

ISSN 2452-4646 versión en línea **JULIO 2021**
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

19

R

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía
y Ciencias de la Religión



ucm

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL MAULE

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

ISSN 2452-4646 versión en línea N° 19

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

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

Área Teología

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

Área Ciencias de la Religión

- Paulo de Souza Nogueira, Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil.
- Antonio Carlos Magalhaes, Universidad Estatal de Pernambuco, Brasil.
- Mike van Treek, 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, CONYCEC-UBA, Argentina.
- José Alvarado, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Mariano Crespo, Universidad de Navarra, España.
- Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Eduardo Fuentes, Universidad Bernardo O'Higgins.

Equipo Editorial

- Director: Dr. Gonzalo Núñez Erices.
- Miembro Comité Editorial: Dr. Javier Agüero Águila.
- 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-Catálogo 2.0; Dialnet; PKP.

Correspondencia y suscripciones

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

Tel.: 56-71-2203314

E-mail: revistapalabrayrazon@ucm.cl

<http://revistapyr.ucm.cl>

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

Talca- Chile, JULIO de 2021

Diagramación: Lcdo. Diego Arrieta Rojas

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

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.

Universidad Católica del Maule.

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

www.ucm.cl

ISSN 2452-4646 versión en línea

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

Tabla de contenido

Presentación del Director	7
---------------------------	---

Artículos de investigación

Have We Made Progress in the Integration of Secular Life with the Transcendence of Faith? A 25 Year Retrospective on Charles Taylor's <i>A Catholic Modernity</i> ? James Swindal; Mackenzie Farbo; Peter Mallampalli; Jennifer Velez Duquesne University, EE. UU.	10
Tradición y religiosidad en las estéticas de los movimientos de vanguardia de la primera mitad del siglo XX David Solís Nova Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile	27
La teología como pedagogía del acompañamiento Una reflexión desde el trabajo educativo en el contexto de pandemia Juan Pablo Espinosa Arce Pontificia Universidad Católica de Chile	55
El capitalismo como fuente de injusticias en la obra póstuma <i>Moral Social</i> de San Alberto Hurtado. Claves que pueden inspirar la comprensión de la crisis chilena actual desde el diálogo fe y política Soledad Andrea Aravena Aravena Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile	77

Contribuciones

La política griega y la crisis de la acción política
según Hannah Arendt

Mirko Škarica

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

104

El silencio terapéutico: entre la objetividad y
la subjetividad

Julio Armijo Núñez

Universidad Diego Portales, Chile

117

Presentación del Director

La revista *Palabra y Razón* de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule tiene el agrado de presentar los artículos de investigación y contribuciones que componen su decimonoveno número publicado. Nuestra revista se caracteriza por un enfoque pluralista que aborda, con una gran diversidad de temáticas, discusiones propias de la teología y la filosofía. En esta oportunidad, James Swindal, profesor de Duquesne University (EE. UU.) — quien ofreció en marzo de este año la charla inaugural del Doctorado en Filosofía, Religión y Pensamiento Contemporáneo en nuestra Facultad— nos colabora con el artículo “Have We Made Progress in the Integration of Secular Life with the Transcendence of Faith? A 25 Year Retrospective on Charles Taylor’s *A Catholic Modernity?*”.¹ En su texto, Swindal trabaja el pensamiento del filósofo canadiense Charles Taylor, particularmente la conferencia *A Catholic Modernity?* de 1995, y su impacto en el diálogo entre fe y cultura. A partir de un análisis del método de la *Argumentación Trascendental* implementado por Taylor, que combina elementos de la fenomenología y el trascendentalismo kantiano, el autor defiende su vigencia como una herramienta de interpretación de la tensión entre el catolicismo y una modernidad secular. Swindal examina la fenomenología sostenida por Taylor como un método de interpretación de la experiencia temporal del sujeto en las dimensiones de la cultura, la etnicidad y la religión. En este sentido, el objetivo principal del artículo es indagar en la relación de transformación histórica mutua entre la fe católica y la modernidad.

El segundo artículo que recoge este número, “Tradición y religiosidad en las estéticas de los movimientos de vanguardia de la primera mitad del siglo XX”, corresponde a David Solís. En este caso, el autor realiza un estudio en torno a los movimientos artísticos de vanguardia de la primera mitad del siglo XX para indagar si acaso existe un tipo de búsqueda espiritual en la cual se pueda rastrear una experiencia religiosa a nivel teórico o estético. Aunque se trata de un enfoque diferente, la propuesta de Solís comparte con el artículo de Swindal un interés por analizar los procesos de una modernidad crítica consigo misma y las transformaciones que esto conlleva en la experiencia religiosa. Una de las características principales del arte vanguardista (surrealismo, dadaísmo, cubismo, futurismo, entre otros) es un rechazo a la tradición y los valores propios de la modernidad, principalmente la sobrevaloración de una racionalidad instrumental y la confianza en el progreso lineal de la historia. Desde esta perspectiva, el autor defiende la tesis de que la estética vanguardista está comprometida con una forma de reencantamiento del mundo en clave místico-espiritual que recupera la dimensión de lo sagrado en diálogo con los procesos

¹ El artículo está escrito en coautoría junto con Mackenzie Farbo, Peter Mallampalli y Jennifer Velez.

modernos de secularización de cara a la búsqueda de trascendencia que caracteriza a la religión.

Por otro lado, Juan Pablo Espinosa, en su artículo “La teología como pedagogía del acompañamiento: una reflexión desde el trabajo educativo en el contexto de pandemia”, aborda una problemática contingente y a la vez profunda: el desafío que la pandemia ha dejado para la educación. Sin lugar a duda, la virtualidad del mundo y las relaciones humanas se han acelerado con los confinamientos y restricciones sanitarias que una pandemia trae consigo. El texto de Espinosa reflexiona, por consiguiente, en las consecuencias de la pandemia respecto de la distancia física y social en una educación en una modalidad online. En este contexto, el autor propone una ‘pedagogía del acompañamiento’ como una respuesta ético-epistémica que enfatiza el concepto de ‘acompañamiento’ como una perspectiva de cuidado frente al distanciamiento virtual en los procesos educativos. En particular, el artículo analiza la educación teológica online como un espacio de diálogo y contención entre los actores de la práctica pedagógicas.

Soledad Aravena nos presenta el cuarto artículo de este número titulado “El capitalismo como fuente de injusticias en la obra póstuma *Moral Social* de San Alberto Hurtado”. El texto muestra, lo que la autora considera, la necesaria relación entre fe y política que requiere estar presente ante ideologías y sistemas político-económicos, como una dictadura o el neoliberalismo, que reproducen injusticias sociales. En este sentido, el artículo utiliza como marco teórico la obra de Alberto Hurtado en relación con algunos de sus aspectos significativos tales como la Doctrina Social de la Iglesia, la realidad eclesial chilena post-dictadura, y las nociones de justicia y caridad como alternativa al modelo cultural capitalista. Nuevamente, en una línea temática similar a los artículos anteriores sobre religiosidad y modernidad, pero con una perspectiva diferente, el texto de Aravena se enfoca en la tensión entre el retroceso de lo sagrado con el avance de una modernidad globalizada que deja tras de sí a los marginalizados de la promesa del progreso económico-social.

Los dos textos finales recogidos por el presente número son contribuciones que amablemente han sido realizadas por Mirko Škarica y Julio Armijo. En primer lugar, el escrito “La política griega y la crisis de la acción política según Hannah Arendt” de Škarica es una extensión de su participación en el ciclo de charlas organizadas por el Doctorado en Filosofía, Religión y Pensamiento Contemporáneo de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. En su texto, el autor aborda la filosofía política de la pensadora alemana Hannah Arendt, una de las figuras fundamentales de la filosofía contemporánea del siglo XX. Su análisis e interpretación parte de la crisis moderna de la noción de ‘acción política’ que, según la autora de *La condición humana*, puede ser rastreado hasta la filosofía socrática como hito fundacional desde el cual la filosofía ha profundizado la escisión entre la acción y la contemplación. En este sentido, mientras la vida teórica (*bios theoretikós*) es considerada parte constitutiva y exclusiva de la naturaleza racional humana, la vida práctica (*bios politikós*) es relegada a un segundo plano en la interpretación de la forma humana de habitar el mundo. El desvanecimiento de

la actividad política en su sentido original antiguo que encontramos en el periodo homérico pre-filosófico es una clave para comprender la crisis de lo político en el mundo moderno postilustrado. Skarica profundiza en esta tesis del pensamiento de Arendt para dar cuenta del antagonismo que ha emergido históricamente entre la contemplación y la acción, entre la teoría y la praxis. El texto transita en diversos conceptos clásicos de la obra de Arendt (tales como libertad, totalitarismo, labor, trabajo, acción, entre otros) que siguen jugando un rol clave en las transformaciones contemporáneas de lo político.

Finalmente, la contribución de Julio Armijo, titulada “El silencio terapéutico: entre la objetividad y la subjetividad”, es una versión extendida de su participación en el coloquio *Polifonía del silencio: la frontera del significado* organizado por el Doctorado en Filosofía, Religión y Pensamiento Contemporáneo en conjunto con el Magíster en Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule en junio de este año. En su texto, Armijo, académico y médico psiquiatra, aborda el fenómeno del silencio en la relación paciente-terapeuta en la técnica psicoanalítica. El autor se focaliza en los fenómenos de transferencia y contratransferencia presentes en la terapia. En particular, el rol que juega el silencio como un evento con presencia y significado en las pulsiones inconscientes o fantasías hacia el terapeuta que son ignoradas o reprimidas por el paciente, como también la reacción inconsciente en la subjetividad del analista frente a tales transferencias del paciente. Considerando una variedad de teóricos psicoanalistas (J. Strachey, M. Klein, A. Green, Wilfred Bion, D. Winnicott y O. Kernberg), Armijo indaga en esta tensión y los silencios que allí se generan, ya sean inconscientemente o como una determinación de ‘elegir callar’, como elementos que no pueden ser desestimados ni minimizados en la práctica terapéutica.

Quisiera agradecer a cada una(o) de las(os) autoras(es) que han hecho posible este interesante número de nuestra revista y, también, dejar la invitación para la lectora y el lector a disfrutar de su lectura y las reflexiones que estas puedan motivar. Agradezco como siempre al Departamento de Filosofía de nuestra Facultad y, en particular, a nuestro editor Diego Arrieta por su colaboración siempre profesional que hacen posible la existencia de *Palabra y Razón*.

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

HAVE WE MADE PROGRESS IN THE INTEGRATION
OF SECULAR LIFE WITH THE TRANSCENDENCE OF
FAITH? A 25 YEAR RETROSPECTIVE ON CHARLES
TAYLOR'S *A CATHOLIC MODERNITY*?

¿HEMOS AVANZADO EN LA INTEGRACIÓN DE LA VIDA
SECULAR CON LA TRASCENDENCIA DE LA FE? UNA
RETROSPECTIVA A 25 AÑOS DE *A CATHOLIC MODERNITY*? DE
CHARLES TAYLOR

JAMES SWINDAL*
MACKENZIE FARBO**
PETER MALLAMPALLI***
JENNIFER VELEZ****
Duquesne University, EE.UU.

Artículo recibido el 01 de marzo de 2021; aceptado el 07 de julio de 2021.

* swindalj@duq.edu <https://orcid.org/0000-0001-8258-9733>

** farbom@duq.edu <https://orcid.org/0000-0002-0601-6834>

*** petermallampalli@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7684-5814>

**** velezj@duq.edu <https://orcid.org/0000-0001-9201-4263>

Cómo citar este artículo:

SWINDAL, J. *et al.* "Have We Made Progress in the Integration of Secular Life with the Transcendence of Faith? A 25 Year Retrospective on Charles Taylor's *A Catholic Modernity*?" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 19 JULIO 2021, pp 10-26
<https://doi.org/10.29035/pyr.19.10>

RESUMEN

Han pasado 25 años desde la publicación de *Marianist Award Lecture* de Charles Taylor en la Universidad de Dayton en 1995, titulada “¿Una modernidad católica?” Esta se consideró como una evaluación relevante de la modernidad católica a modo de un breve resumen de la obra de Taylor “Las fuentes del yo” (1989) recientemente publicada en ese momento. Desde entonces, él ha transitado hacia nuevas reflexiones sobre fe y religión tal como lo muestra en su obra maestra “La era secular” (2007). El objetivo de este artículo es valorar el impacto que la tesis de Taylor sobre una modernidad católica tiene en el amplio diálogo entre fe y cultura.

Palabras claves: Charles Taylor / catolicismo / modernidad / argumento trascendental / secular

ABSTRACT

Twenty-five years have passed since the publication of Charles Taylor’s *Marianist Award Lecture* [hereafter “Lecture”] at the University of Dayton in 1995 entitled *A Catholic Modernity?* At the time, it was considered a remarkable assessment of Catholic modernity that was a concise summary of Taylor’s then recently published *Sources of the Self* (1989). Since then he has moved towards further reflections on faith and religion, as displayed in his master work *A Secular Age* (2007). The point of this paper is to assess the impact that Taylor’s thesis of Catholic modernity has on the broad dialogue of faith and culture.

Keywords: Charles Taylor / catholicism / modernity / transcendental argument / secular

Charles Taylor is unique among Catholic philosophers in his enthusiastic embrace of many aspects of what has been called modernism. The Catholic Church historically opposed many modernist tenets, particularly those that questioned the centrality of religious faith, committed to secular humanism, and encouraged individual autonomy in thought and action.¹ The opposition to modernity by the Catholic Church came to a peak in the Vatican's 1907 condemnation of modernism. It restricted Catholic theologians from considering or even discussing, many of modernism's tenets for decades thereafter.²

The Church has struggled with a history of often unbending doctrines of faith and morals, in addition to a vision that the highest perfection requires the embrace of a monastic form of life. The foundational structure of the Church, though, has always had to adapt to new societal circumstances.³ In response to societal changes, during the last centuries, the Church has, in many regions, begun open up much more to secular law and culture. Taylor concerns himself not with this ongoing ecclesiastical assimilation, but rather steps back and considers secular law and culture from a philosophical position that itself has been closely associated with modernism, that of *transcendental argumentation*. This method is the catalyst for many of the innovative insights in Taylor's Lecture.

This paper will first analyze Taylor's model of transcendental argumentation. We will then show how his model is the central tool used to derive the conclusions about modernity and faith which he draws in the Lecture. Finally, after examining a biblical account of the relation between religious faith and the secular, we will assess how Taylor's 1996 Marianist Lecture, *A Catholic Modernity?*, is still applicable today to what Taylor maintains should be a positive and creative tension between

1 Taylor addresses modernity by investigating the theme of the lived and experienced meaning of the world: "what is observed is a displacement of the objective systems of values or of 'higher goods' that were previously implicit in the perception of the outside world (the world itself configured and carried such meanings) and that, with the advent of modernity, retreat into the personal sphere." G.H. Marcon, R. Furlan, "The Issue of Identity in Postmodernity: Authenticity and Individualism in Charles Taylor," *Psicologia USP*, vol. 31, 2020. See also Taylor, *Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

2 See *Pascendi Dominici Gregis* (On the Doctrine of the Modernists). Promulgated by Pope Pius X, Vatican City: 1907.

3 In Taylor's estimation of the history of the Catholicism, "the terms reform and reformation represent something constantly present in Christendom. From the early beginning, the Church has been in the process of changing and looking for new forms of expressing its faith." Tone Sveltely, *Rereading Modernity - Charles Taylor on its Genesis and Prospects* (Boston College Dissertation, 2012), p. 455, fn. 80.

Catholicism and modernity.⁴

Transcendental Argumentation

Charles Taylor's philosophical journey has been lengthy and multifaceted. In early works, he was engaged in criticisms of the dominant logical positivism and naturalism of his analytically-oriented Oxford colleagues. He then turned to hermeneutics and phenomenology, working with the texts of Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, and other Continental thinkers. Later, alongside Michael Sandel, he engaged in the communitarian critique of liberalism. He continues to be active in social and political philosophy in much of his scholarship.

Taylor developed his model of transcendental argumentation in the late 1970s. Transcendental argumentation combines aspects of phenomenological methodology with a Kantian transcendental framework. It starts with

some feature of our experience which they [transcendental thinkers] claim to be indubitable and beyond cavil. They then move to a stronger conclusion, one concerning the nature of the subject or the subject's position in the world. They make this move by a regressive argument, to the effect that the strong conclusion must be so if the indubitable fact about experience is to be possible.⁵

Taylor attributed the inspiration for this argument to the later Wittgenstein, with additional insights from Heidegger and Merleau-Ponty. The original source lies in Kant's *Critique of Pure Reason*, particularly in his employment of transcendental arguments to deduce and justify, against skepticism, the concepts used in the Table of Categories.⁶ Similar Kantian influence is also found in the works of Catholic philosophers Joseph Maréchal, Bernard Lonergan, and Hugo Meynell.

Transcendental arguments, on Taylor's account, have several features:

- They give *indispensability* claims: "the condition stated in the conclusion

⁴ Jeffrey McCurry wrote a review of the Lecture in 2002, noting that continued thinking needs to be done about Taylor's thesis that we can consistently resist the evil effects of our consumptive and violent culture while we continue to honor its very political structures that make those evils possible. See his "Review of A Catholic Modernity?" *Modern Theology* 18:3 (July 2002): 409-410.

⁵ Charles Taylor, "The Validity of Transcendental Arguments," in *The Sheed and Ward Anthology of Catholic Philosophy*, eds. J. Swindal, H. Gensler (Lanham MD: Rowman and Littlefield, 2005), p. 472.

⁶ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. P. Guyer, A. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), A80/B106.

is indispensable to the feature identified at the start.”⁷ Thus, they are *regressive*, or backward-looking arguments regarding the conditions of possibility for a given claim.

- They are a *priori* and *apodictic*, effectively self-evident. They begin with one’s incorrigible experience of something. Taylor notes that it is similar to the way the “I think” for Kant accompanies all of one’s representations.⁸
- For Taylor, their claims concern the experience of *embodied agents*, and form chains of apodictic indispensability for them. These agents act in a field of perceptions and possibilities intrinsically related to interbodily interaction.⁹ This aspect of transcendental argumentation is not found in Kant’s version.

Transcendental arguments thus provide a method of *orientation for action*. Merleau-Ponty in *Phenomenology of Perception* describes agents as always acting within a perceptual field that has an orientational structure towards a *world*.¹⁰ With Merleau-Ponty in mind, Taylor argues that the field is constituted not only by up-down spatial referencing, but also by a totality of “how one would move and act in the field.”¹¹ The field is relative not only to the positioning of the agent’s body, but also to the perceptual field of potential action for an agent. One acts in this *equilibrium* that unifies the corporeal actions that one undertakes with the physical and socially constructed world that the individual inhabits: a world that is comprised by religious and secular persons.

On Taylor’s account, the up and down of an individual’s field and orientation towards a world constitute the transcendental constructions of the individual’s embodied sense perceptions: there would be no perception without them.¹²

7 Taylor, “The Validity of Transcendental Arguments,” p. 475.

8 Experience must have an object, it must be coherent, and must be shaped by the categories. See “Transcendental Arguments,” p. 475.

9 An example would be where individuals recalled more negative life events when sitting in a slumped position, and more positive events when sitting in an upright position. See, Thomas Fuchs and Sabine Koch, “Embodied Affectivity: on Moving and Being Moved.” *Frontiers in Psychology*, April 14, 2014. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2014.00508/full>.

10 Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, tr. D. Landes (New York: Routledge, 2012), pp. 205-208.

11 Taylor, “Transcendental Arguments,” p. 473.

12 *Ibid.*, p. 474. Note that, however, embodied experience is derived not simply from one’s body, since if that were so identical twins would essentially have the same set of experiences. It involves also a social embodiment as well, deriving from all environmental and personal interactions over has over one’s life.

Having a sense of ourselves as embodied agents is a necessary condition of our experience having these features... For while it may not show that a reductive mechanistic account is impossible, a proof that we are inescapably embodied agents to ourselves does show the form that any account must take which invokes our own self-understanding.¹³

Such perception is not contingent on following a set of facts or objective rules but rather *constitutive* since humans could not even perceive or act without the reality of such a unified field. Taylor thus supports Wittgenstein's dictum that "the arrow points only in the application that a living being makes of it."¹⁴ Rules do not contain the principles of their own application: application requires that the agent draw on a background of unarticulated understandings or sense of things.¹⁵ All activity also requires the agent's awareness of the end of the action: the goal emerging from the embodied situation. Moreover, the subject needs to be aware of the conditions for the *failure* of an action in order to achieve the individual's point:

Thus we can't just say: whoever is aware must *know* the basic conditions for failure, in the sense of having already accepted some formulation for them. But we can say that we must be able to recognize these as conditions of failure.¹⁶

Failures become stimuli for either reorientation towards new actions or restraint from repetition of prior failed actions.

The model of a transcendental argument, however, still allows questions to be asked: what remains of the access to *things in themselves* prior to engagement with them (Kant's problem); what is the particular nature of the "*self-evidence*" of the experiences that begin the arguments; and how do actions follow from the interpersonal *discourses* that guide many of the actions themselves?¹⁷ A fourth question can also be asked: how do the conditions of possibility for given action orientations *change*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe (London: Pearson, 1973), §454.

¹⁵ See Taylor "To Follow a Rule," in *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), pp. 170- 171.

¹⁶ Taylor, "Transcendental Arguments" p. 476.

¹⁷ These three questions we cannot take up in this paper. Yet, concerning the third question, Taylor claims that we formulate the limiting success conditions which we must recognize once we grasp the formulation. The "we" who is referred to here is presumably a subject or a community sharing a world. See "Transcendental Arguments," p. 477.

over time? This is the question that we shall take up below since it is most appropriate to the interaction between modernity and the traditions of a faith commitment.

Taylor's phenomenologically based method thus illuminates not only our everyday experience of objects and interpersonal interactions, but also our broader experiences of culture, ethnicity, and religion. How do embodied agents adapt to contexts that constantly change over time?

Taylor's assessment of modernity and catholicism

Taylor brings to his investigations a rich background in political thought and cultural history. His *Sources of the Self* (1992) is replete with historical analyses of societal and cultural change. When Taylor considers either simple or complex experiences or events, such as the development of selfhood, his approach of transcendental argumentation employs a threefold model of *time consciousness* to discover the constitution of the whole of the living present for an agent: *retention* (from the past), *protention* (towards the future), and then both as inseparably embedded within the agent's primal impressions.¹⁸ This model thus holds time to be not a series of "nows" of these impressions, but rather a *duration* pre-determined as

a sense of past and future directly given...The initial absences of pastness and futurity are present in all our experience.¹⁹

This is not the "homogenous empty time" of the modern age, which is given to repetition and chronological measurement.²⁰ It rather contributes to a multifaceted and comprehensive view of selfhood in lived history.

In the Lecture, Taylor relies on this time consciousness to affirm his thesis that devotions and pious practices in the Catholic Church have always broadened the faith through evangelization that adapts to the *particular* historical and present needs of the faithful.²¹ The same need to adapt to local circumstances occurred with Matteo Ricci and his work within the Jesuit missions in 16th century China at the very dawn

¹⁸ For a comprehensive description of internal time consciousness, see Robert Sokolowski, *Introduction of Phenomenology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 130-145.

¹⁹ *Ibid.*, p. 136.

²⁰ Taylor, *A Secular Age* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2007), p. 58.

²¹ Taylor, *A Catholic Modernity?* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 8.

of modernity. Ricci's efforts were not without polemics, considering the Chinese Rites controversy that it prompted. Ricci and the Jesuits supported allowing Chinese converts to continue to participate in their ancestral customs, while the Dominicans and other missionaries refused to allow these customs for their converts. Pope Clement XI eventually denied the practice of including the ancestral customs.²²

Taylor approves not only Ricci's inclusion of the Chinese rites, but also the future-looking *evangelization* that he and his fellow Jesuits were promoting. The Jesuits wanted to provide modern faith expressions for the Chinese faithful while still allowing them to maintain features of their previous rites. The parallel with the Catholic Church today is that Catholicism needs to accept and embrace the secular contributions of non-believers, other faith traditions, and numerous diverse cultures. These groups are now part of what Taylor calls a secular "rights culture" that seeks a kind of religious recognition similar to what has already been granted by legal institutions.²³ However, some separation of church and state is still necessary in order for a secular society to function in an efficient way since many of a society's citizens are faithful to religious organizations. Although religious, many of these faithful nonetheless engage in practices that are indeed non-secular yet not inimical to secularism.

Second, the Lecture critically assesses modernity's "affirmation of ordinary life." The ordinary life dynamic drives humanistic attempts to form all-encompassing equalities of the distribution of goods and services as well as to reinforce individual, social, and cultural forms of recognition.²⁴ But when its meeting of goals fails, indignation can result. Taylor adds that Nietzsche himself rejected the path of ordinary life, but his ensuing embrace of "will to power" was cruel and bereft of empathy. Will to power retained only a simplistic metaphysical "affirmation of life."²⁵ The alternative for Taylor is to embrace a culture in which the attitudes of the faithful are shaped by prophets and martyrs who were

22 See Pedro Luengo Gutiérrez, "Christianity and Chinese Rites Controversy: Spirit Tablets in 17th Century," *Journal of Chinese Studies* 1:1 (2012), pp. 71-82. Gutiérrez details the way in which the depictions of religious artifacts were caught up in the controversy.

23 However, Taylor is, however, critical of some aspects of the "rights culture."

24 See also, Taylor, *A Secular Age*, p. 26.

25 Taylor, *A Catholic Modernity?*, p.25. Thomas Nevin affirms the same. But he points out that Nietzsche's ostensibly excoriating pronouncements about religion ended up, ironically, not so much a poison but a tonic for Christianity. It was reinforced by his stylized preaching as a self-proclaimed "near Christian." See Nevin, *Nietzsche's Prodigal Fathers: A Study in Prodigal Christianity* (New York: Routledge, 2018), pp. 4, 270.

dedicated to “more than life.”²⁶ Taylor focuses on the “abundant life” that endorses the theocentrism ranging from the obedience of the “Thy will be done” of the *Our Father* to certain meditative practices of Buddhism.²⁷ He envisages a faith that should be beyond the common understanding of traditional faith, and thus be *revolutionary*.

For Taylor, the ultimate measure of the Catholic embrace of modernity then lies in its conformity not to a secular humanism, but to the *Greatest Commandment* biblical injunction of the double love of God and neighbor.²⁸ This thereby extends also to the love of self that serves as the basis for the love of neighbor in the Commandment. Augustine, in *On Christian Teaching*, claims that the Commandment is the first principle for determining how to interpret unknown and ambiguous signs in Scripture: if a passage is ambiguous or difficult to understand, one adopts the interpretation that most builds up the love of God and neighbor.²⁹ Taylor is open to a secular society that both focuses on human rights and affirms the achievements of the modernity that has produced many of them, while nonetheless is also attentive to modernity’s failures, such as Auschwitz and Hiroshima. This transcendently and thus retroactively derived assessment helps one to realize the humbling degree to which some of the most impressive diffusions of the Gospel message in history have “depended on a breakaway from Christendom.”³⁰

Taylor further develops his thesis about modernity in *A Secular Age* (2007). Three ideas emerge. First, the contemporary secular world has bequeathed us with a “buffered self.”³¹ Many people live in nations where their basic physical needs and security are effectively guaranteed, so they interiorize their individual identities while having to limit their free aspirations. Second, Taylor criticizes the support some give of secularization by the “subtraction argument.” The subtraction argument holds that the secular person, by subtracting out religion and blind adherence to custom, actually comes to know reality more truly than the religious person does.³² Taylor argues, rather, that secular does not

²⁶ Taylor, *A Catholic Modernity*, p. 21.

²⁷ John 10:10.

²⁸ See Mt 22:35-40

²⁹ See St. Augustine, *On Christian Teaching*, tr. A. Green (New York: Oxford University Press, 1997) pp. 20-21.

³⁰ Taylor, *A Catholic Modernity?*, p. 37.

³¹ Taylor, *A Secular Age*, pp. 37-41.

³² Wendy Brown criticizes Taylor’s use of the subtraction argument, though she is sympathetic to much of it, by claiming it is based on cognitive ideas and not on the more powerful causes of secular thinking in material forces that spark ideological thinking that the secular works to

supersede the sacred: “fullness of the linger and languor of religion and spirituality parallels the making of the modern identity.”³³ Nothing *needs* to be subtracted from either the religious or the secular. Third, Taylor rejects Max Weber’s claim that secularization has stemmed from the growth of the unavoidable “iron cage” in modern societies of instrumental, scientific, and technical rationality.³⁴ For Weber, these advances diminish the social relevance of religion. But Christian theologians have long recognized the importance of the integration of science and religion.³⁵ Taylor defends three secularizing transitions in history that have not diminished religion: the transition from the divine to a scientific explanation of the natural world; the changeover from a divine right to a populist and republican basis for governance; and the move away from the presences of spirits and indubitable moral foundations to a demythologized but ethical world. As for the latter, however, Taylor points out that secular dealings with problematic religious or political movements (e.g., witch hunts in colonial America or McCarthyism in the 1950’s) have sometimes failed. Taylor suggests that a phenomenological analysis, which explains these problematic spiritual phenomena as often emerging from “free floating anxiety,” can lessen overreactions to them.”³⁶

In sum, Taylor notes that increased secularization has not seen the overall diminution of religion but rather its diversification and, in significant cases, its growth. However, he admits that the secularization thesis has failed to come to full fruition and has also produced some negative consequences.³⁷ Like Theodor Adorno and Max Horkheimer, he talks of the “disenchantment” of culture that secularization can bring about.³⁸ They viewed disenchantment as the inevitable result of

overcome. See her “The Sacred, the Secular, and the Profane: Charles Taylor and Karl Marx,” in *Varieties of Secularism in a Secular Age*, eds. J. VanAntwerpen, M. Warner, C. Calhoun (Cambridge: Harvard University Press, 2013), p. 89.

33 Joshua Hollman. “Christian Identity in a Secular Age: Charles Taylor and Martin Luther on the Authenticity of the Self in Society,” *Concordia Theological Journal* 6:1 (2018), p. 2. See also Taylor, *A Secular Age*, pp. 25-27.

34 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. T. Parsons (New York: Routledge, 1992).

35 Consider, for example, the importance for St. Augustine that science—which “discovers by investigation”—should play a key role in the interpretation of Scripture. See Augustine, *On Christian Teaching*, p. 54.

36 Taylor, *A Secular Age*, p. 89.

37 Jeffrey Alexander argues from a sociological perspective that Taylor’s account still bemoans the passing of what is sacred given the emergence of the secular. Alexander misses the religious and philosophical insight in Taylor that the transcendent cannot simply pass into the immanent but remains embedded in it. See Alexander, “Cultural Sociology in a Secular Age,” *American Journal of Cultural Sociology* 9 (2021): 3–8.

38 *Ibid.*, p. 25-26. Taylor adds that it is a tragedy, however, that “the codes which churches want

the Enlightenment emphasis on the reduction of value to empirical and measurable determinations. Taylor concludes *A Secular Age*, though, with the perceptive claim that both secular ideologists and conservative Catholics alike need to realize that there are more secular ways to be Catholic than either side currently imagines to be possible.³⁹

What has changed now?

From the point of view of a phenomenologist employing transcendental arguments, nothing ever goes out of existence for an agent: we carry our retentions of the past in our everyday experience along with our protentions and our possibilities. Using this phenomenological structure, Taylor's earlier assessment of modernity still endures. The goal of this paper is not to examine what particular practices of the Church have changed in twenty-five years, such as its dealings with the sex abuse crisis or its ostensibly declining social and political influence in many countries, but rather how modernity continues to inform the Catholic faith in light of its future – and vice versa.

In the spirit of Taylor's transcendental arguments, then, we can analyze a particular biblical passage that provides a further interpretation of the ongoing creative tension between the Church and secularism.

The Christian faith centers on *salvation* as God's universal will for all creatures.⁴⁰ Christ's death and resurrection were redeeming actions meant for the forgiveness of sins and the restoration of an individual's relationship to God. Salvation is ordinarily understood to require some measure of Christian faith and practice, and so *prima facie* is a challenge to secular culture and nonbelievers.

A paradigmatic proclamation about salvation is found in the biblical account of the Final Judgment.⁴¹ Two bracing and yet relevant realities emerge from the passage. First, the Son of Man, who is Christ, levels a judgment on each awaiting entry into the Kingdom at the end of time. He measures the merit of each action an individual has done for the Kingdom. The judgment of an action is solely based on whether

to urge on people" still suffer from "the denigration of sexuality, horror at the Dionysian, fixed gender roles, or a refusal to discuss identity issues." *Ibid.*, p. 503.

³⁹ *Ibid.*, p. 504.

⁴⁰ Salvation expresses fundamentally that all reality is good and worthy of love. See Karl Rahner, "Salvation," *Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi* (London: Burns & Oates, 1975), p. 1499.

⁴¹ See Mt 25:31-46.

the individual served “the least”: the stranger, the poor, the hungry, the naked, and the imprisoned. Caring for these persons was caring for *Christ himself*. Christ asks no questions of them, but he deems each as either worthy or unworthy to enter the Kingdom. However, those who are judged to be worthy then ask a simple yet perplexing question: if the qualification for salvation was for Christ to have been present to them in “the least” they served, and they were blind to Christ’s presence in them, why are they *worthy* to be saved? The answer is that they were in fact serving Christ directly, even without knowledge of his presence.

This surprising passage reinforces the salvific value of the secular. Both the saved and the condemned effectively lived in worlds in which they did not recognize or know Christ. Yet these same worlds all provided sufficient opportunities for them to serve those in need, where Christ dwelt. The preconditions for those to be saved thus required no specific religious background: a secular background was sufficient, as long as those who were to be saved had not presumably rejected Christ (there is no suggestion that either the saved or the condemned did). They simply had been unable, or perhaps unwilling, to recognize Christ dwelling in the poor.⁴² Such seems to be consistent with the modern, secular, and humanist spirit: to serve without the expectation of a personal or spiritual relationship with, or a personal gain from, those served.

The upshot of the passage concerning the Final Judgment is that each embodied person of *any faith* has, even if unbeknownst to the individual, the possibility for a *relationship* with Christ by serving one of the embodied poor.⁴³ Christ is then able to be recognized in two ways: either through ecclesial sacramental life or in solidarity with the poor or disadvantaged. How does this relationship happen, however, in our continuing and arguably increasingly secular world?

In 2010, Taylor engaged in a debate with Jürgen Habermas concerning how citizens of faith engage with secular culture. Taylor began by suggesting that the French Revolution’s notions of “liberty, equality, and fraternity” could serve as a model for conceptualizing the “goods” of secularism. Many secular states have functioned well within this general scheme. How can this example inform our current thinking about recalcitrant divisive issues in modern societies? By using

⁴² One could, though, argue that the majority of the world today does have a basic understanding of Christianity’s claims of about Jesus Christ as God’s son.

⁴³ This has a close connection with Karl Rahner’s notion of the “anonymous Christian.” See Rahner, *Do You Believe in God?*, tr. R. Strachan (New York: Paulist, 1969), pp. 5-9.

a transcendental argument, Taylor suggests that individuals analyze the *social imaginaries* embedded in societal issues. Individuals ought to be able to understand these imaginaries as informing fields of interactions that project social expectations. Agents are then conscious of “the deeper normative notions and images” that underlie their actions.⁴⁴

How do these imbedded normative presuppositions influence human behaviors and social policy? Taylor considers the case of the legal prohibition of Muslim students from wearing the hijab in French and German public schools. He points out that, in such matters, a distinction is often made between secular and religious attitudes towards societal norms. The secular attitude is supposed to avoid tolerance for exceptional religious practices, yet focus on the democratic society’s commitment to diversity. For Taylor, however, secular diversity resists not only the privileging of one religion over another, but also the privileging of one cultural or intellectual social imaginary over another. Taylor believes that the normative ideas in a society should involve a “revisionary polysemy” of *various* doctrines and ways of thinking.⁴⁵ Rather than pit the religious against non-religious, secular, or atheistic viewpoints, the normative governance ought to be neutral among all of these viewpoints – whether Kantian, Marxist, or utilitarian. One should not fetishize one basic principle, be it either *laïcité* in the French legality of the hijab or non-religiously informed reason in the idealized analysis of Habermas or John Rawls. Instead, each side must recognize a genuine plurality of principles. Taylor realizes that this recognition of plurality depends on the ability of societal members to act in mutual commitment and trust in order to form a collective identity – a tall order. Furthermore, he allows that the normative identity built from this neutrality may itself take on “quasi sacred status.”⁴⁶

In response to Taylor, Habermas rebuffs the claim that secular and

44 Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004), pp. 19–22. “Taylor’s imaginaries approach has served as a guide to explore the cultural face of Chile’s political modernity by attending to the unique way in which the North Atlantic modern social imaginary has been re-configured when placed within a pre-modern (colonial) Hispano American social imaginary.... In fact, in colonial times and during the first half of the nineteenth century the *pueblo* was the self-governing community, the real political unit in Chile. In contrast to it, the idea of a Chilean ‘nation’ resonated as a very abstract notion.” Taylor’s model of social imaginaries explains the tension between the national and the local. See also Dario Montero, “A Taylorian Approach to Social Imaginaries: The Origin of Chile’s Democratic Culture,” (Dissertation: Friedrich-Schiller Universität Jena, 2015), pp. 28ff.

45 Taylor, “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism,” in *The Power of Religion in the Public Sphere*, eds. E. Mendieta, J. VanAntwerpen (New York: Columbia University Press, 2011), p. 56.

46 *Ibid.*, p. 46.

religious thinking have equal status as operative principles in the public sphere. He argues that unlike its secular counterpart, religious reasoning requires “membership in a community of believers” and participation in some kind of cultic practice.⁴⁷ Thus, the religious range of extension is intrinsically more limited than the secular. Taylor, in response, questions Habermas’s implicit appeal to the presence of a “experience” in religion. For example, Martin Luther King Jr.’s religious message about the principles of the United States Constitution could be understood broadly without any appeal to restricted experience or practice, which Habermas posits of religion. Habermas insists that any putative neutrality about societal norms and laws of politics or persuasion still inextricably relies upon an underlying rational consensus among both sides concerning *political* essentials. Yet in the public sphere — Habermas’s term for the totality of deliberative political decision making — religious citizens inevitably realize that some of their arguments cannot be understood by all citizens without *translation*. This requirement of translation remains a barrier to neutral political decision making in modernity.

Taylor’s final response to Habermas is telling. He reconfigures the problem of the secular and modern by shifting it from a political to a specifically phenomenological register. He argues,

The world is a gift. We are given to each other. We can’t choose.
This is part of what we are, this gift.⁴⁸

The attitude of giving and the gift transforms the dialogue dramatically. The dialogue is no longer relying solely on translations between opposed interlocutors. Although the discussion is never exhausted, shared transcendental argumentation will discover a given impetus toward the positivity of shared ends and goals.⁴⁹ Taylor concludes that religious and secular modernists should find this common presupposition they share in this essentially *apriori* gift of shared identity with each other.

Taylor does not revise his earlier claim that service to marginalized groups can often be done better while working within a secular culture

⁴⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 111. The phenomenological notion of the gift is most notably developed by Jean-Luc Marion. The gift “delivers Being/being [the ontological difference]. It delivers it in the sense first that the gift gives Being/being and puts it into play, opens it to its sending, as in order to launch it into its destiny.” Marion, *God Without Being*, tr. T. Carlson (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 101. The gift is the divine stimulus of all of reality.

⁴⁹ Taylor, “Why we Need a Radical Redefinition of Secularism,” p. 112.

than by Christian means. He seemingly follows the secular truth of the Last Judgment. With the notion of the gift, as a kind of transcendental apriori, Taylor additionally reveals in another register the relationship of all persons, and indeed all creatures, to the Divine. Christ took on the human condition with its attendant suffering and, through this alone, made possible a relationship of all humankind to himself. It is through service to others that individuals, even if unaware, meet the One who is the condition for all service. This transcendental argument is vividly present in all encounters with the poor and “least of these” who condition the presence of Christ in the everyday of the secular and ordinary life.⁵⁰

Conclusion

This paper’s intent has been neither to critique nor to complete the aims of Charles Taylor in the past twenty-five years. We have sought only to further analyze his principle of the important and dynamic relationship between Catholicism and the secular.

What does this relationship mean for Catholic modernity in practice? It emphasizes, perhaps ironically given its pre-modern development, the *sacramental* nature of Catholicism wherein union with Christ comes through ordinary signs of everyday life: water, bread, wine, in addition to language and prayer.⁵¹ From these common elements emerge continued evangelization fully conscious of the secular.⁵² The connection with the secular mirrors also the need for ecumenism among Christian denominations. Echoed by Thomas Merton, the Church always needs to work alongside other faith traditions towards the common good. The Church needs to see itself as one body with many parts.⁵³

In sum, Taylor has used transcendental arguments to grasp

⁵⁰ Herbert McCabe, *God Matters* (New York: Continuum, 1987), p. 12. McCabe sees two key means of encounter with Christ as illustrated in Scripture: the poor and the sacraments. “The poor are the sign of sin in the world” (p. 113). Their reality prompts Christ’s judgment. The sacraments celebrate the coming of the Kingdom.

⁵¹ Notably, the term “sacramental” does not appear anywhere in Taylor’s Lecture.

⁵² A clear example of this would involve the use of social media by the Church. This is a tool that can be seen through two lenses. It has negative effects, such as cyberbullying and viral messaging, but also can instantly spread needed information to millions of people worldwide. This kind of secular tool is strongly endorsed by most Christians. In his message for the World Day of Social Communications in 2019, Pope Francis urged responsible use of the internet, saying it should be used to liberate but not to entrap.

⁵³ See 1 Cor 12:12-20. In Buddhism, Thomas Merton found a deeper meaning to his Christian beliefs that he may not have found if he had not taken part in *dialogue*. Such dialogue leads individuals to become more accepting and aware that their view of a faith tradition is not the only viable one. They thus discover new respect for traditions other than the one that they follow. See Merton, *Seeds of Contemplation* (New Directions, 1972).

the interactions among secularism, faith, and reason. Our additional argument regarding the biblical notion of salvation and the Final Judgment not only utilizes his framework, but also yields his promise. What is at stake is an all-embracing evangelization.⁵⁴ This extends from engendering engagement with other faiths to safeguarding a legal respect for the separation of church and state.⁵⁵ Careful reflection finds that the religious and the secular both seek mercy and justice, thus the religious and the secular deserve the careful monitoring and unleashing of their power to embrace all of humanity. This task of ongoing reflection, as Taylor then proclaims, lies at the very heart of a Catholic modernity.



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

⁵⁴ See Mt 7:1: “Stop judging, that you may not be judged.”

⁵⁵ In “Why We Need a Radical Redefinition of Secularism,” Taylor uses the term “fetishization” to characterize favored institutional arrangements that prohibit certain religious practices such as the wearing of a hijab in a public school (pp. 41-42).

TRADICIÓN Y RELIGIOSIDAD EN LAS ESTÉTICAS DE LOS MOVIMIENTOS DE VANGUARDIA DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

TRADITION AND RELIGIOSITY IN THE AESTHETICS OF THE AVANT-GARDE MOVEMENTS OF THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY

DAVID SOLÍS NOVA*

Dr. en Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Artículo recibido el 01 de marzo de 2021; aceptado el 07 de julio de 2021.

*dsolis@ucsc.cl

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

Cómo citar este artículo:

SOLÍS, D. "Tradición y religiosidad en las estéticas de los movimientos de vanguardia de la primera mitad del siglo XX" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 19 JULIO 2021, pp 27-54 <https://doi.org/10.29035/pyr.19.27>

RESUMEN

El presente artículo es un estudio sobre la concepción que las estéticas de vanguardia de la primera mitad del siglo XX mantienen sobre la tradición, tanto sobre la artística como la cultural, en su amplio sentido. Además, pretende vincular esta concepción con la pretensión religiosa que poseen algunas expresiones artísticas y teóricas que nacieron en el corazón de estos movimientos vanguardistas. Con estas herramientas será posible determinar si existe alguna relación entre los juicios que las estéticas de estos movimientos tenían sobre la tradición, por un lado, y, por otro lado, su búsqueda, acercamiento o experimentación con algún tipo de religiosidad a través de su arte. En base a esta indagación podremos conocer algunos elementos de la especial apreciación que estos movimientos tenían sobre la cultura que les correspondió experimentar.

Palabras claves: vanguardias / estética / tradición / religiosidad / movimientos artísticos

ABSTRACT

This article is a study on the conception that the avant-garde aesthetics of the first half of the 20th century hold on tradition, both on the artistic tradition and on the cultural tradition, in its broad sense. Furthermore, it aims to link this conception of tradition with the religious claim that some artistic and theoretical expressions possess that were born in the heart of these avant-garde movements. With these tools it will be possible to determine if there is any relationship between the judgments that the aesthetics of these movements had on tradition, on the one hand, and, on the other hand, their search, approach or experimentation with some type of religiosity through their art. Based on this investigation we will be able to know some elements of the special appreciation that these movements had on the culture that they had to experience.

Keywords: avant-garde / aesthetics / tradition / religiosity / artistic movements

Introducción

El objetivo de nuestro estudio es indagar la postura de la estética de los movimientos de vanguardia de la primera mitad del siglo XX frente a lo que ellos consideraban tradición, tanto tradición en el arte como la tradición cultural de la cual formaban parte. Además, queremos investigar si puede encontrarse en estas estéticas algún grado de búsqueda y expresión de religiosidad, o, al menos, atención a la experiencia religiosa, que pueda verse reflejada tanto en las obras como en las elaboraciones teóricas de los artistas pertenecientes a estos movimientos. Finalmente, trataremos de verificar si existe alguna relación entre la concepción y valoración que estas estéticas poseían de la tradición y el posible espíritu religioso inspirador que podríamos encontrar tras algunas de estas propuestas estéticas y artísticas. Nuestra hipótesis inicial es que en las estéticas de vanguardia existiría un fuerte rechazo a toda tradición y que esto estaría conectado con la religiosidad que algunos artistas buscaron y rastrearon y, otros, derechamente, experimentaron. Esto nos permitirá conocer de mejor manera el juicio que las estéticas vanguardistas tenían sobre el momento de modernidad que estaban experimentando. Para llevar a cabo tal cometido, se ha utilizado, principalmente, una metodología de revisión bibliográfica y documental.

La primera mitad del siglo XX, en lo que respecta a la creación artística, es especialmente fecunda, llena de variaciones y complejidades. Por ello, es necesario explicitar que hemos acotado nuestro estudio a algunos representantes de estas vanguardias, en los cuales hemos visto mayor presencia de referencias explícitas respecto a la tradición y a la religiosidad. Reconocemos, sin embargo, que esta elección puede ser problematizada. Por ello, aclaramos que nuestro estudio se centra, principalmente, en las estéticas de los movimientos de vanguardia desde los primeros decenios del siglo XX hasta el inicio de la Segunda Guerra mundial, aproximadamente. Hemos tomado como nuestra principal referencia las estéticas de estos movimientos que se expresaron preferentemente en sus variados manifiestos, almanaques y propuestas teórico-filosóficas en algunos casos. Desde ahí hemos ido observando con atención las obras de arte en las que se encarnaron estas estéticas de las vanguardias. También nuestro foco de atención se ha centrado, sobre todo, en las estéticas surgidas en el continente europeo, dentro de ellas, principalmente, aunque no exclusivamente, los movimientos dadaísta, futurista, cubista, surrealista y el arte abstracto. Dentro de estas expresiones, nuestro estudio y lectura se ha enfocado en la pintura y la escultura. Reconociendo estas limitaciones, creemos que es posible

establecer algunos rasgos comunes a esta forma de pensar el arte y pensar la cultura. Y, sin un ánimo de generalizar a toda costa, creemos que podrían extraerse elementos de juicio y de comparación que servirían para comprender o, al menos, comparar con las otras expresiones de la estética de los movimientos de vanguardia que no han podido quedar expresados en este trabajo.

1. La batalla contra la tradición

Entendemos, inicialmente, por vanguardias artísticas una serie de movimientos que promovieron la instauración de inéditas maneras de entender y trabajar el arte, además de horizontes intelectuales e imaginativos nuevos en torno a lo que debíamos esperar del arte. Son propuestas originales para entender la obra y al artista, asumiendo nuevos rangos y potestades para ambos, prácticamente siempre en combate y ruptura con alguna tradición. Con esto se asienta el nuevo arte, generalmente concebido desde el inicio con unas bases teóricas concentradas en sus *manifestos*, sobre unos pilares completamente originales y sostenidos sobre la fuerza de la voluntad, una convicción casi apodíctica y la esperanza en las nuevas –y diversas– funciones del arte naciente. Se podría rastrear el origen de estos movimientos en algunos círculos de artistas afines entre sí desde el siglo XIX, pero fue a inicios del siglo XX cuando vemos emerger este espíritu con más fuerza y claridad, por ejemplo, en el dadaísmo, el cubismo, el fauvismo, el futurismo, el arte abstracto, el surrealismo, etc. En todos estos movimientos, y en sus fieles estéticas fundantes, se inaugura una normativa *ex novo* de las funciones del arte, se problematiza la misma institucionalización del arte, se replantea su esencia y la consistencia metafísica, se podría decir, de la obra de arte y se vuelve a promulgar una nueva vocación para el artista mismo.

El término *vanguardia* proviene de la nomenclatura militar. Las tropas de vanguardia son las encargadas de explorar el terreno y las primeras en entrar al combate cuerpo a cuerpo. Ellos son la avanzada, la primera línea de ataque, el progreso permanente. La vanguardia está siempre para mover los límites de los desarrollos habidos. No está hecha para preservar, conservar, proteger o mantener. Su avance es permanente. En los artistas de la primera mitad del siglo XX el término les vino bien porque se percibían explorando terrenos y formas nuevas de belleza y expresión. En este sentido, la vanguardia es todo lo contrario

de la protectora de cualquier tradición¹. Debe decir siempre la palabra nueva, debe querer lo que nunca ha sido querido, debe hacer existir lo no sido, no puede preservar tranquilamente lo heredado. En este artículo, entendemos por ‘tradición’ la herencia de modernidad que reciben las vanguardias a través del arte de los siglos pasados, sin duda, pero también la que reciben a través de diferentes aspectos de la cultura burguesa, tales como la revolución industrial, la mecanización del trabajo, la preponderancia de la ciencia, la burocratización de la vida social y del estado, el escepticismo en los fundamentos de la moral otrora claros, etc. La vanguardia no puede concebirse como las antiguas escuelas artísticas, quienes preservaban unos métodos, unas técnicas y hasta las obras cumbre de un maestro. Ya lo expresaba Marinetti en el *Primer manifiesto futurista*: “Queremos destruir los museos, las bibliotecas, las academias de todo tipo”². No pretenden el cultivo de una tradición, que es trabajo en el presente de una herencia pasada, al menos no con la moderna y burguesa con la que inmediatamente conviven. Si ha existido un trabajo sobre esta última tradición, ha sido un trabajo de reacción, más que de prolongación y coronación. Las vanguardias artísticas comparten su intención de distanciarse de lo siempre igual, de los objetos llenos de hábitos, de la belleza ajada y llena de pasado y hacer aparecer una obra como un recién nacido que nadie ha visto antes³. ¿No vemos en Klee, en la Bauhaus, en los trabajos de Scheerbart intentos de trabajar desde cero plenamente, casi como creadores de mundos nuevos y, al mismo tiempo, intentos de no dejar huellas, de no dejar herederos? “El amor por la novedad es la cruz simpática” afirma Tzara en su manifiesto dadaísta de 1918⁴. ¿No es acaso el hierro de la Bauhaus o el vidrio y concreto de los edificios contemporáneos un material sin huellas, sin rastros de pasado humano?⁵

Junto a sus propuestas innegablemente positivas y no reactivas, es imposible no considerar como parte esencial de la propuesta del dadaísmo sus dardos lanzados hacia la institucionalización del arte. Tampoco podríamos entender el cubismo sin su ruptura definitiva con la perspectiva lineal ni al surrealismo lo podríamos comprender del todo sin su oposición tajante a considerar la representación consciente como

1 Cf. D. BELL. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza: Madrid, 1992, p. 46

2 F. T. MARINETTI. “Le futurisme”, *Le Figaro*, 20 de febrero de 1909. Disponible en: <http://hipermedula.org/navegaciones/marinetti-el-manifiesto-futurista-textos-documental-y-videos/> Consultado el 8 de junio de 2020.

3 Cf. Th. ADORNO. *Teoría estética*. Akal: Madrid, 2004, p. 37.

4 T. TZARA. *Siete manifiestos dada*. Tusquets: Barcelona, 2015, p. 11.

5 Cf. W. BENJAMIN. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Taurus: Buenos Aires, 1989, p. 171.

única fuente de la creación artística. De igual manera, forma parte de la estructura del futurismo el desprecio por la vetusta herencia cultural, su hastío por la serenidad de la composición y su energético llamado a matar el 'claro de luna' y reemplazarlo por la máquina, la simultaneidad y la aceleración. En el arte abstracto vemos también un alejamiento intencionado de la tradición del arte figurativo, que sus representantes interpretan como una liberación de la *esclavitud* de la creatividad a las formas naturales. Todos estos datos nos parecen innegables muestras de que las estéticas vanguardistas se entienden a sí mismas como una separación radical de la tradición artística inmediata o, al menos, trabajan para que esa separación sea lo más profunda posible y para llevarla hasta sus últimas consecuencias.

Los militantes de la primera línea de exploración deben ser flexibles, no habituados. Su obra debe mantener la jovialidad y frescor de lo recién nacido. Por lo mismo, no se sabe mucho qué hacer con la vejez y la autoridad. La primera línea de ataque necesita soldados jóvenes. De ahí proviene la constante regresión de las vanguardias, su aspecto juvenil, energético y lúdico. Incluso con un poco de esfuerzo podríamos rastrear los movimientos más juveniles, aquellos otros más adolescentes y los derechamente infantiles. Piénsese en las semejanzas entre las propuestas dadaístas y algunas actitudes propias de la infancia⁶. Sentencia Marinetti, por su parte: "¡Cuando tengamos cuarenta años, que otros más jóvenes y videntes nos arrojen al desván como manuscritos inútiles!"⁷.

Por otro lado, los artistas de vanguardia no parten ni quieren ser emisarios de tradición alguna, ellos parten derechamente del yo, de su individualidad. Su arte es fruto de las fuentes últimas de su conciencia, de la raíz prístina de su ser original. Por lo tanto, buscan una composición total que exprese la riqueza y los tesoros no explotados de la personalidad. Frente a la masificación de las costumbres, de los pensamientos y de los objetos fabricados en serie, el artista será propiciador de un acontecimiento nuevo⁸. Si se ha de rescatar algo de la tradición, este encuentro se producirá sólo si pasa la prueba en la inmersión primigenia del yo. Así lo expresa con claridad el artista Joseph Beuys: "Se ha de restablecer un vínculo con lo espiritual, pero ya no a partir de una fuerza

6 Cf. R. POGGIOLI. *Teoría del arte de vanguardia*. UNAM: México, 2011, p. 49.

7 F T. MARINETTI. 'Le futurisme', *Le Figaro*, 20 de febrero de 1909. Rosenberg refiriéndose a los pintores del Actioning Paiting: "Su tipo no es la del pintor joven, sino más bien la del pintor renacido. El hombre puede estar sobre los cuarenta, el pintor, en cambio, tiene cerca de siete". H. ROSENBERG. *The Tradition of the New*. Da Capo Press: New York, 1994, pp. 29-30.

8 Cf. E. GOMBRICH. *La historia del arte*. Phaidon: Londres, 1997, pp. 452-453.

que provenga de la tradición, sino a partir de la propia fuerza, la de uno mismo, la del yo”⁹. Ya que la vida social y cultural que les rodea les ofrece tradiciones débiles y que dan cada vez menos certezas, ellos buscarán su certeza en el propio contenido de su conciencia.

Según Ortega y Gasset, la cercanía y admiración que sienten los artistas nuevos por el arte prehistórico o no occidental está, precisamente, basado en que este arte carece de tradición¹⁰. Está bien considerado tomar toda la riqueza de algún objeto labrado del neolítico, de los rituales de Oceanía o de la cultura precolombina, pero no se valora tanto, desde la estética vanguardista, tomar algo prestado de nuestros abuelos europeos más cercanos como los griegos. La afinidad espiritual con los primitivos se puede ver, por ejemplo, en toda la estética de Kandinsky y sus compañeros del *Jinete azul* y en algunos trabajos de Picasso, influenciados por las máscaras africanas (Cf. *Cabeza de mujer* y *Las señoritas de Aviñón* de 1907). Encontramos también esta afinidad en la búsqueda de una religiosidad con tintes paganos de Emil Nolde (Cf. *Figura y máscara*). Klee llegó a sostener que le encantaría desaprender todo lo asimilado en la escuela, ser como un recién nacido, que es otra forma de expresar el deseo de desaprender toda la cultura europea¹¹. Es notoria el ansia de otra forma de vivir más inocente en la obra de tema polinesio de Gauguin y en la inocencia aldeana y preindustrial de las pinturas de Rousseau y Chagall.

En este punto, las estéticas vanguardistas se nos presentan como herederas de las inquietudes modernas, al menos, de la modernidad que les toca experimentar en la primera mitad del siglo XX. Estos tiempos modernos no pueden reposar tranquilamente en un tiempo presente, ya que no pueden trabajar tranquilamente una tradición que les satisfaga. Si hay un rasgo que identifica a la modernidad, pese a las divergencias y contradicciones de ideas y pensamientos, es la valentía intelectual, su carácter rupturista, el radicalismo del pensamiento con el que embiste el pasado contiguo. En este entorno, se pretende que todo hombre olvide cuanto haya aprendido anteriormente, rechazando toda autoridad y desafiando el poder de la tradición¹². Ante esta incomodidad respecto al pasado, el presente se vuelve problemático¹³. Cada vez más desligado de

9 L. CIRLOT. “Rudolf Steiner: del Goetheanum a Joseph Beuys” en L. CIRLOT - L. MANONELLES (ed.). *Las vanguardias artísticas a la luz del esoterismo y la espiritualidad*. Universidad de Barcelona: Barcelona, 2014, p. 31.

10 J. ORTEGA Y GASSET. *La deshumanización del arte*. Austral: Buenos Aires, 1994, p. 78.

11 Cf. V. KANDINSKY - F. MARC. *El jinete azul*. Paidós: Barcelona, 2016, p. 12.

12 Cf. E. CASSIRER. *El mito del Estado*. FCE: México, 1968, p. 199.

13 “La imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo

las ataduras con la tradición, el presente moderno es sólo una instancia de aniquilación del mundo viejo y la transición hacia un mundo nuevo. Tal como lo ha planteado Hans Jonas describiendo esta modernidad del siglo XX y comparándola con la ebullición del mercado religioso y de sentido del siglo II y III: “No hay presente en el que morar, sólo la crisis entre el pasado y el futuro, el movimiento afilado entre los dos, balanceándose en el filo de la navaja de la decisión que empuja hacia delante”¹⁴.

Sin embargo, consideramos que, pese a la incomodidad que la vanguardia expresa por las tradiciones culturales debilitadas con las que se encuentra y por los objetos y costumbres vulgarizados y uniformados de la revolución industrial, es innegable que la audacia de las obras vanguardistas tuvo auxilio de alguna tradición y fue un trabajo compuesto con algunos padres del pasado. Lo vemos en las referencias etruscas y africanas de la obra escultórica de Modigliani (Cf. *Cabeza de mujer*); en la influencia de la gnosis y la teosofía en la obra de Kandinsky (Cf. *Algunos círculos*); en la referencia al arte clásico en la obra de Giorgio de Chirico (Cf. *Plaza de Italia* o *Canción de amor*), etc. La tradición que tenían más cerca -la tradición moderna occidental y burguesa en el arte y en la cultura- era aquella de la cual se distanciaban, en la medida en que ya no encontraban certezas sólidas en ella, por una serie de motivos que, para encontrarlos, habría que remontarse a las raíces de los siglos modernos y su dinámica interna. Sin embargo, si sus obras encierran un pensamiento que logra conmover aún, estremecer y seguir incentivando nuestra inteligencia y sentidos es porque actualizaron y cultivaron algún tipo de tradición, aunque la fueran a buscar al neolítico, a la religiosidad pagana o a los museos etnográficos. En este sentido, las vanguardias reaccionan, principalmente, a la tradición moderna en la cual han nacido, incluyendo en esta el arte, la cultura y la moral. Por lo tanto, pese a sus declaraciones, estos movimientos artísticos no pueden rechazar absolutamente toda tradición, pues incluso la buscan, pero pareciera una constante ir a buscarla más allá de este presente moderno. Cualquier tradición pareciera más apta y atractiva para nutrir su arte que aquella en la cual han nacido.

presente que no se reconozca aludido en ella”. W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca: México, 2008, p. 39

14 H. JONAS. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela: Madrid, 2003, p. 354. En relación a esto mismo, Latour dirá: “Los modernos no han sido nunca hasta ahora contemporáneos de ellos mismos”. B. LATOUR. “Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas” en AIRB. *Revista de Antropología Iberoamericana*. Noviembre-Diciembre (2005), p. 18.

En los movimientos vanguardistas, la voluntad de subversión puede ser tan radical y constante que termina siendo una norma irreversible que termina agotándola y banalizándola. Algunos autores lo han pensado así, al menos. La vanguardia ha llegado a su final, declarará Lipovetsky, “se ha estancado en la repetición y substituye la invención por la pura y simple inflación”¹⁵. La vanguardia se resquebra en su propia identidad, luego sólo cabe preguntarse ¿Respecto a qué es vanguardia la vanguardia? ¿Con respecto a qué es la avanzada si pareciera que ya nadie se queda atrás? Pareciera que, avanzado su trabajo de progresar, el estar en la primera línea del arte fuese un nuevo *lugar común* instaurado como una ley normativa implícita que todos siguen:

“El desorden se convierte en regla cuando se opone en forma deliberada y simétrica a un orden establecido [...] Cubismo y futurismo han llegado a ser hoy día *poncifs* en el arte decorativo y aplicado, en la escenografía y el moblaje. El funcionalismo arquitectónico se está convirtiendo en *clisé* en la industria edilicia [...] El Surrealismo llegó al ocaso exactamente cuando algunos de sus procedimientos obtuvieron la aprobación del sensacionalismo en el arte popular e industrial”¹⁶.

En el afán de alcanzar lo nuevo, y al vulgarizarse el deseo de novedad, la misma vanguardia se torna consumible, se torna un lugar común, se torna un tópico políticamente correcto. En estricto rigor, sostienen algunos autores, si todo es vanguardia y ya no hay ninguna tradición que salvaguardar, todo se va tornando un simple anhelo difuso de lo novedoso y un aburrimiento de lo viejo e incluso de lo que hasta ayer era nuevo¹⁷.

También es necesario decir que esta voluntad de iniciar de cero, aunque imposible de alcanzar del todo, como recién señalábamos, marcó a fuego el espíritu y los horizontes de las obras de este período. No sorprende, entonces, que muchas veces este arte muestre fuertes expresiones de nihilismo y vacío, porque es fruto de una sociedad que se percibe cada vez más como sin fundamentos o, al menos, se percibe teniendo bastante dificultad para encontrar tal fundamento¹⁸. Por ello, encierran sus esperanzas de encontrar tales certezas perdidas en lo nuevo, en lo aún no dicho, en lo aún no visto. Es innegable la cantidad

15 G. LIPOVETSKY. *La era del vacío*. Anagrama: Barcelona, 2000, p. 119.

16 R. POGGIOLI. *Teoría del arte...*, pp. 94 – 95.

17 Cf. D. BELL. *Las contradicciones culturales...*, p. 62.

18 Cf. A. VEGA. *Arte y santidad. Cuatro lecciones de estética apofática*. Universidad Pública de Navarra: Pamplona, 2005, p. 51.

de posibilidades que se abren al cortar lazos con la tradición inmediata y, de esa manera, salir de una sociedad cerrada y estática. Sin embargo, siempre va acompañado este proceso de una sensación de vaciedad y aislamiento¹⁹. Necesariamente, parecieran decirnos las obras de este período, avanzamos en una trayectoria sin descanso, un peregrinar cultural sin un hogar social al cual volver, sin un remanso de certeza conocido, sin una patria segura que nos espere con un bagaje de riqueza a cultivar²⁰. Pese a ello, es en el futuro, en el paso siguiente, en el *novum* que acontecería en la obra de arte, donde encontraríamos esa certeza que ya no parece capaz de darnos la cultura en cuya herencia se ha vivido. Las nuevas obras de arte son vistas, desde las vanguardias, como las epifanías de los nuevos horizontes vitales.

2. Vanguardia y reencantamiento

El arte de los movimientos de vanguardia jugará un rol, más o menos consciente, de re - encantador del mundo. Esto se puede rastrear desde los orígenes del arte moderno, pero en ningún lugar queda más claro que en el arte de las vanguardias y movimientos de la primera mitad del siglo XX europeo. El artista está decidido a trabajar con el misterio. Interpreta que ese desencantamiento es fruto de una ausencia de misterio, de una ausencia del elemento sagrado que hemos perdido por el exceso de influencia y poder del positivismo, el cientificismo y la tecnocracia. Necesita inyectar en el mundo moderno una ingenuidad y un misterio que aparentemente este mundo ha perdido²¹. El misterio querrá hacerse presente en cada una de sus obras, ya sea en la actitud lúdica y onírica del surrealismo, ya sea en los elementos mágicos de la pintura naif, ya sea en la actitud casi sacerdotal y profética del arte abstracto²². Este mundo social que se interpreta como cada vez más ajeno, más extraño y cada vez más sometido, no puede ser la última palabra sobre el sustrato esencial de lo real. Un mundo más humano, más propio y cordial se buscará, en diferentes expresiones artísticas, en diferentes *más allá*: la figura literaria del *otro yo*, en los viajes más allá de la conciencia, en los sueños, en la cuarta dimensión, en lo demoníaco, en la escritura automática, en lo dionisiaco, etc. Se va en persecución de instancias que puedan servir como refugio y separación de una realidad agotada²³. Breton, en el primer

19 Cf. D. BELL. *Las contradicciones culturales...*, p. 60.

20 Cf. D. BELL, *Las contradicciones culturales...*, p. 120.

21 Cf. R. POGGIOLI. *Teoría del arte...*, p. 120.

22 Cf. A. LUQUE. *Arte moderno y esoterismo. Secularización y reencantamiento en la cultura contemporánea*. Milenio: Lleida, 2002, p. 150.

23 Cf. A. LUQUE. *Arte moderno...*, p. 174.

manifiesto surrealista, se expresa con este mismo espíritu:

“¿Por qué no otorgaré al sueño lo que rehúso a veces a la realidad, es decir, ese valor de certidumbre en sí misma, que, en su oportunidad, no esté expuesto a mi repudio? ¿Por qué no he de esperar del indicio del sueño más de lo que espero de un grado de conciencia cada día más elevado? ¿No podría aplicarse también al sueño a la solución de los problemas fundamentales de la vida?”²⁴.

A partir de este desarraigo se buscará una nueva tierra firme y, en no pocas ocasiones, derechamente una evasión del presente. Algunas características del arte de este período se prefiguran desde esta insatisfacción e incomodidad: un arte informe o con un cuerpo sin resolución, una tendencia hacia lo volátil, a la desmaterialización, a la disipación de lo dramático e histórico de la vida humana, la reticencia a replicar la naturaleza, el ideal del artista como un ser separado de la vida corriente y, cuando había ocasión de hacerla, la deriva hacia una estética con una base en una ontología mística e idealista. En estas formas nuevas, dirá Worringer, encontrará el artista y todo hombre el único lugar donde descansar de la vasta confusión que le ofrece la imagen del mundo²⁵. En ninguna parte vemos reunidos tan claramente estos últimos rasgos como en la estética de los artistas abstractos, tales como Malevich, Mondrian y Kandinsky²⁶. Mircea Eliade comprende bien, a nuestro parecer, a Brancusi y su decisión de no trabajar más la escultura en un momento de su vida, como resultado de un paso a un nivel superior de conciencia, después de su célebre escalera al cielo, *Columna del infinito* de 1938, que implicaba que cualquier otra obra surgida de sus manos resultase baladí. Si el artista moderno está tan involucrado con reencantar el mundo hasta el punto de involucrarse él mismo en esta búsqueda religiosa y mística, una vez que logra esa experiencia sublime, cabe preguntarse si su afán creativo tiene más sentido o no. Si el arte es sólo un vehículo para una experiencia religiosa, esta experiencia podría alcanzarse en algún momento sin recurrir al arte. Literalmente, al subir a la experiencia mística a través de esta escalera que representa el arte, llegados arriba y a buen resguardo, podríamos muy bien tirar de esa escalera²⁷. ¿No se podrá prescindir del arte para acceder directamente a esta experiencia?

24 A. BRETON. *Manifiestos del surrealismo*. Argonauta: Buenos Aires, 2001, p. 29.

25 J. MARTÍNEZ BENITO. *Kandinsky y la abstracción. Nuevas interpretaciones*. Universidad de Salamanca: Salamanca, 2011, p. 82.

26 Cf. J. GOLDING. *Caminos a lo absoluto. Mondrian, Malévich, Kandinsky, Pollock, Newman, Rothko y Still*. FCE: México, 2003, p. 26.

27 Cf. M. ELIADE. *El vuelo mágico*. Siruela: Madrid, 2017, p. 142.

Esta última observación nos muestra cuán involucrados comienzan a estar los artistas, sobre todo de vanguardia, con un reencantamiento del mundo, que entienden casi siempre en clave religiosa, como un retorno a lo sagrado, aunque muchos de ellos no profesen religión alguna²⁸. “The conversion has been experienced in secular terms. The result has been the creation of private myths”²⁹. En este sentido, su búsqueda cada vez los acerca más a un paganismo genuino, a una religiosidad cósmica³⁰. El pintor August Macke dirá: “La forma, para nosotros, está cargada de misterio, porque es la expresión de fuerzas misteriosas. Sólo a través de ellas adivinamos fuerzas misteriosas, el ‘Dios invisible’”³¹. A través de la historia de la humanidad se puede identificar una tendencia a encontrar una explicación misteriosa mediante la utilización de mitos como un recurso concluyente a situaciones de pérdida de certeza³², “en situaciones desesperadas, el hombre recurre a medidas desesperadas [...] si la razón nos falla siempre queda la última ratio, el poder de lo misterioso y lo milagroso”³³. En la inestabilidad de los sistemas políticos y culturales, de sobremanera evidenciada en los inicios del siglo XX, resurge el misticismo como respuesta, como *ultima ratio*, como una forma de aplacar la inseguridad y la convulsión de una sociedad que ha perdido su estructura, y en la que se han derrumbado sus ideales y proyectos. En las obras de muchos de estos artistas se buscará encontrar las esencias formales y eternas que configuran todo el universo, generalmente, en configuraciones a-históricas más allá de este mundo o existentes incluso antes de la materialización de este mundo: “Un estilo plástico que no confía ya en las sugerencias de la sombra y de la luz, sino en la severa belleza de la forma contemplada en el espacio eterno y absoluto”³⁴.

Incluso las estéticas vanguardistas han elaborado esta religiosidad que apunta hacia una realidad superior que compite ontológicamente con el mundo real³⁵. Se busca voluntariamente pasar de pintar cosas a pintar ideas. Nuestro arte nuevo se repleta de paisajes interiores y

28 Cf. A. VEGA. *Zen, mística y abstracción. Ensayos sobre el nihilismo religioso*. Trotta: Madrid, 2002, p. III.

29 “La conversión ha sido experimentada en términos seculares. El resultado ha sido la creación de mitos privados”. H. ROSENBERG. *The Tradition...*, p. 31.

30 Cf. M. ELIADE. *El vuelo mágico...*, p. 128.

31 V. KANDINSKY - F. MARC. *El jinete azul...*, p. 62.

32 Aunque no es la única forma de utilizar el mito. El mito puede conjugarse muy bien como medio de expresión de la razón misma. Cf. H.G. GADAMER. *Mito y Razón*. Paidós: Barcelona, 2005, p. 22.

33 E. CASSIRER. *El mito del Estado...*, p. 330.

34 R. POGGIOLI. *Teoría del arte...*, p. 207.

35 Cf. A. LUQUE. *Arte moderno...*, p. 363.

autónomos de la naturaleza y de la historia³⁶. “Yo no pinto las cosas como las veo, sino como las pienso”, dirá Picasso³⁷. Se ha erigido no como un mero imitador de la naturaleza, sino como un creador de una realidad paralela y *sui generis*. Jelena Hahl Koch preguntará: “¿Ha habido alguna vez en la historia de la humanidad una situación comparable en la que el artista, en vez de reproducir el mundo, se sienta él mismo como demiurgo y de manera tan evidente (¿o autoritaria?) cree un mundo propio?”³⁸.

Sin embargo, mucho de este retorno a la religiosidad lleva consigo un fundamento irracionalista. No alejándose demasiado de esta especie de ideal de irracionalidad, Schönberg propondrá “perder el lenguaje del mundo para alcanzar lo incomprensible que sólo se puede ‘sentir’”³⁹. Kandinsky recomendará a sus discípulos: “Desconfíen de la lógica en el arte”⁴⁰. Tzara repetirá: “La lógica siempre es falsa”⁴¹ y Breton describirá el Surrealismo como “un vicio nuevo que, como el haschisch, pueda satisfacer a los consumidores más exigentes”⁴².

Nos preguntamos si esta exaltación de la irracionalidad no tiene su raíz en algunos aspectos irracionales de la misma cultura de la cual nacen los movimientos vanguardistas. La irracionalidad de algunos de los fines económicos y sociales del mundo moderno, ¿No serán el origen de la buena fama que empieza a adquirir la irracionalidad en muchos círculos culturales? Como sostiene Wyss: “El progreso industrial va acompañado de la difusión de las sociedades esotéricas que aspiraban a reconciliar ciencias y creencias en sentido gnóstico”⁴³. Por esta razón, algunos autores hablan derechamente de una mitología presente en el corazón del funcionamiento de los siglos modernos: “Al confundir la estética con la cábala y la modernidad con el misticismo, los simbolistas no se engañaban sobre el verdadero carácter de su época, pues justamente es esa confusión el rasgo que define una parte de la cultura moderna”⁴⁴.

Siguiendo el destino propio de su época, hay en algunos

36 Cf. J. ORTEGA Y GASSET. *La deshumanización...*, p. 73.

37 L. DE LA CASA et al. *Arte del siglo XX. De principios de siglos a la II guerra mundial*. Marketing Room: Madrid, 2009, p. 145.

38 J. MARTÍNEZ BENITO. *Kandinsky y la abstracción...*, p. 247.

39 V. KANDINSKY - F. MARC. *El jinete azul...*, p. 68.

40 V. KANDINSKY. *Escritos sobre arte y artistas*. Síntesis: Madrid, 2010, p. 224.

41 T. TZARA. *Siete manifiestos...*, p. 22.

42 A. BRETON. *Manifiestos...*, p. 56.

43 B. WYSS. *La voluntad de arte. Sobre la mentalidad moderna*. Abada: Madrid, 2010, p. 189.

44 A. LUQUE. *Arte moderno...*, p. 355. Cf. TH. ADORNO – M. HORKHEIMER. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta: Madrid, 2001, p. 74.

movimientos de vanguardia una cierta hostilidad por la ciencia (Cf. Los anti-mecanismos y las máquinas absurdas en el arte escultórico del Dadaísmo), pero, en otros casos, quieren ser confirmados por ella (Cf. La insistencia de Bretón en asociar el Surrealismo al psicoanálisis⁴⁵ o la lectura de Dalí a los nuevos descubrimientos sobre la desintegración del átomo, por ejemplo, en su *Galatea de las esferas* o su *Cruz nuclear*). Es verdad que la afinidad de algunos artistas por el esoterismo les ha hecho querer fundar sus axiomas creativos en leyes científicas, tal como propone, por ejemplo, la teosofía de Emerson, Swedenborg, Blavatsky o Steiner. Sin embargo, es una ciencia considerada superior a la ciencia positiva en la medida en que estudia realidades más altas. Además, lo que les atrae de esa ciencia, sobre todo de la física de la primera mitad del siglo XX, es su carácter asombroso, misterioso, difícil y sus sorpresas portentosas en comparación a lo que había sido la ciencia en los siglos pasados. Kandinsky recordará su impresión ante los nuevos descubrimientos de la física con las siguientes palabras:

“La desintegración del átomo equivalía, en mi alma, a la desintegración del mundo entero. De repente, los muros más gruesos se derrumbaban. Todo se volvía precario, inestable, desvaído. No me habría sorprendido ver una piedra desvanecerse en el aire y volverse invisible”⁴⁶.

Por todo lo anterior, podemos señalar que el arte de vanguardia, aunque no quiere ser mimesis de la naturaleza ni mucho menos mimesis de un arte académico y burgués y de pensamientos ya hechos, termina siendo, en cierto sentido, mimesis y reflejo de algunos procesos de deshumanización de la sociedad moderna. No siempre ofrece una imagen de una humanidad que defender, sino que reproduce, en ocasiones, la misma deshumanización que se lleva adelante en algunos aspectos de su entorno social y cultural. La sin razón de algunos elementos de la cultura moderna y burguesa es combatida muchas veces con un arte que exalta la sinrazón y la mistificación. Es un arte que conmueve nuestra inteligencia con su novedad y agudeza, nos deshabituaba de los pensamientos ya hechos de una cultura que tiende a la burocratización y a la masificación del tópico, pero tenemos dudas si será este arte la

45 Cf. J. CUEVAS. “El posicionamiento de Sigmund Freud ante el surrealismo a través de su correspondencia con André Bretón” en *Espacio, Tiempo y Forma*. VII/1 (2013), p. 277-293.

46 A. BESANCON. *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia*. Siruela: Madrid, 2003, p. 412. En el mismo sentido, se afirmará: “A principios del siglo XX, el descubrimiento de un elemento de indeterminación y relatividad en el sistema científico fue uno de los factores del auge de la abstracción irracional”. L. LIPPARD – J. CHANDLER. “La desmaterialización del arte” en R. ALONSO (Coord.). *Sistemas. Acciones y procesos*. 1965-1975. Proa: Buenos Aires, 2011, p. 108.

mejor herramienta para superar aquellos aspectos irracionales contra los cuales reacciona. No nos ofrecen los movimientos vanguardistas una imagen con la cuál contrastar ese sin sentido y esa sin razón, más bien, responde a la sinrazón habituada y masificada con una sin razón genial y conmovedora. En la extraordinaria honestidad y novedad de esta reacción ante las convenciones artísticas y culturales de la modernidad que experimentaron se encuentra la grandeza del arte de vanguardia, pero también, creemos, sus límites y el origen de su agotamiento.

Para concluir este punto, diremos que este arte con especial vocación y carácter de re - encantador del mundo, fue un proceso que se vio acentuado por las especiales condiciones de su época, pero no creemos que debamos leerlo como una gran excepción dentro del arte moderno. ¿No ha sido siempre el arte moderno, de alguna manera, una interrupción de la vida ordinaria y una instancia en que el artista nos *presta su mirada*, su contenido de conciencia para captar un aspecto no visto aún de lo real? Vemos en este período una acentuación del carácter religioso y místico, sin duda, debido a la modernidad que el artista experimenta como agotada en su capacidad de entregar certezas que entreguen significado a la vida, pero, en ningún caso, es un periodo que presente una desconexión absoluta con lo que había venido mostrando el arte moderno respecto a conmocionar el pensamiento y los sentidos.

Lo que sí afirmaríamos como propio de este periodo de los movimientos y estéticas de vanguardia es que tal búsqueda y anhelo de reencantamiento se interpretó como una superación de las capacidades de la razón predominante en la cultura moderna, la razón predominante en su ciencia, en su técnica y en sus instituciones. En este sentido, las estéticas vanguardistas apelan a nuevos sentidos, más allá de la razón, que puedan abrirse al misterio y a una divinidad con rasgos absolutos. Consideramos que el reencantamiento de las estéticas vanguardistas posee una inquietud religiosa evidente. Es una religiosidad que no se acercaría necesariamente a la mayoría de las religiosidades conocidas porque, por ejemplo, muchas veces deriva hacia un exaltado individualismo e irracionalismo y no logra dar el sentido de comunidad que, generalmente, otorgan las religiones tradicionales. Por ello, creemos que la religiosidad que logramos ver en las estéticas de vanguardia nace de una auténtica búsqueda de respuestas espirituales y trascendentes, sin duda. Sin embargo, no se puede separar tal religiosidad de su reacción a las dinámicas de la modernidad de su época y, por ello, conserva todavía las mismas contradicciones internas de esa modernidad: individualismo, búsqueda de significado vital, cuestionamiento de los proyectos de la

razón y las dificultades de generar comunidad.

3. La vanguardia y la pretensión de un acontecimiento religioso absoluto

El secularizado siglo XX ha buscado ininterrumpidamente la experiencia religiosa y el misterio por medio de su arte. En su misma ausencia de imágenes va mostrando su afinidad con una religiosidad cósmica⁴⁷. Es verdad que muchos artistas no tienen fe, pero en sus inquietudes y en sus obras está presente la apertura a lo sagrado. Según Mircea Eliade, ellos están buscando la religiosidad perdida en occidente desde los orígenes del cristianismo⁴⁸. Están abandonando la visión moderna de la naturaleza como un mero objeto natural y en cada objeto material están comenzando a observar una hierofanía y un punto de fuga de fuerzas cósmicas⁴⁹. El artista de vanguardia nos coloca ante los símbolos y trazos de una religiosidad que desconocemos, cuyo contenido es para nosotros aún difuso⁵⁰. Este arte manifiesta una divinidad que todavía no logramos comprender del todo, pero que nos llama a una religiosidad por venir, como el marco vacío de Picabia o el cuadrado negro de Malevich, cuadro que este último colgó, en su primera exposición, en una esquina y levemente inclinado hacia el observador, tal como el pueblo ruso colgaba sus santos íconos para venerarlos.

Siguiendo a Mircea Eliade, si la religiosidad es un espacio para trascender los límites del mundo, la historia y las apariencias⁵¹, el arte de los movimientos vanguardistas es religioso. Sin embargo, habría que señalar que no es la única manera de entender la religiosidad y sería necesario verificar, además, a qué tipo de religiosidad se acerca este arte en el caso de que esta hipótesis sea correcta. Tomando estos resguardos, afirmaríamos, pese a todo, que esta búsqueda de traspasar los límites del tiempo y llegar a las esencias formales del cosmos se encuentra en el arte de vanguardia como una constante⁵². Asistimos a un esfuerzo sin pausa del artista por liberarse de la *superficie* de las cosas y penetrar en la materia para develar las estructuras últimas de lo real⁵³. Sostiene Duchamp:

47 Cf. A. VEGA. *Sacrificio y creación en la pintura de Rothko*. Siruela: Madrid, 2010, p. 12.

48 Cf. M. ELIADE. *El vuelo mágico...*, pp. 128-130.

49 Cf. M. ELIADE. *El vuelo mágico...*, p. 130.

50 Cf. A. BESANCON. *La imagen prohibida...*, p. 260.

51 Cf. M. ELIADE. *El vuelo mágico...*, p. 110.

52 Cf. A. VEGA. *Arte y santidad...*, p. 55.

53 Cf. M. ELIADE. *El vuelo mágico...*, p. 129.

“Es cierto que yo hacía todo lo posible por ubicarme lo más lejos posible de la pintura física ‘agradable’ y ‘atractiva’...El dadaísmo fue una protesta extrema contra ese costado físico, material de la pintura. Se trataba de una actitud metafísica”⁵⁴.

No quiere ver las cosas como parecen verse desde un ángulo, sino que quiere mostrarlas tal cual son desde una luz eterna, no relativamente bellos sino absolutamente bellos⁵⁵. De esta manera, explorar “aquella oscuridad primordial de la que todo ha salido y ha sido creado”⁵⁶. Se busca una belleza eterna y ya no la belleza transitoria de la naturaleza, ni del espacio ni las imágenes del drama humano⁵⁷. Enfrentamos constantes destrucciones en el arte con el objetivo de recuperar un universo distinto y nuevo, puro, no corrompido por el tiempo y la historia⁵⁸. Declara el manifiesto futurista: “El tiempo y el espacio murieron ayer. Nosotros vivimos ya en el absoluto”⁵⁹. Como en algunos mitos de la religión pagana, hay también en el arte de vanguardia un deseo de aniquilar el mundo, tachando ciclos de imágenes cada cierto tiempo para que se reinicien las fuerzas creativas del cosmos (Cf. *Cuadrado negro sobre fondo blanco* o *Composición suprematista: blanco sobre fondo blanco* de Malevich)⁶⁰. “Todo movimiento de vanguardia aspira a realizar, al menos en una de sus fases, la empresa de demolición”⁶¹. El futurismo simpatizará con la guerra como un método para higienizar el mundo. Malevich aprueba “la manera en la cual, gracias a su descripción del movimiento y la velocidad, los futuristas lograron destruir ‘la totalidad de las cosas’”⁶².

En muchas obras de arte pictórico y escultórico vanguardista, lo que vemos es la instauración de un vacío. Ante la ausencia de Dios, no queda más que enfrentarlo con más ausencia, silencio y vacío, un vacío de imágenes para que acontezca su verdadera imagen, un silencio para que emerja y se pronuncie su verdadera palabra. En la ceguera de imágenes pareciera que se esperara vislumbrar lo invisible: “Mondrian

54 L. LIPPARD – J. CHANDLER. “La desmaterialización del arte” ..., p. 112.

55 Cf. R. POGGIOLI. *Teoría del arte...*, p. 190. Cf. E. GOMBRICH. *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*. Phaidon: Londres, 2002, p. 118.

56 A. VEGA. *Zen, mística...*, p. 110.

57 Cf. E. GOMBRICH. *Arte e ilusión...*, p. 118.

58 Cf. M. ELIADE. *El vuelo mágico...*, p. 130.

59 F. T. MARINETTI. ‘Le futurisme’, *Le Figaro*, 20 de febrero de 1909.

60 Cf. M. ELIADE. *El vuelo mágico...*, p. 131.

61 R. POGGIOLI. *Teoría del arte...*, p. 107.

62 J. GOLDING. *Caminos a lo absoluto...*, p. 58. Más ejemplos de este anhelo de retorno del arte al punto cero, Cf. L. LIPPARD – J. CHANDLER. “La desmaterialización del arte” ..., p. 111.

estaba tratando de descubrir cómo presentar lo universal y lo infinito en pinturas que, en sí mismas, eran tangiblemente finitas⁶³. El artista inaugura un espacio intermedio de vacío donde pueda encontrarse la nada de Dios y la nada del hombre⁶⁴.

De esta manera, es posible, a través del arte, ir acercándose hacia las verdades eternas de la religión, más allá de los límites de la apariencia. Esta búsqueda que va más allá de la carne y la historia, por ejemplo, más allá de la carne y la historia de Cristo, emparenta a las estéticas vanguardistas con las diferentes doctrinas gnósticas de todos los tiempos. Expulsar a los mercaderes del templo es interpretado como vaciar el alma de toda intención e imagen para que “el alma pueda dar nacimiento al Verbo de Dios”⁶⁵. Las sectas gnósticas cercanas al cristianismo hablarían de alcanzar al Cristo eterno y superar al Jesús de Nazareth de trayectoria temporal. Cristo se desfigura en su humanidad carnal y dramática y se transmuta para la gnosis en un Cristo eterno y atemporal, el verdadero redentor por no tener ya relación alguna con la maldad del mundo creado por el demiurgo, enemigo de Dios. La gnosis se despoja de la carne de Cristo para acceder a la verdadera sabiduría, al alcance de unos pocos, que es el medio verdadero de la salvación⁶⁶. Es una salvación obtenida por el saber de un Cristo interior y conceptual, saber al que muy pocos pueden acceder. Un saber no con los ojos del cuerpo, un camino que va desde lo visible a lo invisible: “Lo decisivo es que la imagen no toma a Dios en tanto creador, sino en su naturaleza abisal no personal, absolutamente desasida y pura: esa es la imagen de la nada que nace en el alma”⁶⁷.

Este mundo del tiempo y los sentidos es una apariencia, encierra un valor negativo que más bien nos separa de una real experiencia religiosa. Toda experiencia religiosa gnóstica, y buena parte de la estética religiosa de vanguardia, debe romper el velo de Maya de estas apariencias para realmente acceder a lo sagrado⁶⁸. De Paul Klee escuchamos una afirmación que sería extraño haber escuchado en pintores de siglos anteriores al suyo: “La naturaleza vuelve a aburrirme”⁶⁹. En Múnich, en un taller donde aprende pintura, el joven Kandinsky se asquea del

63 J. GOLDING. *Caminos a lo absoluto...*, p. 36.

64 Cf. A. VEGA. *Arte y santidad...*, p. 123.

65 A. VEGA. *Arte y santidad...*, p. 104.

66 Cf. F. CULDAUT. *El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*. Akal: Madrid, 1996, p. 52.

67 A. VEGA. *Arte y santidad...*, p. 130.

68 Cf. F. CULDAUT. *El nacimiento del cristianismo...*, p. 46.

69 A. BESANCON. *La imagen prohibida...*, p. 393.

desnudo que debe pintar: “En muchas posiciones, las líneas de algunos cuerpos me resultan repelentes”⁷⁰. En muchos artistas alrededor de Franz Marc y el Jinete azul se percibe ese rechazo a la naturaleza, a favor de una sobrenaturaleza, un rechazo gnóstico del mundo. Marc afirma: “La naturaleza es horrible y nefasta, una amarga cárcel del espíritu”⁷¹.

La abstracción en este tipo de arte tiene su origen en el rechazo de los excesos voluntaristas de la sociedad de la que se es parte y que se extrapola a un rechazo de toda la realidad: “El impulso de la abstracción nace del rechazo al propio ser creado”⁷². Se rechaza al demiurgo malvado creador de este mundo y estas apariencias, y se va tras el *Deus absconditus*. Intencionadamente alejan su vista del drama humano, de la especial historicidad de todo contenido humano, con el objetivo de acercarse a una supra-realidad: “En su fuga de lo humano no le importa tanto el término *ad quem*, la fauna heteróclita a la que llega, como el término a quo, el aspecto humano que destruye”⁷³.

El artista se presenta como modelo de espiritualidad y como puente hacia una nueva época de gran espiritualidad. De alguna manera es el anunciador de esta nueva época, su legislador, profeta y sacerdote⁷⁴. Si bien la vanguardia encierra unos contenidos que sólo unos pocos pueden comprender y, diríamos, está pensada para una pequeña elite⁷⁵, tiene como objetivo anunciar un contenido que, si bien ahora llega sólo a unos pocos iniciados, es el contenido que regirá a todo el pueblo del mañana. Este arte, por ello, busca impactar, conmover, sacudir, convertir las conciencias hacia una disponibilidad y apertura nueva, “como en una conversión religiosa”⁷⁶. Más que una obra es un acto de provocación y conmoción del pensamiento⁷⁷. Por lo mismo, en el *Jinete azul* se compara al *Juan Bautista* de El Greco con la Torre Eiffel vanguardista de Delaunay (*Campos de Marte: la torre roja*)⁷⁸. El arte de vanguardia, ya sea en la pintura como en la arquitectura, es el anunciador de nuevos y mejores tiempos en cuanto más espirituales. Así como Juan Bautista anunció la llegada del

70 A. BESANCON. *La imagen prohibida...*, p. 412.

71 B. WYSS. *La voluntad de arte...*, p. 210.

72 A. VEGA. *Zen, mística...*, p. 108.

73 J. ORTEGA Y GASSET. *La deshumanización...*, p. 61.

74 Cf. V. KANDINSKY. *De lo espiritual en el arte*. Paidós: Barcelona, 2010, p. 104.

75 Cf. J. ORTEGA Y GASSET. *La deshumanización...*, p. 47. Cf. B. WYSS. *La voluntad de arte...*, p. 191.

76 D. BELL, *Las contradicciones culturales...*, p. 56.

77 “El acto de provocación mismo ocupa el puesto de la obra”. P. BÜRGER. *Teoría de la vanguardia*. Península: Barcelona, 2000, p. 113.

78 V. KANDINSKY - F. MARC. *El jinete azul...*, pp. 74-75.

Hijo de Dios, la arquitectura y el arte de vanguardia anuncian la era del Espíritu, una tercera era definitiva de hombres espirituales. Su relación con la historia y el mundo se limita a la elaboración de un proyectado futuro más espiritual y menos materialista. Esta proyección permanente hacia un futuro convierte al artista en un verdadero profeta y anunciador de nuevos tiempos como podemos apreciarlo en Kandinsky, Schönberg, Mondrian, por ejemplo, que nos traen la buena nueva de la ‘época de la gran espiritualidad’⁷⁹ (Cf. *Evolución*, Mondrian 1911). El arte es un medio “para la práctica meditativa hacia ese futuro que haría redundantes sus propios artefactos”⁸⁰.

Esto explica la especial vocación y tarea que el artista de vanguardia verá en su labor, que no será un simple oficio entre otros, ya que el artista estará especialmente implicado en su obra y en su elaboración encontrará sentido toda su existencia. Es el vehículo no sólo para crear, sino para trascender los estrechos límites de la naturaleza y relatarnos lo que hay más allá de ella⁸¹: “When a tube of paint is squeezed by the Absolute, the result can only be a Success”⁸². Más que un artista es un testigo⁸³: da testimonio de una forma de vida, de una búsqueda de los aspectos superiores de la realidad. Charles Morice escribió: “Todo verdadero poeta es por instinto un iniciado”⁸⁴. En algunos casos es un teúrgo que no se limita a representar lo divino, sino que lo crea, lo manipula y lo manifiesta⁸⁵. Al igual que la función de los antiguos chamanes, va en viaje a lo sobrenatural para traernos un poco de esa experiencia transfigurada en obra de arte⁸⁶. El testimonio y este viaje interior es lo fundamental. Incluso podríamos decir que la obra es sólo un medio para que suceda un acontecimiento, una revelación. Emil Nolde dirá: “Mis grabados no

79 Cf. V. KANDINSKY. *De lo espiritual...*, p. 108. De acuerdo con Düchting, Kandinsky y parte importante del grupo que elaboró *El jinete azul* estudiaban y discutían las doctrinas de Joaquín de Fiore, principalmente, la obra ‘La tercera revelación’. H. DÜCHTING. *Wassily Kandinsky. Una revolución pictórica*. Taschen: Madrid, 1996, p. 46.

80 B. WYSS. *La voluntad de arte...*, p. 81.

81 Cf. D. BELL, *Las contradicciones culturales...*, p. 50.

82 “Cuando un tubo de pintura es exprimido por el Absoluto, el resultado sólo puede ser un éxito”. H. ROSENBERG. *The Tradition...*, p. 34.

83 Cf. J. L. NANCY. *El arte hoy*. Prometeo: Buenos Aires, 2014, p. 28. “Estos artistas están mucho más ‘adentro’ de sus obras que otros”. L. LIPPARD – J. CHANDLER. “La desmaterialización del arte” ..., p. 115.

84 A. LUQUE. *Arte moderno...*, p. 91.

85 Cf. A. BESANCON. *La imagen prohibida...*, p. 388.

86 Cf. A. VEGA. *Zen, mística...*, p. 57. Clifford ha sostenido que el Surrealismo ha reemplazado al artista creativo por: “El genio-shamán que descubre realidades más profundas en el dominio psíquico de los sueños, los mitos, las alucinaciones, la escritura automática”. J. CLIFFORD. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa: Barcelona, 2001, 180-181.

están contruidos mentalmente; surgen”⁸⁷. El cuadro no es una cosa, sino un acto⁸⁸.

“The canvas began to appear [...] as an arena in which to act -rather than as a space in which to reproduce, re-design, analyze or ‘express’ an object, actual or imagined. What was to go on the canvas was not a picture but an event”⁸⁹.

El lienzo es el campo de acción de un ‘Alguien’ que tal vez no sea el mismo pintor, mero puente del Absoluto. Más que actuar en el lienzo, son actuados y arrojados sobre él. Se rompe con todo objeto y queda el acto revelador, casi litúrgico, casi la epifanía de un ‘momento sin tiempo’:

“Toda la sucesión contemporánea de formas parece organizada por el acontecimiento, como si impresionismo, simbolismo, expresionismo, cubismo y todos los ‘ismos’ fueran arrastrados cada vez más de prisa, a su pesar, hacia ese punto de ruptura, hacia una catarata sin fondo”⁹⁰.

El valor del arte pasa de la obra al artista, pareciera que la verdadera obra es el artista mismo y su testimonio. Lo que se revela en el lienzo es la profundidad y abismo de su propia conciencia. Cada obra es el acontecimiento y el acto de viajar hacia el fondo de su ser auténtico. Es un acontecimiento más espiritual y privado que un acontecimiento histórico. Es un arte que pone un énfasis muy fuerte y casi exclusivo en lo conceptual y en el cual el objeto artístico, en su consistencia física, puede empezar a resultar casi obsoleto⁹¹. No importa tanto el resultado como el proceso, el viaje, la búsqueda, la experimentación que, como un viejo alquimista, se utiliza para producir el misterio, el portento⁹². Duchamp con su *ready-made* se reviste de las antiguas capacidades de un alquimista para tomar un objeto ordinario y elevarlo a la categoría de obra de arte y origen de múltiples significaciones⁹³. Es imposible no

87 J. BRIHUEGA. “Las vanguardias artísticas: teorías y estrategias” en V. BOZAL (ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas II*. La balsa de Medusa: Madrid, 2010, p. 235.

88 Cf. D. BELL. *Las contradicciones culturales...*, p. 125.

89 “El lienzo comenzó a aparecer...como una arena en la cual actuar -más que un espacio en el cual reproducir, re-diseñar, analizar o ‘expresar’ un objeto, actual o imaginario. Lo que iba a ocurrir en el lienzo no era ya una pintura, sino un evento”. H. ROSENBERG. *The Tradition...*, p. 25.

90 A. BESANCON. *La imagen prohibida...*, p. 464.

91 L. LIPPARD – J. CHANDLER. “La desmaterialización del arte” ..., p. 107.

92 Cf. D. BELL. *Las contradicciones culturales...*, p. 56.

93 Cf. I. GÓMEZ. *Geometría y esoterismo. El edificio del Goetheanum*. Diseño: Buenos Aires, 2015, p. 98.

asociar los diversos *happening* y *performances* del arte contemporáneo, que iniciaron las vanguardias, con actos litúrgicos que quisiesen romper con un tiempo sagrado el monótono avance del tiempo ordinario del trabajo y las tareas cotidianas (Cf. La fotografía de Hugo Ball de 1916 como *Obispo cubista*).

Una de las grandezas del arte y estética vanguardistas es haber pensado el arte no ya desde el sustancialismo, sino desde la noción de acontecimiento, pensando la obra de arte como el acaecer de una novedad no prevista ni predecible, como el evento de lo no pensado, de lo no visto, de lo no dicho aún. No obstante, el acontecimiento vanguardista, pese a ser el acontecimiento una categoría estrictamente temporal, es interpretado como un advenir de lo *trans-temporal* y absoluto. Es un acontecimiento, paradójicamente, más allá de la historia o que, mejor dicho, abre una brecha en la historia para que ingrese lo eterno en lo temporal, lo absoluto en lo relativo. Es innegable que su nueva propuesta saca al arte de la trayectoria de la creación de meros objetos *sustancializados*, ya hechos y acabados, y coloca a la obra de arte en el camino al menos, de un pensamiento y un evento en movimiento, no lineal, sino haciéndose y reiniciándose de manera constante.

Conclusiones:

I.- Las estéticas de los movimientos vanguardistas tienen como una de sus principales motivaciones un *pathos de distanciamiento* respecto a lo que podríamos llamar tradición moderna. Sin negar sus caracteres propositivos y originales, las estéticas de vanguardia mantienen una dosis fuerte de reacción frente a la herencia de modernidad que experimentan. Este distanciamiento de la cultura moderna es, principalmente, distanciamiento del positivismo, de la debilidad de la religiosidad tradicional para dar significado, de la burocratización y tecnificación del trabajo, de la voluntad de domino industrial y de la sistematización del pensamiento, entre otros aspectos. Incluso en el futurismo, donde pareciese que encontramos una exaltación del progreso industrial y técnico, se aspira a una nueva era, donde máquinas, velocidad e industrialización generen una nueva forma de vida que vaya dejando atrás la anterior. Consideramos que el futurismo es también un tipo de alejamiento de la tradición vía aceleración hasta las últimas consecuencias de la sociedad técnica, industrial y capitalista. Sostiene el manifiesto: “¡Nos encontramos sobre el promontorio más elevado de los

siglos! ¿Por qué deberíamos cuidarnos las espaldas?”⁹⁴.

Aunque no explica la totalidad de la existencia de las estéticas de estos movimientos, creemos que la explica en parte el hecho de que se mueven dentro de un gran *malestar de la cultura*, en la medida en que no se sienten cómodas con su tradición anterior, no la reconocen como su progenitora legítima y, desde esta orfandad, plantean muchas de sus creaciones como búsquedas de un nuevo fundamento. El rechazo de sus padres más cercanos, es decir, la tradición y cultura occidental moderna, motiva a estas estéticas a buscar alguna herencia y una tradición sobre la cual trabajar. Por esta razón, su búsqueda los lleva a explorar y cultivar tradiciones más distantes, pero percibidas como más significativas, como los gnosticismos en sus variadas facetas, algunos elementos del misticismo, las formas del arte y artesanía primitivos, los objetos rituales de la cultura africana, etc. En toda la búsqueda de las estéticas de vanguardia se manifiesta ese rechazo a su tradición más cercana, pero también un fuerte anhelo de fundamento, un anhelo de patrimonio al cual cultivar. Cuando esta búsqueda fracasa, se enaltece el individuo como único fundamento, como una especie de causa sui, originador de nuevos mundos y de un reinicio *ex novo*.

2.- En las estéticas de los movimientos de vanguardia hay una nueva actitud hacia la naturaleza, la que ya no se observa con la benevolencia de una fuente inspiradora de formas, figuras y vida, sino como un velo que debe ser traspasado para alcanzar las formas directrices y paradigmáticas que la determinan. Creemos ver en muchas de estas estéticas la búsqueda del fundamento de lo real y, por ello mismo, una despreocupación -que a veces se tradujo en franco desprecio- por la naturaleza fundamentada. Lo que les interesó fue el arquetipo divino que podría estar tras la naturaleza. En muchas de estas estéticas prima el tachar, superar, desfigurar, silenciar las formas y figuras originadas de la naturaleza. Se observa en ellas, también, una artística destrucción del mundo para que emerja con novedad y nuevos bríos una nueva creación -la obra de arte de vanguardia- bautizada con las aguas y las manos del fundamento divino olvidado y oculto tras la naturaleza. Como decíamos en el punto anterior, ante una tradición (y dentro de ella las religiones tradicionales) que ya no satisface y no da sentido de comunión, se avanza hacia una búsqueda individual de una religiosidad, en busca de un *Deus absconditus* hiper-trascendente que logre reencantar un mundo que ha perdido su luz y significación, en cuanto manipulado

94 F. T. MARINETTI. 'Le futurisme', *Le Figaro*, 20 de febrero de 1909.

y prostituido por el positivismo, la tecnificación, la burocratización de la sociedad, etc. Nos atreveríamos a decir que son estéticas huérfanas de un Padre celestial y terrenal, sin el patrimonio de una herencia que trabajar y que, por ello, buscan en su reemplazo categorías que logren superar e ir siempre más allá de la gramática de la naturaleza, del tiempo, la historia y la carne con el objetivo de buscar una nueva patria de luz. Ante una tierra inhóspita buscarán una patria eterna, alejada de estas tierras finitas y sin encanto, abandonadas por todos los dioses. Por esta razón, su divinidad será afásica, impersonal, eterna, infinita y llena de misterio. Se responde a la pregunta por el sentido trascendente del mundo, pero se responde con una divinidad con la cual ya no se puede establecer alianzas y sociedad, que más bien exalta el viaje individual del artista que la constitución de una civilidad temporal. En este punto, ya podríamos responder que existe, efectivamente, una relación entre la noción que las estéticas de vanguardias tienen de tradición y su acercamiento, en algunos casos, a expresar en clave religiosa algunas de sus obras de arte. Esta clave religiosa se acerca a los parámetros de la *gnosis*⁹⁵ por su noción de divinidad hiper-trascendente, por su intento de superación de la naturaleza y la historia, por su convencimiento de que algunos iniciados (los artistas vanguardistas mismos) tienen acceso a este *eón-pleroma* más allá del entendimiento ordinario de los saberes temporales⁹⁶. Ahora bien, al entregar al arte esta tarea de búsqueda de sentido trascendente y de significado vital, las estéticas vanguardistas dejan abierta la puerta para que, en algún un momento, se prescinda de la obra artística (quedando con el estatus de simple medio para la vía religiosa) y se vaya en dirección de la experiencia religiosa misma. Estas estéticas y sus frutos dejan planteada la pregunta para las generaciones futuras de artistas sobre la posibilidad de la ‘muerte’ del arte en cuanto obra-cosa y la transformación de la obra en acontecimiento y testimonio.

3.- Se debe valorar a las estéticas de las vanguardias la promoción de figuras nuevas, de formas, colores y percepciones originales que lograrán conmover siempre el pensamiento. No podemos negar el carácter positivo y original de su propuesta en cuanto han pensado el arte y

95 El congreso de Mesina en 1966 zanjó, en gran medida, aunque no totalmente, el debate terminológico llamando ‘gnosticismo’ a las corrientes religiosas surgidas del hervidero de ofertas de sentido del siglo II y III de nuestra era, y dejando el término ‘gnosis’ para cualquier doctrina que surgiera en otro momento de la historia y que tuviera como elementos centrales la idea de un Dios super trascendente, la superación de la naturaleza y la historia, y la salvación por medio del conocimiento de una elite de individuos bien señalados. Cf. C. MARKSCHIES. *La Gnosis*. Herder: Barcelona, 2002, p. 33. Cf. F. GARCÍA BAZÁN. *Gnosis: La esencia del dualismo gnóstico*. Castañeda: Buenos Aires, 1978, p. 31.

96 Cf. C. MARKSCHIES. *La Gnosis...*, p. 37 – 38. Cf. F. CULDAUT. *El nacimiento del cristianismo...*, p. 7 - 8.

lo han hecho crecer, casi explosivamente, como en pocos momentos de la historia. Como decía Péguy, un verdadero pensamiento no es el que establece una verdad definitiva, sino que es aquel que produce una conmoción, un estremecimiento⁹⁷. Las estéticas vanguardistas y sus obras han producido esta conmoción y la siguen produciendo, sin duda. En primerísimo lugar, hay que valorizar el que hayan pensado la obra de arte como un acontecimiento, como un evento no previsible ni deducible de elementos anteriores. Con esto abre un terreno fértil para pensar el arte desde nuevas lógicas, diríamos, *no sustancialistas*. Afirmado esto, hay que señalar que mucha de esta originalidad que resaltábamos se agota, en ocasiones, precisamente, en la medida en que trabaja en base a la reacción de una tradición anterior. La reacción queda atada y fijada a aquello en base a lo que reacciona. En este sentido, su justo juicio crítico de la modernidad se va limitando, acortando e inevitablemente va replicando, no ya la naturaleza, no ya el arte anterior, pero sí algunos aspectos de la cultura moderna de la que pretendía alejarse. Es verdad que en muchas ocasiones es un grito de protesta, pero un grito no alcanza a ser todavía un juicio y una comprensión completa. Esa rebeldía termina moviéndose en los mismos parámetros de la modernidad por la cual protesta. El afán de novedades en el arte se conjuga demasiado bien con la exigencia de novedad en los productos de consumo. Su tendencia a lo abstracto se armoniza bastante con la vaciedad y abstracción de muchas relaciones humanas en una sociedad burocratizada. Su simpatía por el irracionalismo no se aleja demasiado de un sistema fundado en un uso irrazonable de la razón, reducida a un dominio y un cálculo desligados de fines humanizadores. Su rechazo a la tradición continúa el desapego y desprecio que el desarrollismo impone a cualquier forma de tradición con la excusa del progreso permanente. Si se puede arrasar una cultura entera con la retroexcavadora moderna y denominarlo *progreso continuo*, por qué no se podrá llamar *arte* a la exposición de un urinario en un museo, tal como lo hizo Duchamp (Cf. La fuente de 1917). No negamos que la estética de los movimientos de vanguardia no tenga un juicio crítico y razonable sobre la cultura que hereda, sino que su *pathos de distanciamiento* termina replicando muchos aspectos que critica y haciendo que esta crítica se agote muy pronto en su contenido. Las estéticas de los movimientos de vanguardia todavía quedan atadas a aquello que rechazan y no ofrecen una solución cívica a los problemas que, con justa razón, describen y que quisieran superar. Por ello, en política tienden a lo utópico y en religiosidad buscan un *más allá* que desemboca en el más adentro gnóstico de una introspección que

97 CH. PÉGUY. *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana*. Emecé: Buenos Aires, 1946, p. 336.

exacerba la individualidad del artista.

Esto no quiere decir que sea inútil todo el legado del arte y estéticas de vanguardia. Observar este tipo de arte es como hundirse en los ríos subterráneos que vivifican toda la actividad de estos ajetreados siglos. Es una oportunidad perfecta para conocer las aspiraciones e inquietudes últimas de este período y sus más altas convicciones, por ello mismo, es una manifestación, traducida en belleza, sensibilidad, astucia y genialidad, de la fuerza de intenciones que ha movilizó a la modernidad. Sin embargo, el arte de vanguardia es menos capaz de rebatir la irracionalidad de algunos aspectos de la vida moderna que de simplemente replicarlos, reaccionar ante ellos manteniéndose atado a su trayectoria, y darles una expresión hiperbólica y conmovedora a los sentidos y a la inteligencia. En este sentido, es más útil para el diagnóstico y develamiento de las contradicciones del momento moderno que les tocó experimentar que para su superación.

4.- Nos atrevemos a concluir, gracias a todo lo revisado anteriormente en torno a las vanguardias, que este sujeto deseoso de religiosidad, incómodo con un presente todavía sometido a la razón instrumental y proyectado hacia una nueva era en base a una reacción de su modernidad que no siente como verdadera herencia, no encontrará satisfacción mientras no trabaje una real tradición, no para mantenerla intacta y momificarla, sino para actualizarla y rejuvenecerla en el presente. Difícilmente podrá entenderse a sí mismo y establecer relaciones auténticas si no es trabajando en común una tradición con otro y no contra otros⁹⁸. De otra manera, siempre permanecerá el malestar con la cultura que experimenta. No hay presente, ni originalidad, ni novedad plena sin este trabajo con la memoria, el trabajo de hacer presente y nueva una determinada herencia, manteniendo el mismo espíritu, creemos, que inspiraba a Pavese al decir: “Lo asombroso verdadero está hecho de memoria, no de novedades”⁹⁹. Más que rechazar toda tradición por el hecho de serlo, consideramos que se deduce de todo lo anteriormente estudiado que la única forma de un acontecer nuevo, original y personal de nuestra historia es entenderla como un trabajo, con beneficio de inventario, en base a los mejores frutos de la modernidad de la que somos herederos¹⁰⁰, un trabajo colaborativo, deliberado, solidario y con beneficios universales, sin exclusiones. Sólo así habría identidad, sentido

98 CH. PÉGUY. *El frente está en todas partes*. Nuevo inicio: Granada, 2014, p. 70.

99 C. PAVESE. *El oficio de vivir*. Seix Barral: Barcelona, 1993, p. 235.

100 Cf. B. LATOUR. “Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas” ..., 19-20.

y arraigo en una patria cultural.

Por ello mismo, el arte podría encontrar nuevos espacios de creación en la medida en que se entienda menos como un arte de perspectiva individual, de sistematización personal, de testimonio subjetivo y de búsqueda de una originalidad a ultranza, y más como un arte que es trabajo com-puesto, trabajo de una herencia moderna común, que es trabajo enriquecedor de un pensamiento que es también compuesto y colaborativo.



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

LA TEOLOGÍA COMO
PEDAGOGÍA DEL ACOMPAÑAMIENTO
UNA REFLEXIÓN DESDE EL TRABAJO EDUCATIVO
EN EL CONTEXTO DE PANDEMIA

THEOLOGY AS A PEDAGOGY OF ACCOMPANIMENT
A REFLECTION FROM EDUCATIONAL WORK IN THE CONTEXT
OF A PANDEMIC

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE*
Mg. en Teología Fundamental
Pontificia Universidad Católica de Chile

Artículo recibido el 14 de enero de 2021; aceptado el 07 de julio de 2021.

**jpespinosa@uc.cl*

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

Cómo citar este artículo:

ESPINOSA, J.P. “La teología como pedagogía del acompañamiento. Una reflexión desde el trabajo educativo en el contexto de pandemia” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 19 JULIO 2021, pp 55-76 <https://doi.org/10.29035/pyr.19.55>

RESUMEN

La situación de la pandemia nos ha propuesto el desafío de realizar nuestro quehacer académico-pedagógico desde una modalidad online. La distancia física con nuestros estudiantes se ha transformado en una oportunidad para imaginar una teología que, desde su disciplina y cuerpo epistémico, se ubique como un modelo de lo que hemos denominado una *pedagogía del acompañamiento*. La importancia del cuidado del otro, del autocuidado, de la entrega de reflexiones en el campo de la espiritualidad, de lo humano, de cómo aprender a sobrellevar este desafiante tiempo y de pensar qué lugar ocupa Dios y su presencia en este contexto, están en la base de lo que se busca ofrecer en este trabajo. El objetivo del presente trabajo es ofrecer una reflexión en torno a qué ha significado la educación teológica online, la cual no solo ha entregado categorías de dicha área, sino que ha buscado ser espacio de acompañamiento, diálogo y contención entre los participantes. Desde aquí, en definitiva, quisiera pensar el cómo de la acción de Dios en este tiempo que se puede dejar leer en las preguntas y experiencias de los participantes de las clases.

Palabras claves: acompañamiento / discernimiento / pedagogía / pandemia / vida

ABSTRACT

The situation of the pandemic has proposed us the challenge of carrying out our academic-pedagogical work from an online mode. The physical distance with our students has become an opportunity to imagine a theology that, from its discipline and epistemic body, is located as a model of what we have called a pedagogy of accompaniment. The importance of caring for the other, of self-care, of giving reflections in the field of spirituality, of the human, of how to learn to cope with this challenging time and of thinking about what place God occupies and his presence in this context, are in the basis of what you want to offer in this job. The objective of this paper is to offer a reflection on what online theological education has meant, which has not only provided categories of this area, but has also sought to be a space for accompaniment, dialogue and contention among the participants. From here, in short, I would like to think about the how of God's action in this time that can be read in the questions and experiences of the class participants.

Keywords: accompaniment / discernment / pedagogy / pandemic / life

I. Introducción y propósito del presente desarrollo

Lo que busco proponer en este desarrollo es pensar el vínculo entre pedagogía y teología a partir del concepto y experiencia del acompañamiento. El tiempo de la pandemia ha significado para cada uno de nosotros un aprender a resignificar las distancias con nuestros estudiantes, con los demás profesores de nuestras Facultades e Institutos, con nuestras familias y amigos. La distancia y la ausencia física, como experiencias fundamentales de la pandemia, son elementos que requieren una suerte de pensamiento a *largo plazo*. La pedagogía y la teología, en su vínculo entrañable que, personalmente, he aprendido a reconocer, valorar y proponer, deben imaginar cómo vivir, pensar y celebrar en medio de la pandemia, reconocer cuáles son sus alcances, pensar cuáles son sus oportunidades, crisis y contrariedades. Y, a su vez, ayudar a pensar e imaginar cómo será el tiempo de la post-pandemia y, de esa manera, recuperar aquellos elementos que caracterizan sus reflexiones en cuanto expresiones de un anhelo más profundo.

Dicho anhelo, quisiera comprenderlo, junto con Viktor Frankl, desde el concepto de la autotranscendencia que busca la voluntad del sentido. El psiquiatra de Viena define el concepto de autotranscendencia indicando que en el hombre y la mujer existe un nivel más alto que la mera respuesta a estímulos, a la satisfacción de deseos o al cumplimiento de tareas. Eso, para Frankl, representa una voluntad de sentido más allá de lo contingente, una mirada a *largo plazo*. Es ahí donde surge el concepto de la autotranscendencia. En palabras de Frankl:

“la existencia dependía de la “autotranscendencia” (...) así llegué a comprender que el primordial hecho antropológico humano es estar siempre dirigido o apuntado hacia algo o alguien distinto de uno mismo: hacia un sentido que cumplir u otro ser humano que encontrar, una causa a la cual servir o una persona a la cual amar. Tan sólo en la medida en que alguien vive esa autotranscendencia de la existencia humana, es auténticamente humano o deviene auténticamente él mismo”¹.

Para Francesc Torralba, la autotranscendencia de Frankl está íntimamente vinculada con la experiencia de la espiritualidad, pero entendiendo por ella la adscripción a una determinada confesión religiosa, sino que tiene que ver con el desarrollo de las capacidades

¹ V. FRANKL. *Psicoterapia y humanismo ¿tiene un sentido a la vida?* FCE: México, 2014, p.36.

sutiles que están presentes dentro de cada vida. Para Torralba, “la autotranscendencia es una capacidad singular en el ser humano, que le lleva a superar barreras y adentrarse en terrenos desconocidos, a superarse indefinidamente a sí mismo, a buscar lo que se esconde más allá de los límites de su conocimiento”². Somos capaces de autotranscendencia en cuanto somos capaces de salir de nosotros mismos, de estar en vínculo con realidades diversas a lo que cada uno de nosotros es y a experimentar la audacia de reconocer que nuestros marcos interpretativos se enriquecen en el encuentro con la diversidad.

Por lo tanto, si la autotranscendencia sugiere la capacidad de salir de nosotros mismos para ir al encuentro de una realidad otra (sentido que cumplir, encuentro interpersonal, causa por la cual el ser humano se compromete), pienso que tanto la pedagogía como la teología representan espacios de autotranscendencia y de acompañamiento, cuestión que es posible incluso comprender desde la etimología de ambas palabras. *Pedagogía* significa el arte de llevar o acompañar (*agó*) a los niños (*paideia*) (*παιδαγωγός*) (*paidagōgos*). Hace referencia al tutor o al que cuida a los niños. *Teología*, por su parte, indica una reflexión, un logos, un sentido (en términos de Frankl, por ejemplo) sobre Dios en cuanto otro y, a su vez, sobre la reflexión sistemática sobre la experiencia creyente en ese mismo Dios revelado en Jesucristo (Cf. Jn 1,14; Heb 1,1-2). En ambos casos, las reflexiones articulan una propuesta *centradamente descentrada*, es decir, el sujeto y/o la realidad a la que hacen referencia está más allá del sujeto que la enuncia o la practica. En clave cristiana, quisiera comprender cómo aquel Dios del cual tratamos de balbucear una palabra, un sentido, se puede reconocer en las preguntas, en las vivencias y en las búsquedas de nuestros estudiantes. Por ello, es que pienso que la teología debería constituir una pedagogía del acompañamiento. Para acercarme a estas intuiciones, el recorrido planteado tendrá los tres siguientes momentos:

En una primera parte, pensaré el *arte* del acompañamiento, que es el concepto central de nuestra propuesta. Entenderé el acompañamiento desde su dimensión de concepto bi/faz, es decir, me acercaré a él desde lo pedagógico/espiritual; educativo/teológico; teórico/pastoral. Pienso, con ello que lo polisémico del concepto nos permite ampliar su profundo significado. En segundo lugar, quisiera recuperar algunas formas en las que he ido viviendo este tiempo de educación teológica online o a la distancia y cómo ella ha trabajado no sólo lo teórico de nuestras disciplinas, sino que ha sido un espacio de compañía

2 F. TORRALBA. *Inteligencia espiritual*, Plataforma Editorial: Barcelona, 2019, p.45.

entre los participantes. Finalmente, quisiera proponer un concepto: *anástasisgogía*, es decir, proponer la idea en torno a qué podría significar una pedagogía de la Anástasis, del poner(nos) de pie, una educación teológica que tenga a la Resurrección de Jesús como modelo y sentido de las prácticas humanas presentes. Quizás, la Resurrección de Jesús puede representar un concepto interesante para pensar el cómo de nuestro acompañamiento en este desafiante tiempo que vivimos.

2. El arte del acompañamiento: compartir la vida con otros

2.1 Etimología del *acompañamiento* y la importancia de lo nutritivo en la pedagogía

Carlos Puerta Gil en su artículo “El acompañamiento educativo como estrategia de cercanía impulsadora del aprendizaje del estudiante”, indica – haciéndose eco de Gómez de Silva – que el concepto acompañamiento se deriva del latín *companio* y significa “quien come pan con otro”; en la actualidad, según el mismo autor, tiene un sentido de ir con u ocurrir con”³. Y, más adelante señala:

“el acompañamiento, por tanto, es una acción educativa intencionada que se fundamenta en la cercanía, en la disposición para afectar y dejarse afectar por el otro, teniendo como horizonte primordial la potencialización de sus capacidades, de tal manera que este siga configurando y moldeando sus sueños y esperanzas”⁴.

Lo interesante de la definición de Puerta Gil es que ubica al acompañamiento como un proceso complejo en el cual convergen emociones (dejarse afectar por otro), la idea de un proyecto común (potenciar las capacidades de otro), incluso la idea de subsistencia material y vida (compartir el pan con otro). Acompañar, por lo tanto, es permitir que la otra persona, aquella con la cual comparto un camino de crecimiento, viva y viva bien. La lógica del bienestar está en la base del acompañamiento. Incluso, esta experiencia podría traducirse también a partir de lo que autores como Patricio Alarcón Carvacho presentan como una pedagogía de carácter nutritivo y muy enfocada en el sentido de dar vida a los que componen el entramado específico de lo pedagógico. Es interesante la evocación de la *nutrición* aplicada específicamente al sentido del arte pedagógico. Alarcón Carvacho incluso llega a identificar

3 C. PUERTA GIL, “El acompañamiento educativo como estrategia de cercanía impulsadora del aprendizaje del estudiante” en *Revista Virtual* 49, Septiembre-Diciembre (2016), pp. 2-6, 3.

4 Carlos Puerta Gil, “El acompañamiento educativo”, p.4.

la importancia de contar con lo que él denomina los “profesores nutricios”⁵, los cuales poseen las características de fortalecer las identidades de los interactuantes tanto como la propia, fortalecimiento que, a juicio de Alarcón, debe realizarse en todas las dimensiones de la existencia personal.

Lo nutritivo, las prácticas del bienestar y las lógicas del cuidado-acompañamiento suponen el establecimiento de una visión integral e integrada de la vida. A la vez, Alarcón Carvacho también coloca especiales énfasis en lo que él denomina “estudiantes nutricios”⁶, los cuales son capaces de fortalecer la identidad de los profesores que trabajan con ellos, de sus compañeros y de otros miembros de la comunidad, ya sea educativa, familiar o de amigos. Para Alarcón los estudiantes nutricios se mueven, preferentemente, a partir de dos actitudes rectoras: el involucrar y el enriquecer. La nutrición, con ello, va estableciendo diversas formas a través de las cuales el profesor-estudiante, tanto en su individualidad como en su compleja relación, van desarrollando las prácticas humanas. Y, a la vez, lo nutricional establece una forma sugerente de comprender el acompañamiento, con la cual esbozamos que no solo se comparte el pan físico, sino que se comparte el pan vital, el pan de la escucha, del cuidado y del enriquecimiento mutuo.

2.2 El comienzo del acompañamiento: las vidas puestas en común en medio de las crisis

Este enriquecimiento mutuo constituye, a nuestro juicio, la prioridad absoluta de lo pedagógico. No es solo la entrega de una serie de contenidos académicos, sino que es la invitación a reconocer que es en la trama de los acontecimientos vitales donde se va desarrollando el fondo auténtico de la educación, fondo vivido en la compleja interrelación de los miembros de la comunidad educativa. Paulo Freire coloca acentos en esto cuando expresa que en la actualidad “la educación ya no es entendida como formación, sino pura y exclusivamente como entrenamiento”⁷. Formación y entrenamiento aparecen como conceptos opuestos en la reflexión de Paulo Freire. Si entrenamiento está vinculado a una entrega de contenidos desconectados con la compleja realidad en la que se desarrolla el quehacer educativo, la formación supone la

5 P. ALARCÓN, *Educación y coexistencia: aproximación a una proximología para la felicidad y la salud*. Cuarto Propio: Santiago de Chile, 2015, p.195.

6 P. ALARCÓN, *Educación y coexistencia*, 200.

7 P. FREIRE, *Pedagogía de los sueños posibles: por qué docentes y alumnos necesitan reinventarse en cada momento de la historia*. Siglo XXI Editores: Argentina, 2015, p.43.

capacidad de leer los contextos históricos, sociales y culturales y desde allí ser capaces de pensar los contenidos propuestos por los distintos currículos propuestos en las instancias educativas. Este doble paso, a saber, la lectura del mundo y, en segundo lugar, la lectura de los contenidos específicos es un elemento sugerente al momento de pensar el acompañamiento, en cuanto supone el desafío siempre presente de mostrar un verdadero interés por las distintas cosmovisiones y vidas que se dan cita en un grupo educativo. Y es sugerente en cuanto los miembros de la comunidad educativa se van haciendo conscientes de la importancia de la lectura de los contextos y del mundo. Es una auténtica experiencia de *alfabetización* en el acompañamiento. Alfabetizar en la práctica del acompañamiento es ir generando la conciencia de que la forma de ser humanos pasa necesariamente por el encuentro transformador entre los seres humanos. Esto es fundamental para Freire, quien lo expresa, a propósito de la educación con niños, desde las siguientes propuestas:

“Esta relación íntima con el ambiente/mundo es la lectura que antecede y permite la creación de signos y símbolos de los que se impregnan las instancias de registros para permitir las relecturas. Relecturas contextualizadas por signos producidos en la lectura primera del ambiente/mundo y no por signos y símbolos típicos de los libros para enseñar a leer. Esto nos brinda una enseñanza sumamente importante. En general, en nuestra sociedad los niños son sometidos a un proceso pavoroso de imposición de signos a priori, sin que se establezca ninguna relación entre esos signos y lo que los niños vivencian leyendo el mundo y representándolo para sí en símbolos asociados a esa lectura anterior de la palabra escrita”⁸.

En el planteamiento de Freire se destacan las intuiciones de la lectura del mundo como antecedente a la lectura de los contenidos propuestos. El acompañamiento pedagógico que debe comenzar a formularse pasa por el reconocimiento de los signos que el estudiante-profesor va aprehendiendo del ambiente. Ellos son el terreno sobre el cual se van desarrollando las categorías propias del mundo académico. Este diálogo entre lo que podríamos llamar el *mundo conocido* y el mundo de los relatos del texto pareciera surge como el modo adecuado de generar una sana práctica del acompañamiento. Vamos acompañándonos desde la puesta en común de nuestros propios mundos personales, desde nuestras modulaciones familiares, desde los conocimientos previos que

⁸ P. FREIRE, *El maestro sin recetas: el desafío de enseñar en un mundo cambiante*. Siglo XXI Editores: Argentina, 2016, p.119.

hemos ido adquiriendo en la experiencia de vivir en contacto con otras realidades.

Esto, pienso, viene a humanizar el acompañamiento mismo y a no concebirlo como una práctica meramente programada, sino que surge incluso como una propuesta marcada por lo incierto de las formas de lenguaje, de las experiencias, de lo previo. Y es incierto más todavía en medio de la situación de pandemia en la que nos desarrollamos. Para nadie ha sido fácil el proceso de educar en el mundo pandémico. Aprender las clases online, ser altamente creativos en las formas de comunicar los contenidos propuestos, invertir muchos recursos, tanto económicos, personales y anímicos, han constituido los espacios en donde lo pedagógico se ha ido desarrollando en medio de la emergencia sanitaria del COVID-19. Pero, y es ahí donde volvemos con la idea que hemos ido proponiendo en estas primeras páginas, la entrega de contenidos pareciera no queda totalmente fecundada si no acompañamos esa entrega con una vida que es capaz de escuchar los relatos y la vida misma de los que se interrelacionan en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

A través de la escucha, de la compasión, del cuidado y del mismo acompañamiento, como síntesis de las anteriores experiencias y de otras posibles, es que vamos propiciando que el acceso epistémico a los contenidos quede más fecundado. Enseñamos contenidos, pero también acompañamos esa enseñanza a través de una determinada forma de ser humanos. No acompañamos fuera de la vida, sino que es la misma vida el terreno que surge como herramienta y lugar fundamental del acompañamiento. Incluso podríamos proponer que desde ese vértice de lectura del mundo y posterior lectura de los contenidos, en cuanto entrecruce que vendría a propiciar al buen acompañamiento, se van desarrollando formas sugerentes de hospitalidad y cercanía humana. Recuperamos en esto lo propuesto por el filósofo español Josep María Esquirol quien nos dice: “hospedar y acoger significa dar refugio humano: no acogemos al otro en nuestras propiedades (casa y tierras), sino que lo acogemos en nuestra humanidad. La hospitalidad no nos hace perder raíces y, sin embargo, nos hace más ligeros; nos aleja de las identidades estáticas y rígidas para actualizar el proceso de identificación”⁹. Es interesante la figura del hospedaje y de la práctica de hospitalidad, en cuanto formas de acompañamiento, ya que parece que ellas surgen cuando la persona se encuentra en un estado de profunda

⁹ J.M. ESQUIROL, *Uno mismo y los otros: de las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Herder: Barcelona, 2017, p.37.

crisis. Es en medio de la crisis donde la fragilidad de lo humano aparece como un elemento que, siendo propio, se va compartiendo con otros. Cuando la crisis humana, social, sanitaria e incluso pedagógica irrumpe en nuestra cotidianidad surge la vinculación de cuidado responsable con otros. Acompañar significa también estar con el que sufre la crisis, siendo capaz de escuchar su relato agónico y, desde allí, reconocer que en la propia vida la crisis también se da cita. De esta manera el acompañamiento viene a destrabar el egocentrismo al que, de alguna manera, todos tendemos. Acompañar es también dejarse acompañar por el acompañado, es aprender que el movimiento de compañía nunca es unidireccional, sino que en el encuentro las dos partes quedan transformadas en la formación y encuentro mutuo.

2.3 El encuentro formado y transformado, clave en el proceso del acompañamiento

Si anteriormente sosteníamos que la experiencia del acompañamiento tiene que ver con el encuentro mutuo realizado, vivido, celebrado, aprendido, un siguiente paso que hemos de propiciar es acentuar la dimensión de la formación en cuanto transformación, que, para nuestro caso, consideramos como una clave fundamental al momento de pensar el proceso del acompañamiento. Mantenemos, con ello, la clave de que al encontrarnos nos transformamos, y que dicha transformación supone el paso de condiciones egocentradas a una vinculación solidaria, hospitalaria y acompañante de los otros. En esta perspectiva, podemos rescatar, por ejemplo, la categorización que Paulo Freire propone al momento de hacer mención de lo que él denomina el profesor *formador*, el cual debe invitar a que sus estudiantes también sean *formadores*, es decir, el que ambos se puedan entrenar en la capacidad de dar sentido auténtico a lo que viven, accediendo primero al modo de vida con el que acceden a la comunidad educativa. Esto es llamado por Freire como “conocimiento relacional”¹⁰, el cual se comprende a partir de las siguientes intuiciones: “el conocimiento relacional, en el fondo interrelacional, “empapado” de intuiciones, adivinanzas, deseos, aspiraciones, dudas y miedos, al que no por eso le falta razón, no tiene la misma calidad que el conocimiento que se tiene del objeto aprehendido en su sustantividad por obra de la curiosidad epistemológica”¹¹. Lo indicado por Freire es sugerente en el sentido de que el comienzo de lo relacional no es el objeto estudiado, sino que son las vidas, la dimensión sutil del encuentro, los miedos y las dudas de los que acceden al vínculo pedagógico. Con esto, acompañamos

¹⁰ P. FREIRE, *Pedagogía de los sueños posibles*, p.63.

¹¹ P. FREIRE, *Pedagogía de los sueños posibles*, p.63.

no solo desde un determinado *locus* epistémico sino que acompañamos en el contacto vivencial. De hecho, ese es el comienzo de todo auténtico acompañamiento pedagógico.

Mismas intuiciones podemos encontrar en planteamientos como los del educador budista Daisaku Ikeda, es necesario reconocer cómo “nuestra vida cotidiana está colmada de oportunidades de aprendizaje, para nosotros mismos y para quienes nos rodean. Cada una de nuestras interacciones con los demás –diálogo, intercambio o participación– es un inapreciable estímulo para crear valor. Justamente porque aprendemos a partir del contacto con otras personas, el humanismo de un maestro es el factor clave de toda experiencia educacional”¹². Con lo indicado por Ikeda, se vuelve a patentizar el sentido profundo del acompañamiento, en cuanto prácticas dialógicas, tendientes al intercambio y propiciadoras de la participación. Esto es interesante por lo siguiente: de alguna manera se deconstruye una visión del acompañamiento pedagógico meramente unidireccional. No es que el profesor y sólo el profesor acompañe pedagógicamente a sus estudiantes, sino que el acompañamiento surge a partir de una auténtica alianza política (comunitaria) entre los intervinientes del juego pedagógico. El mismo Ikeda expone dicha conciencia en los siguientes términos: “no soy el único en sostener que la vida de los alumnos no se transforma a fuerza de escuchar disertaciones, sino gracias al contacto estimulante con seres humanos. Por esta razón es tan importante el vínculo entre docentes y alumnos”¹³.

2.4 La colaboración como espacio propicio del acompañamiento

Por su parte, la pedagoga argentina Andrea Alliaud, para hablar del acompañamiento utiliza el término *colaboración*, e indica que esta categoría sumada a la de repetición e imaginación, constituyen los espacios a través de los cuales se forman los maestros que tienden a enseñar bien y a mejorar en su enseñanza. Hablando en particular de la colaboración (laborar con; nuevamente la lógica de la autotranscendencia, del ir-junto-con-otro), Alliaud indica que

“antes que la competencia, el trabajo colaborativo favorece la producción de una artesanía o un trabajo de buena calidad. La colaboración adquiere en esta propuesta un sentido particular, por cuanto favorece la productividad y la calidad de lo que se produce. Cuando desaparece la cooperación y predominan los solistas y la

¹² D. IKEDA, *El nuevo humanismo*. FCE: México, 2013, p.87.

¹³ D. IKEDA, *El nuevo humanismo*, 88.

competencia entre ellos, el trabajo se degrada”¹⁴.

Ahora bien, ¿qué significa que el acompañamiento o la colaboración puedan entenderse como dinámicas artesanales? Siento que es en esta pregunta y en su intento de respuesta donde surge una primera aproximación a pensar la teología como pedagogía del acompañamiento. En este tiempo de educación online, hemos tenido que mantener viva la creatividad como nota característica de nuestra acción docente.

Si antes la mecánica era una presencialidad aprendida, ahora y con la pandemia, los recursos, las formas, las dinámicas han debido reimaginarse y reestructurarse. Eso es lo artesanal del quehacer pedagógico y teológico. Es la capacidad de salir de los límites que se presentan como normales (o más bien normalizados) y ser capaces de inaugurar una imaginación propositiva. Acompañar, pienso, es caminar de manera acorde a los tiempos. Es ser capaces de escuchar este tiempo, resignificarlo, dar mayor cabida a las emociones y a los sentimientos de quienes son nuestros primeros interlocutores, los estudiantes, y de aprender a trabajar con ellos. Al decir de Humberto Maturana, es generar el “danzar juntos en el conversar”¹⁵, manteniendo siempre que la lógica del acompañamiento pasa por el establecimiento de una comunidad política que, sustentándose en el trabajo comunitario, es capaz de avanzar juntos en la consecución de un proyecto común. Esto, en palabras del mismo Maturana: “existimos como personas que viven en armonía psíquica y fisiológica, solo en un ámbito humano en el que se quiere convivir en la honestidad del respeto por sí mismas como el fundamento del bien-estar en el mutuo respeto”¹⁶.

Pienso que, de alguna manera, el proceso de acompañamiento está en la lógica de lo sinodal como tarea de la Iglesia¹⁷. Si el sínodo es un camino junto a otros, dicho camino se vive mejor en la lógica del acompañamiento. La pedagogía debe aprender a caminar juntos

¹⁴ A. ALLIAUD, *Los artesanos de la enseñanza: acerca de la formación de maestros con oficio*. Paidós: Argentina, 2017), p.114.

¹⁵ H. MATURANA. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Paidós: Santiago de Chile, 2020, p.13.

¹⁶ H. MATURANA. *Emociones y lenguaje en educación y política*, p.14.

¹⁷ La Comisión Teológica Internacional en el documento sobre la Sinodalidad en la Iglesia de 2018, indicó que “la vida sinodal de la Iglesia se realiza gracias a una efectiva comunicación de fe, vida y compromiso misionero puesta en acción entre todos sus miembros. En ella se manifiesta la *Communio sanctorum* que vive de la oración, se alimenta de los Sacramentos, florece en el amor recíproco y hacia todos, crece en la participación de alegrías y pruebas de la Esposa de Cristo” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Ágape: Buenos Aires, 2018, n.110 (p.80).

aún en medio de las situaciones de disenso. Es en este cruce creativo de experiencias en donde somos capaces de ubicar los trasfondos de una educación que sabe vivir los procesos personales y acompañarlos afectiva y efectivamente. La vida pedagógica y la teología deben estar preñadas de emocionalidad y de experiencias fuertes de encuentro.

3. Resumen de los puntos anteriores y tránsito a pensar la teología como pedagogía del acompañamiento

Los puntos que anteriormente hemos revisado, nos aportan algunos elementos comunes que, en este momento del artículo quisiera sintetizar. A partir de ellos, y hacia el final de este apartado, quisiéramos comenzar a pensar de qué modos la teología puede constituirse en una forma sugerente de lograr una pedagogía del acompañamiento.

En primer lugar, volver a la definición etimológica del acompañamiento, el cual se expresaba como la capacidad de estar con otros compartiendo el pan. Desde esta visión “nutricia”, proponíamos que la misma nutrición no se quedaba solo en la capacidad de dar de comer alimentos físicos, sino que proponíamos una ampliación del mismo carácter nutritivo hacia las actitudes de la escucha, de la cercanía, de la solidaridad, de la compasión y de la misma pedagogía. A través de los procesos de enseñanza-aprendizaje vamos logrando un enriquecimiento vital que nos permite acceder a nuevas formas de comprensión de la realidad, de prácticas de transformación de la misma situación en la que nos encontramos y de promoción de todos aquellos con los que nos sentimos vinculados en medio de la trama de los acontecimientos.

A partir de ello, proponíamos que el comienzo de un sano acompañamiento pedagógico no era la comunicación de contenidos teóricos, sino que era la capacidad de poner la vida en común. Con Paulo Freire recuperábamos la importancia del movimiento de la lectura del mundo, elemento que antecedió – en sus palabras – a la lectura del texto académico. A través de la vida puesta en común, como primer momento del acompañamiento, vamos logrando una mejor interiorización de lo que son los participantes del proceso dialógico de lo formativo. A través de sus precomprensiones, de sus vidas, de sus formas de pensar, vivir y actuar, se va generando una mayor apropiación de los contenidos propuestos. Esto nos llevó, posteriormente, a adentrarnos en la importancia de generar la conciencia de cómo la formación (pedagógica) debe tener a la transformación humana. Esto, a su vez, tiende a la colaboración como forma sugerente del acompañamiento.

Desde este marco pedagógico, procedamos a entrar en la segunda parte de este artículo, la cual estará destinada a pensar de qué modos la teología, como caso particular de lo pedagógico-formativo, puede constituir un modelo sugerente para pensar una pedagogía del acompañamiento. El modo de proceder en esta segunda parte será: en primer lugar, la recuperación de la experiencia pedagógica del autor de este artículo quien se desempeña como profesor de Teología en diferentes centros académicos chilenos y de qué ha significado hacer docencia teológica en medio de la pandemia del COVID-19. A partir de este caso particular, se propiciará una reflexión tendiente a recuperar el carácter de compañía de toda teología. Como indicábamos en la primera parte del artículo, son las crisis humanas, sociales, sanitarias, culturales y eclesiales las que invitan a que los interactuantes en el proceso pedagógico asuman formas creativas por medio de las cuales puedan (y podamos) desarrollar de manera significativa nuestros procesos de acompañamiento y formación teórica. Por lo tanto, esta segunda parte propone un diálogo *testimonial-analítico* y, desde allí, proponer algunas claves para pensar nuestra labor teológica y pedagógica. Finalmente, se propondrá una categoría para pensar la teología como pedagogía del acompañamiento, a saber, la *anástasisgogía*, la cual hunde sus raíces en la experiencia de la Resurrección de Jesús y de cómo ella permite generar una forma sugerente de acercamiento, compañía y transformación para los interactuantes en la práctica pedagógica.

4. La teología como pedagogía del acompañamiento: el caso particular de la experiencia pedagógica en el tiempo de pandemia

4.1 El contexto en el cual se enmarca la reflexión: la docencia teológica en pandemia

El día 03 de Marzo del 2020, la historia sanitaria reciente de Chile cambió totalmente. La pandemia del coronavirus representó y representa una forma de vida expuesta a la incertidumbre, al dolor y a la enfermedad con su clara posibilidad de muerte. La misma pedagogía y su quehacer, y en el contexto de la pandemia, se han visto transformadas en un grado no menor. La realización de clases online a través de diversas plataformas, la situación concreta de las familias de deber adoptar y adaptar sus espacios domésticos como verdaderas salas de clases, sumado al desgaste psico-emocional de los miembros de las comunidades educativas¹⁸, son

¹⁸ En varios estudios se ha indicado que los profesores han presentado altos niveles de estrés y sobrecarga laboral durante la pandemia. Por ejemplo, en una noticia de Septiembre del 2020, se dieron a conocer los resultados de dos encuestas, realizada por la Fundación Chile y por la

instancias en las cuales el modo de ejercer la pedagogía se ha visto fuertemente alteradas.

Actualmente realizo docencia en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y en el Centro Universitario Ignaciano de la Universidad Alberto Hurtado. En dichas unidades académicas, doy cursos en el área de la Formación General. Desde dicha áreas se ofrecen a todos los estudiantes de pregrado de la Universidad distintos cursos teológicos, de los cuales deben escoger e inscribir algunos por temas de créditos académicos. Esta inscripción y participación se realiza en alguno de los años de estudio de los estudiantes. Dichos cursos están conformados por estudiantes provenientes de distintas carreras, estudiantes que poseen distintas opciones de pensamiento, de vida y de creencia. Por lo tanto, dichos cursos son esencialmente heterogéneos. Pienso que este elemento es el que hace más llamativo el trabajo teológico, en cuanto la teología no solo dialoga con personas cuyas experiencias están en tu mismo registro teórico o creyente. Al proponer docencia teológica en estos espacios formativos, el docente va trabajando con miradas más críticas, con otras más desinteresadas, y con otras más abiertas a la fundamentación de sus opciones creyentes. Actualmente desarrollo cursos enmarcados en la Teología Fundamental, en la Antropología Teológica Fundamental y en la Cristología Fundamental. A través de ellas intento mostrar la importancia del diálogo, del ejercicio pedagógico de la pregunta-respuesta, de buscar cuáles son los intercesos culturales y sociales que permiten desarrollar una inteligencia de la fe, y de proponer una búsqueda adulta de la fe que vaya superando el mero *porque es así* o *porque Dios lo dice*.

4.2 Los primeros desafíos y la conciencia de ofrecer compañía y elementos teóricos

Desde aquí, vino el primer desafío. A comienzos de la segunda quincena de Marzo 2020 debía estar en mi ciudad y pensar cómo era el modo de la educación online. Habíamos aprendido de memoria el riguroso ritual de llegar a la sala, saludar, hacer la clase y finalizarla. Ahora, el espacio era otro, el rito, más o menos el mismo, pero el ánimo era nuevo. Esta es nuestra primera pandemia y, por ende, todos estamos – todavía – aprendiendo a trabajarla. Nadie estaba – y pienso que todavía

instancia Educación 2020 (ambos organismos son chilenos). En los resultados de ve claramente que los profesores chilenos consideraban que el desgaste se presentó en niveles muy altos. C. SAID, “Profesores no dan más: el 57% dice que siente un desgaste extremo por la crisis”, (2/09/2020) en <https://www.latercera.com/nacional/noticia/profesores-no-dan-mas-el-57-dice-que-siente-un-desgaste-extremo-por-la-crisis/GWUMLXXHTZGGDLUHRHF3TZ5DQ/>

no lo estamos – preparados para el nuevo trabajo. De alguna manera las formas en las que llevábamos nuestra rutina, quedaron trastocadas fuertemente por la experiencia de la pandemia del COVID-19. Ella nos recordó, nos recuerda y confío nos recordará el sentido más profundo de lo que es la vida humana: una realidad expuesta a lo incierto, al dolor, a la enfermedad, a la muerte pero también a la profunda esperanza, a lograr formas de creatividad y de repensar los proyectos que cada uno de nosotros hemos ido pensando a lo largo de este tiempo pandémico.

Con el desarrollo de la docencia teológica en pandemia, he ido aprendiendo una cuestión fundamental, a saber, que en este tiempo crítico, no por entregar más contenido teológico provocas más resonancia en personas que están o no conectadas con nuestra disciplina. Parafraseando a Fernando Berrios – que a su vez se inspira en Karl Rahner – hemos de trabajar en base a tres elementos: “el arraigo en la experiencia, la búsqueda del fundamento y la toma de conciencia sobre el contexto”¹⁹. Estos elementos, a juicio de Berrios, constituyen “un triple desafío teológico y pedagógico”²⁰. La educación teológica, creo, debería comenzar siempre desde esta experiencia, de este *horadar la realidad social pero también personal*, terreno en el cual buscamos el fundamento o el sentido de nuestras prácticas y de una toma de conciencia clara del contexto en el cual nos ubicamos y en el cual podemos hacer el discernimiento para la experiencia de Dios. Por ello el vínculo establecido entre teología y pedagogía es multidimensional. En palabras de Joaquín Silva: “la relación pedagogía-teología no se determina unidireccionalmente, sino que se resuelve por una relación que, siendo crítica, es de reciprocidad, de mutuo intercambio, de inclusión”²¹.

Por lo tanto, uno de los desafíos más relevantes que la teología y de la pedagogía en pandemia debe ser volver a trabajar directamente con las experiencias cotidianas de los interlocutores del proceso pedagógico. Como indicábamos al comienzo de nuestro artículo, es necesario volver al primer momento del acompañamiento, a saber, el ser capaces de poner en común las vidas de los intervinientes en el quehacer pedagógico. Es desde ellas y no fuera de ellas que el trabajo de conocimiento, interpretación, juicio y transformación de la realidad se va realizando de manera más fecunda. Por ello la importancia del horadar la realidad y,

19 F. BERRIOS, “Pedagogía en teología: el aporte de Karl Rahner”, en *Veritas* 26 (Marzo 2012), pp. 187-196, p. 191.

20 F. BERRIOS, “Pedagogía en teología”, p.191.

21 J. SILVA, “Pedagogía de la enseñanza teológica. La condescendencia de Dios como clave hermenéutica fundamental para la enseñanza teológica”, en *Teología y Vida* VOL LI (2010), pp. 233-255, p. 234.

en ella, de ser capaces de horadar nuestras propias vidas, reconociendo cómo ellas y en ellas se dan situaciones de crisis, de esperanzas, de proyectos, de vida y de muerte.

El teólogo argentino Nicolás Panotto posee intuiciones similares cuando piensa el desafío de construir, en su caso, una teología y una educación teológica que tenga a la niñez “como clave epistemológica”²². Panotto cree que la construcción de una teopédica es clave al momento de recuperar otros saberes que permitan la reimaginación de una pedagogía teológica. Tres claves son reconocibles en su propuesta: en primer lugar, la necesidad de ahondar en los temas fundamentales de la teología, colocando especial énfasis en la forma de entender y hablar de Dios. Es el trabajo de la experiencia que poseemos en torno a lo sagrado y cómo las metáforas e imágenes en torno a dicha dimensión están presentes en la vida concreta de cada persona. En segundo lugar, la importancia de pensar nuevas mediaciones hermenéuticas, en las que lo lúdico y lo narrativo estén en la base de dicha mediación. Esto tiene que ver, con esta búsqueda del contexto y de sus posibles herramientas. En tercer lugar, pensar, dice Panotto, la niñez (yo añado la juventud por mi caso particular), como “epicentro del quehacer teológico, o sea, en las currículas, en las lecturas exegéticas, en la teología sistemática”²³.

En el trabajo que personalmente he podido hacer, trato de generar espacios donde las preguntas – incluso más que las respuestas – sean las protagonistas del modo de acompañamiento. El acompañamiento, pienso, es una cuestión en donde las interrogantes son aquella condición de posibilidad de un buen estar-con. Y la mejor forma de captar esas preguntas es reconocer y escuchar mucho las interrogantes de los estudiantes. Berrios y Panotto comienzan desde la misma idea: el reconocimiento de las experiencias. Ese es el terreno de cultivo del acompañamiento. Por ejemplo, en la experiencia del acompañamiento espiritual, el acompañante no puedo obligar al acompañado a responder o actuar de una determinada manera. Se debe generar lo que en pedagogía se denomina *espacio pedagógico protegido* el cual define el medio o lugar donde ocurre la interacción pedagógica y que debe poseer elementos intencionados que permitan que los participantes se sientan cómodos al momento de comenzar el descubrimiento de ellos mismos (acompañamiento espiritual) y el descubrimiento de un nuevo conocimiento (experiencia pedagógica).

22 N. PANOTTO. *De juegos que hablan de Dios: hacia una teología desde la niñez latinoamericana*. Sociedades Bíblicas Unidas: Quito, 2016, p.97.

23 N. PANOTTO. *De juegos que hablan de Dios...* p.98.

Por lo tanto, ¿Qué elementos debería asumir, por tanto, la pedagogía teológica o la teología como pedagogía del acompañamiento? En primer lugar, la consideración de que Dios es el modelo del que acompaña, del que provoca, que dialoga y busca generar encuentro con los seres humanos. Si el acompañamiento no reconoce que el encuentro es un elemento clave al momento de entender el camino-junto-con-otros, en ese momento el acompañamiento termina desintegrándose. No es un solipsismo, sino que es una alianza entre los acompañantes y los acompañados, entre los profesores y los estudiantes. Generamos alianzas y formamos un nosotros pedagógica y teológicamente situado. Esta es la lógica de la condescendencia divina, tal y como la reconoce Joaquín Silva quien la define como “clave hermenéutica fundamental para la enseñanza teológica”²⁴.

En segundo lugar, la importancia del diálogo. El diálogo constituye un espacio pedagógico apropiado. A través de él confrontamos nuestras propias experiencias con aquellas situaciones que se nos comunican. Lo interesante de este proceso es que puede acontecer el llamado *conflicto cognitivo*, es decir, la situación en la cual una persona “verifica” que su conocimiento previo al nuevo aprendizaje entra en crisis debido al nuevo tema que se está conversando y aprendiendo. Por medio de dicho conflicto tenemos la posibilidad de ampliar nuestros modelos de pensamiento y nuestras pistas de actuación. De hecho, el acompañamiento invita a vivir una profunda humanización, proceso en el cual el diálogo adquiere un importante sentido.

José Asensio comenta: “lo constitutivo del diálogo es el saberse en una relación profundamente humana por cuanto tiene de reconocimiento del otro y de desafío a nuestras propias convicciones. Dialogar significa participar de una comunicación que, conviene decirlo, se produce entre personas y no entre ideas, y menos aún entre máquinas que no contestan”²⁵. En la época de la pandemia, el diálogo que una teología que quiera entenderse como pedagogía del acompañamiento, debe transitar por aquellos elementos que dan sustento a la vivencia de la misma pandemia. ¿Qué significado tiene el dolor? ¿la muerte? ¿la ausencia y la distancia? ¿Dios mismo en la pandemia? ¿qué futuro? ¿lo cierto y lo incierto? ¿cómo has vivido la pandemia? ¿qué elementos has aprendido a rescatar? ¿qué es lo que más te ha costado de hacer, comprender o vivir en este tiempo? Son las preguntas las que nos adentran en la comprensión del mundo, del devenir humano y de la presencia de Dios

24 J. SILVA. “Pedagogía de la enseñanza teológica”, p.233.

25 J. ASENSIO. *Una educación para el diálogo*. Paidós: España, 2004, p.187.

en nuestros entramados. Las preguntas representan una fuerza sugerente para ir repensando cómo realizar nuestras prácticas pedagógicas. Una pedagogía sin preguntas no es una auténtica tarea de transformación, ya que es desde las cuestiones más profundas desde donde vamos accediendo al sentido de lo que somos, de lo que hemos sido y de cómo imaginamos el querer ser.

Por ello, estos conceptos son los que, pienso, han dado sentido también a mi propia actividad pedagógica, en cuanto resignificación de las preguntas tradicionales pero puestas en perspectiva del mismo tiempo, de este entrecruce de pasado, presente y futuro, de un anhelo de posibilidades que, en medio de las situaciones de dolor y crisis de sentido, se pueden abrir como pequeñas lámparas que orientan y dan sentido al camino que se va emprendiendo.

En tercer lugar, la espiritualidad y lo místico. Para autores como Raimon Panikkar insiste en que la mística no es más que la apreciación y valoración de la vida . Si asumimos la definición panikkariana, la pedagogía y la teología deben ser disciplinas que apelen a lo biófilo más que a lo tanático, entendidos como dos modelos antropológicos que asumen ciertos modos de actuación. Una teología que quiera ser pedagogía del acompañamiento, debe asumir la vida como un elemento central de su propia constitución y estructuración. La espiritualidad para la vida y que alienta el surgimiento de la vida, es una vivencia de aquella fuerza de Dios que dio vida al primer Adán (Cf. Gn 2,7). La espiritualidad de la teología que acompaña es capaz de discernir dónde habita el Espíritu, sabiendo que Él en sí mismo camina por distintos recorridos (Cf. Jn 3,8). La espiritualidad y la mística de la pedagogía que acompaña debe ser una forma de vivencia de la fe *con ojos abiertos, oídos despiertos, pies descalzos y manos extendidas*; con una recuperación de elementos fundamentales para este tiempo y para todo tiempo.

La *anástasisgogía*: provocación final con un concepto

Quisiera finalmente proponer un concepto que, quizás, puede representar un espacio para repensar nuestra docencia teológica en este tiempo: la *anástasisgogía*. El concepto es la unión de la Anástasis (de la Resurrección de Jesús y del sentido del verbo griego *αναστασις* ponerse de pie, acción de levantarse) y, por otra parte, la pedagogía como acción de conducir. Es un concepto que estoy ensayando en la perspectiva de mi trabajo doctoral que aborda la relación entre la Resurrección de Jesús y la antropología teológica fundamental.

¿Qué puede significar este concepto? La *Anástasisgogía* supondría una pedagogía del aprender a colocarnos de pie, pero específicamente a dejar que otro nos ayude a levantarnos, a pasar de condiciones de inhumanidad y pecado a una vida auténtica, a vivir un proceso de acompañamiento. Por ejemplo, Jesús con Magdalena en Juan 20, practica una anástasisgogía, en cuanto la va conduciendo por medio de un método mayéutico (pregunta-respuesta) para el mayor conocimiento del amor. El teólogo francés Jean-Daniel Causse reconoce que el acontecimiento de la Pascua es el “nacimiento de una nueva subjetividad”, de un origen nuevo en el corazón de la historia a partir del concepto de la resurrección. Ahora bien, la resurrección no acontece como situación abstracta, sino que posee una singular dimensión histórica y performativa. Dice Causse: “la muerte y resurrección de Jesús no tienen un valor de verdad más que convirtiéndose incesantemente en un acontecimiento que dé origen a un nuevo sujeto, del mismo modo que inauguran una nueva conciencia histórica”. La anástasisgogía vendría a dar origen a un nuevo sujeto. Causse habla de la emergencia de una nueva subjetividad gracias al contacto con el radicalmente Otro. La renovación que surge con la resurrección invita a recuperar el memorial subversivo del Cristo muerto y resucitado.

Patricio Alarcón, desde la pedagogía, propone el concepto de intimidades míticas como vinculación con el otro, reconociendo en él también un sentido espiritual. Dice Alarcón: “intimidad de goce cósmico o conexión de la individualidad con la trascendentalidad, de la parte con el todo, de lo personal con lo trascendental, intimidad de conexión con el silencio menor y mayor, que permite a partir de la toma de conciencia de existir de sí mismo de lo otro y de los otros, coalimentar el espíritu y el alma de los interactuantes”. El acompañamiento es la vivencia de un goce estético, pedagógico, del eros, del alma, de la vida. Es una intimidad que merece respeto y acogida, silencio y palabra, reconocimiento y conocimiento.

Quizás, la *Anástasisgogía* es una pedagogía amante de la vida, una experiencia transformadora. La *Anástasisgogía* está en búsqueda de una renovación radical de la propia subjetividad. Por ello es antropológica, en cuanto la renovación acontece gracias al encuentro con el otro. La *Anástasisgogía* trabaja sobre la herida y la vulnerabilidad del ser humano debido a la vulnerabilidad del mismo Cristo crucificado. Sólo se comprende auténticamente la Resurrección cuando somos sensibles ante dicha fragilidad. Este es un concepto que aún debe trabajarse más y que, puede orientar futuras reflexiones.

Conclusiones en camino

Al finalizar estas reflexiones, surgidas en medio de la crisis sanitaria del COVID-19, crisis que no solo afecta a la salud personal, sino que acentúa desafíos profundos a lo social, a lo político, a lo cultural y, en nuestro caso, a lo pedagógico y a lo teológico, quisiera proponer algunas conclusiones en camino. Los siguientes puntos no buscan ser consideraciones definitivas, sino que intentan ser una recapitulación y una apertura a futuras propuestas que puedan ayudar a pensar nuestras prácticas pedagógicas y teológicas.

1. En primer lugar, la consideración de una pedagogía que no solo encuentre en la transmisión de contenidos el corazón de su quehacer. En el tiempo de pandemia, en medio de la enseñanza remota, de las sesiones ZOOM con sus pantallas apagadas, con los micrófonos muchas veces en silencio, con la incertidumbre de saber si existen reales interlocutores detrás de los nombres, surge la importante consideración de asumir que las necesidades personales, la escucha, el estar, el repensar la presencia y la presencialidad, son elementos que dan sentido a lo que hemos propuesto como acompañamiento. Una pedagogía atenta al contexto, es aquella que es capaz de reconocer sus limitaciones y potencialidades. El contexto desafía nuestra creatividad y las formas de comunicar los contenidos que buscamos enseñar, pero también invita a que seamos capaces de poner nuestra vida a la escucha de otras vidas, vidas en las cuales, y desde una mirada de fe, reconocemos al que es el autor de toda existencia.

2. En segundo lugar, la importancia de hacer partícipes a los estudiantes y demás interlocutores de nuestras propuestas pedagógico-teológicas. Si el acompañamiento es ser capaces de partir-compartir el pan con otros (desde su etimología), dicha acción supone la presencia de una comunidad en la que se va viviendo la dinámica del estar-con. En el acompañamiento, además, vamos haciendo responsables a otros de sus propios procesos. De esta manera, esta mirada pedagógica supone un evitar una suerte de paternalismo o de conductismo que impide el propio proceso. Si con los autores que hemos revisado en esta propuesta reflexiva hemos accedido a la consideración de que es en medio de la comunidad, y de un modo particular, de una comunidad de vulnerables donde mejor hacemos experiencia del acompañamiento, es importante que la teología como forma particular de la pedagogía del acompañamiento, sea capaz de acentuar el carácter de reconocimiento de esa comunidad y de proponer, por ejemplo, el sentido teológico de

pensar y vivir con sentido la vulnerabilidad. La pandemia, situación crítica de nuestro tiempo, nos ha recordado a todos el sentido más real de la vulnerabilidad corporal, espiritual, pedagógica, social y política. En ella hacemos experiencia del encuentro entre vulnerables y es ahí donde, pienso, las distintas formas de acompañamiento tienen un sentido mayor, sentido tendiente a compartir con otros nuestros relatos vitales, de proyecto y de espiritualidad.

3. Finalmente, la importancia de mantener la profunda creatividad al momento de vincular interdisciplinariamente nuestras distintas áreas de conocimiento. En esta propuesta pedagógica hemos pretendido realizar un diálogo entre pedagogía y teología a partir del enfoque del acompañamiento. Pienso que nuestro tiempo pandémico, de crisis de instituciones, de búsquedas de nuevas formas de comprender la realidad en la que estamos inmersos, exige de parte de nuestros constructos epistémicos la audacia de ser capaces de aportar distintas herramientas de interpretación y explicitación de la realidad. Esto también puede ser una forma sugerente de acompañamiento, en el cual las distintas disciplinas científicas aportan sus preguntas e intentos de respuestas a los problemas detectados. Esto, pienso, surge como un desafío posterior a las intuiciones que hemos pretendido aportar en este artículo.



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

**EL CAPITALISMO COMO FUENTE DE INJUSTICIAS
EN LA OBRA PÓSTUMA MORAL SOCIAL
DE SAN ALBERTO HURTADO.
CLAVES QUE PUEDEN INSPIRAR LA COMPRENSIÓN
DE LA CRISIS CHILENA ACTUAL DESDE
EL DIÁLOGO FE Y POLÍTICA**

**CAPITALISM AS A SOURCE OF INJUSTICE IN THE
POSTHUMOUS WORK MORAL SOCIAL OF SAINT ALBERTO
HURTADO: KEYS THAT CAN INSPIRE AN UNDERSTANDING
OF THE CURRENT CHILEAN CRISIS FROM THE DIALOGUE
BETWEEN FAITH AND POLITICS**

SOLEDAD ARAVENA ARAVENA*
Mg. en Teología Fundamental
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Artículo recibido el 02 de marzo de 2021; aceptado el 07 de julio de 2021.

**saravena@ucsc.cl*

<https://orcid.org/0000-0002-1545-2777>

Cómo citar este artículo:

Aravena, S. "El capitalismo como fuente de injusticias en la obra póstuma Moral Social de San Alberto Hurtado. Claves que pueden inspirar la comprensión de la crisis chilena actual desde el diálogo fe y política" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 19 JULIO 2021, pp 77-102 <https://doi.org/10.29035/pyr.19.77>

RESUMEN

A partir de la lectura a la obra *Moral Social* de San Alberto Hurtado, el objetivo de este artículo será mostrar, a modo de ensayo, la necesaria relación que debe existir entre fe y política, para mantenerse alertas a regímenes generadores de injusticias sociales como el capitalismo. Después de situar la problemática desde la relación entre la fe y la política, se analiza la crítica del santo jesuita hacia el capitalismo y el liberalismo con el fin de esbozar algunas ideas que reflejen la actualidad del pensamiento de Hurtado, en torno a tres aspectos: la Doctrina Social de la Iglesia, la realidad eclesial chilena post-dictadura y la acentuación de la justicia y caridad como respuesta al capitalismo.

Palabras claves: fe / política / capitalismo / Iglesia chilena / justicia social / crisis social

ABSTRACT

From the review of the work *Moral Social* by San Alberto Hurtado, the objective of this article will be to show, as an essay, the necessary relationship that must exist between faith and politics, in order to stay alert to regimes that generate social injustices such as capitalism. After situating the problem from the relationship between faith and politics, the critic of the Jesuit saint towards capitalism and liberalism is analyzed in order to outline some ideas that reflect the actuality of his work concerning three aspects: the Social Doctrine of the Church, the post-dictatorship chilean ecclesial reality and the emphasis on justice and charity as response to capitalism.

Keywords: faith / politics / capitalism / chilean church / social justice / social crisis

I. Introducción

Un reconocido abogado y columnista de medios periodísticos chilenos, Carlos Peña, escribió una columna en el periódico *El Mercurio*, que tituló *Perdidos en la noche*¹ en la que critica el rol que han tenido diversas instituciones sociales y culturales frente a las dos grandes crisis que ha atravesado Chile entre el 2019 y 2020, a saber, la crisis del Estallido Social del 18 de octubre y la crisis sanitaria por la pandemia mundial, respectivamente. Para el columnista, estas instituciones son principalmente la política y la religión. Ambas configuran la vida pública y privada del ser humano; en palabras de Peña, “existen dos prácticas sociales capaces de reconocer la incertidumbre y, por decirlo así, convivir con ella y domesticarla: la política y la religión”². Sin embargo, enfatiza, que ambas han estado ausentes en la esfera social y no han sabido responder a las incertidumbres más profundas del ser humano frente a las crisis.

Pero, ¿es cierto que la Iglesia ha permanecido en silencio en estos últimos años frente a las crisis que hemos vivido como país? Si es así, ¿a qué se debe? El panorama para la Iglesia en Chile, así como para Occidente entero –incluyendo Latinoamérica–, no ha sido fácil. A los problemas que ha vivido Chile, en estos últimos dos años, hay que sumar la crisis que ha enfrentado la Iglesia Católica en los temas de abusos, que han calado hondamente en el sentir y el corazón de los cristianos, así como de la sociedad chilena en general³. Sin embargo, esta no es la única crisis que ha debido enfrentar la Iglesia Católica en estos últimos siglos. El siglo XX ha sido el siglo de la modernidad y de la secularización. En este sentido, la vida se ha tornado menos religiosa debido a que se han separado los espacios sagrados de la vida del hombre común. La secularización puso a la Iglesia en una férrea defensa de su posición de poder en la sociedad occidental, despreocupándose por los dolores propios de las víctimas de la modernidad: los excluidos de los sistemas económicos y de los avances de la modernidad, con todo su aparataje tecnológico y monetario. Fenómeno que se vio agravado por el influjo de la globalización y el capitalismo. La Iglesia abandonando al más débil, dejó la puerta abierta para que el pueblo, otrora fiel al cristianismo, se transformara incluso en su férreo opositor.

1 Carlos Peña, «Perdidos en la noche», *El Mercurio*, 28 de junio de 2020.

2 Peña, «Perdidos en la noche».

3 Para mayor información, Comisión UC para el Análisis de la crisis de la Iglesia Católica en Chile, *Comprendiendo la crisis de la Iglesia Chilena*. Documento de análisis (Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2020), <https://www.uc.cl/site/efs/files/11465/documento-de-analisis-comprendiendo-la-tesis-de-la-iglesia-en-chile.pdf>

Este contexto motiva a redescubrir el pensamiento de san Alberto Hurtado (†1901-1952) quien, en su tiempo, anunció y denunció en sus diversas obras, el silencio de la Iglesia, dejando entrever su preocupación por la misión de la fe cristiana, así como por los más desfavorecidos de sistemas económicos modernos como el capitalismo. En su libro *¿Es Chile un país católico?*, una de sus obras más conocidas –y también en sus constantes discursos y escritos–, da cuenta no solo de los graves problemas de desigualdades sociales que vivió Chile en su época y la falta de preocupación real de la Iglesia Católica chilena, sino que, al mismo tiempo, augura proféticamente las profundas grietas generadas entre el pueblo y la Iglesia. Por esto, la urgencia de Hurtado es buscar un Chile más justo, donde la caridad y la justicia trabajen armónicamente en pos del bien común.

Si bien muchos de sus escritos apuntan a estos temas, es en la obra *Moral Social* donde los sistematiza con mayor agudeza. Se trata de una obra póstuma inconclusa de Hurtado donde destaca la relevancia de la relación fe y política que encierra y las preocupaciones del mismo autor respecto de la cuestión del capitalismo. Sin embargo, es una obra que, leída a la luz de sus otros textos, puede ser considerada una *verdadera carta de navegación* para buscar pistas de la relación entre fe y política, que ilumina la búsqueda de la justicia y la caridad, como semillas propias del Reino de Dios preparado por Cristo, en nuestro actual contexto de silencio de las estructuras, como señala Peña, las cuales debiesen ser garantes de respuesta a las injusticias del hombre común y del hombre social.

La intención de esta investigación será mostrar, en primer lugar, la importancia que da Hurtado a la relación entre fe y política, y su necesidad en la reflexión cristiana, tomando en cuenta el contexto social, político y religioso desde que el autor reflexiona. En segundo lugar, se identificarán las diversas críticas que realiza en su obra *Moral Social*, al régimen capitalista considerándolo un régimen injusto y generador de desigualdades sociales, contrario a un pensamiento cristiano que busca anunciar el Reino de Dios henchido de justicia y caridad. Y, en tercer lugar, se verán, por un lado, una crítica a la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), necesaria desde un punto de vista general, porque como materia católica ha tenido fallas con repercusiones respecto de la visión del capitalismo; y, por otro lado, una breve contextualización del Chile post-dictadura, que servirán de preámbulo para proponer la vigencia de Alberto Hurtado frente a un sistema social y político injusto. Ciertamente, el presente artículo no mostrará los problemas actuales de las crisis que

ha experimentado Chile, en materia, política, económica y religiosa; no obstante, los elementos aportados por Hurtado, así como la breve crítica a la DSI y al contexto de Chile desde la vuelta a la democracia, pueden servir como claves de atención.

2. La relación fe y política en la obra *Moral Social* de Alberto Hurtado

Uno de los temas fundamentales de Alberto Hurtado fueron las demandas sociales y políticas. Por esto, constantemente, instó a los católicos a tomar posición desde su fe a los problemas sociales que enfrentaba Chile a mediados del siglo XX. Una lectura atenta a las observaciones que hizo Hurtado al Papa Pío XII, en 1947 sobre la situación social de Chile⁴, sirven como un marco contextual de su obra *Moral Social*:

Con espíritu de filial confianza me permito someter a V.S. algunas observaciones sobre la situación social de Chile, mi país de origen, animado por los llamados de V.S. a una acción inmediata que sea la obra de todos los hijos de la Iglesia. En mi opinión el mayor peligro está en que parecemos no darnos cuenta del peligro. Creemos estar todavía en un país profundamente católico y se piensa que las agitaciones sociales son efecto del oro ruso únicamente y que la propaganda protestante no es sino el resultado del dólar americano. Los sacerdotes y aun los Obispos, no parecen darse bien cuenta de la inmensa tragedia que nos va a coger desprevenidos⁵.

2.1. El contexto social y político en el que emerge la obra *Moral Social*: una lectura desde Hurtado

Las mencionadas observaciones, que Hurtado hizo a Pío XII en 1947, se sintetizan en los siguientes tópicos: situación social, religiosa y política en Chile⁶.

Sobre la *situación social de Chile*, San Alberto expone a su Santidad las grandes diferencias sociales y humanas del país en la década del 40. Latifundistas que tienen el 50% de las tierras (no más de 1000 familias)

4 Cf. «Memorial del Padre Hurtado a Pío XII», en la web oficial sobre el Padre Alberto Hurtado, acceso el 25 de junio de 2020, <https://www.padrealbertohurtado.cl/memorial-del-padre-hurtado-a-pio-xii/>. Informe entregado por el Padre Hurtado a S.S. el Papa Pío XII en una audiencia privada el 19 de octubre de 1947, para pedir su autorización para fundar la Acción Sindical y Económica Chilena. Recién se conoció a comienzos de los noventa, cuando comenzó su proceso de canonización.

5 «Memorial del Padre Hurtado a Pío XII», en la web oficial sobre el Padre Alberto Hurtado.

6 Lo que se pretende con este apartado es entrar exclusivamente al análisis de Hurtado, presentado a Pío XII, para contextualizar el trasfondo de la obra *Moral Social*.

y una población campesina completamente empobrecida tratada como si vivieran en la época feudal, sin ningún acceso real a mejorar sus condiciones de vida ni acceso a la educación. Señala que la Iglesia Católica no ha prestado real atención a las necesidades de los más desposeídos y, lejos de eso, se ha centrado en combatir las ideologías comunistas, que a su vez tienen cooptado al campesinado en casi un 80% de sus sindicatos, y el otro 20% los socialistas. Con gran pesar, Hurtado dice que no existe ninguna *organización de inspiración católica* y que los obispos, en vez de prestar atención a los problemas que afectan a la gran mayoría del país, han simpatizado con el capitalismo, por oponerse al comunismo, pero sin una mirada crítica. A su vez, los jóvenes de la Acción Católica, que muestran preocupación por estas urgentes demandas, han sido tachados por los mismos obispos como cercanos al comunismo⁷.

La *situación religiosa en Chile*, para Hurtado, es aún más desconcertante que la situación social. Ve con gran preocupación que un porcentaje de la población, si bien es bautizada, muy pocos realmente viven y practican el cristianismo. El pueblo, aunque recibe los sacramentos, tiene una pésima formación religiosa. Estima que, de los 5 millones de población de los chilenos de la década, 4 millones quedan fuera de la acción de la Iglesia. No ha encontrado ninguna parroquia que supere el 10% de la población practicante de la misa dominical. La Acción Católica es paupérrima y si no se hace algo simplemente, augura Hurtado, morirá pronto. Por esto urge penetrar en los problemas sociales, porque según él, a la base de la población aún hay huellas del cristianismo, pero necesitan que la Iglesia preste real atención a sus demandas humanas⁸.

Respecto a la *situación política*, Hurtado denuncia que el gran quiebre, entre la clase obrera y la Iglesia, se originó por la posición política, que esta última tomó frente al avance del laicado y del liberalismo, como consecuencia de una política internacional resonante incluso en nuestro país. Frente a esto, una gran parte de los laicos católicos se organizaron dentro del Partido Conservador y fueron apoyados por muchos obispos. Fruto de aquello, la Iglesia terminó apoyando a los latifundistas, dejando en la periferia los problemas reales y acuciantes de la clase obrera. Los jóvenes católicos del Partido Conservador, que siguieron los lineamientos de la DSI, se reagruparon en un nuevo bloque que se denominó *Falange Nacional*. Sin embargo, al poco tiempo, este nuevo bloque se separó del Partido Conservador para formar un nuevo partido. Las discrepancias

⁷ Cf. *Ibíd.*

⁸ Cf. *Ibíd.*

internas que se vivieron dentro de los católicos respecto de las posiciones políticas, incluso en una lectura atenta a la DSI, permitió nuevas fronteras a la Iglesia para no identificarla con un solo sector político-social⁹. De todos modos, esto fue insuficiente.

Estos antecedentes contextuales fueron de carácter urgente para san Alberto Hurtado y, por eso, su intención fue instar a su Santidad, por la promoción de una cultura del laicado cristiano, con respeto ante la jerarquía, pero alejada de los partidismos políticos para devolverle la confianza a la población, sobre todo, a la más vulnerable¹⁰. En este sentido, se ve la gran preocupación que tenía Hurtado por la formación de los laicos. Deseaba que fueran agentes pastorales reales de la acción cristiana en el país, y contribuyeran a subsanar las profundas desigualdades graves e inhumanas de las condiciones vitales para la gran mayoría. Todo lo dicho anteriormente es el trasfondo de su obra póstuma *Moral Social*.

2.2. Fe y política ¿Una relación necesaria?

En el prefacio a *Moral Social*, se vislumbra que la intención de la obra no es ser un libro de Doctrina Social de la Iglesia, sino una muestra de la *profunda preocupación por el pobre*¹¹. Lo que motiva esta obra es la preocupación por la calidad de vida que tenían la mayoría de los chilenos, situación a la que respondió con *oído atento a la fe* y a las implicancias sociales que lo interpelaron¹². También, tuvo plena consciencia del contexto político del país, por lo que no pretendió alejarse de ella, sino que, más bien, procuró generar espacios de encuentro social precisamente a través de la política. Para el sacerdote jesuita, la mediación política iba más allá de los partidismos políticos. Estos más bien, buscaban el ejercicio del poder nominalmente, pero no desde el ejercicio que sirve como garante del bien común. Estaba convencido que los gobernantes y, en consecuencia, los políticos son los que tienen en sus manos el poder de propiciar reglas justas para toda la población. Ellos son los que deben buscar y difundir el bien común, que promueva la dignidad humana, la esperanza y la caridad cristiana¹³. La política tiene fundamentalmente un carácter

9 Cf. *Ibíd.*

10 Cf. *Ibíd.*

11 Alberto Hurtado, *Moral Social* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004), 9.

12 Cf. Hurtado, *Moral Social*, 10.

13 Cf. «Conferencia del Padre Hurtado en la Concentración Nacional de Dirigentes del Apostolado económico-social, en enero de 1950, en Cochabamba, Bolivia», en la web oficial sobre el Padre Alberto Hurtado, <https://www.padrealbertohurtado.cl/distribucion-y-uso-de-la-riqueza-2/>

práctico, en el cual, para Hurtado, se coimplica con la fe cristiana:

Es necesaria la cooperación inteligente de los técnicos que estudien el conjunto económico-social del momento que vive el país y propongan medidas eficaces. Ha llegado la hora en que nuestra acción económico-social debe cesar de contentarse con repetir consignas generales sacadas de las encíclicas de los Pontífices y proponer soluciones bien estudiadas de aplicación inmediata en el campo económico-social. Tengo la íntima convicción de que si los católicos proponen un plan bien estudiado que mire al bien común, encontrará el apoyo de buenas voluntades que existen en todos los campos y se convertirá este plan en realidad¹⁴.

Alberto Hurtado no entendió la política como una mera búsqueda para ejercer el poder nominalmente, sino más bien en su sentido dativo, es decir, como un medio dentro de la *polis* que garantice la promoción del bien común. Así también lo deja entrever en la obra *¿Es Chile un país católico?*¹⁵, en la que encomia la labor que ha tenido la política como *catapulta* para llevar el catolicismo al ejercicio pleno de la sociedad civil, consiguiendo logros sociales y culturales¹⁶. Así mismo, interpela a la élite y la jerarquía eclesial, la cual ha su juicio, denuncia que se ha centrado únicamente en no perder el poder sobre las masas, alejándose verdaderamente de su misión social y humana. Por esto, Hurtado insta a los obispos a ir más allá de las cartas encíclicas, porque piensa que no están ayudando a subsanar los problemas de injusticia y, advierte con pesar, que tanto políticos como obispos las utilizan para perpetuarse en el poder¹⁷.

También, Hurtado indica la relevancia que debe existir entre la relación *política y moral*. En la introducción a la obra, señala que la actividad del ser humano tiene un aspecto individual y otro social, y según se observe, producirá diferentes organizaciones: la familia, la nación o los sindicatos. Sin embargo, el siglo XX estuvo marcado por una moral exclusivamente individual, lo que trajo como resultado un olvido

¹⁴ «Conferencia del Padre Hurtado...», en la web oficial sobre el Padre Alberto Hurtado.

¹⁵ Véase Alberto Hurtado, *¿Es Chile un país católico?* (Santiago de Chile: Editorial Los Andes, 1992), 27.

¹⁶ Cf. Hurtado, *¿Es Chile un país católico?*, 28. Destaca los ejemplos de Austria y Alemania, o el accionar de los pueblos mexicanos y españoles contra las políticas socialistas y comunistas, que viven ambos países en la primera mitad del siglo XX y que Hurtado, como también la Iglesia, ve como un peligro por los graves daños a la figura del hombre y del mundo.

¹⁷ *Ibíd.* Se puede leer, en toda la obra, esta crítica a la élite social y económica, así como a la jerarquía eclesial chilena.

de la moral social. Si bien es cierto que toda moral es individual, porque es finalmente un ser humano concreto quien hace el bien o el mal, aún en este sentido toda moral individual tiene implicancias sociales. Hurtado precisa que la moral, como estudio dentro de la Iglesia, ha procurado salvar al ser humano respecto de sus actos en el contexto social posterior a la revolución industrial, la cual ha dado lugar a grandes núcleos urbanos. La Iglesia está interpelada a dar una respuesta desde esta doble vertiente del hombre, *individual* y *social*, desde donde emana, al fin y al cabo, toda su existencia¹⁸.

Para Hurtado, la moral social católica no debe contentarse con afirmar solo lo que es lícito, sino que mira más lejos, ya que aspira a fundar las relaciones humanas en la *justicia*, la *caridad* y la *equidad*¹⁹. Tampoco debe buscarse solo en abstracto, ya que se necesitan técnicas concretas que materialicen la justicia y la caridad en los problemas urgentes: ¿cómo pagar salarios justos? ¿bajos qué medios? ¿buscando una deflación o una inflación para dar más puestos de trabajo? ¿abriendo nuevas industrias? ¿mejorando los precios, los productos? Todos estos son temas de la *moral social* y, por ende, de la política. No se puede pensar una moral social y una moral individual sin las técnicas que ofrece la economía y la política²⁰.

San Alberto insta a vivir en la Iglesia desde distintos roles. Desde la acción católica, que refiere a la acción de evangelizar y cristianizar; desde la acción moral, que refiere a aquellos católicos comprometidos con el evangelio de Cristo cuyo obrar muestra una disposición a correr todos los riesgos que esta *empresa* conlleva: la organización de sindicatos, cooperativas y partidos políticos. Así, unos se esforzarán por bautizar católicos, y otros por construir un mundo más sano y más justo. Las dos acciones –la seglar y la religiosa– contribuyen a la creación del mundo que reclama en Evangelio de Cristo²¹.

En este sentido, el apartado siguiente se propone mostrar los sistemas o regímenes que estructuran económica y políticamente la sociedad, que se dieron –y se están dando– en Chile, así como en Occidente en general, y que Hurtado los sistematiza en su obra *Moral Social*. Al mismo tiempo, los presenta como propuestas insuficientes y generadoras de injusticias y desigualdades sociales. En concreto, se hace

18 Hurtado, *Moral Social*, 23.

19 *Ibíd.*, 28.

20 Cf. *Ibíd.*, 28-29.

21 Cf. *Ibíd.*, 44.

referencia al *régimen capitalista*, al que, junto a otros sistemas, mueve con urgencia, a buscar medidas alternativas desde la moral social cristiana, para salvar la dignidad humana e instalar, en la política económica y social, el bien común.

3. El capitalismo como estructura política y económica generadora de injusticias sociales en la obra *Moral Social*

El problema tras la explicación y el análisis crítico que hace Hurtado sobre capitalismo se encuentra dentro de las distintas alternativas para solucionar la *cuestión social*, es decir, la cuestión de cómo se vive en una sociedad organizada de manera cultural, económica, política y religiosa. En la modernidad –específicamente en el contexto de la revolución industrial– surgieron distintos sistemas para organizar la vida social del ser humano, entre ellos: el liberalismo, el capitalismo, el marxismo, el comunismo y el catolicismo social²².

Para los efectos de esta investigación, se expondrán dos de estos sistemas presentados por el autor: el *liberalismo* y el *capitalismo*. Precisamente porque uno depende estructuralmente del otro y hay una correlación intrínseca desde donde surgen los cuestionamientos de nuestro autor. Y porque son los sistemas que hemos heredado en Chile. Si bien el socialismo y el marxismo han tenido eco en nuestra cultura, sobre todo durante los conflictivos años 60-70 en toda Latinoamérica, no son los sistemas que han dominado la estructura política y fundamentalmente económica de Chile²³.

3.1. Liberalismo

El liberalismo, según Hurtado, se entiende desde la libertad como bien supremo del hombre. La libertad es el punto central de todo programa y de toda organización religiosa, política, económica y social. Trabajar por asegurar al máximo el uso de la libertad constituye el fin de tales organizaciones. Por lo tanto, el fin de la ley debe favorecer el desarrollo de las libertades individuales²⁴. Hurtado distingue algunos tipos de liberalismo:

22 Cf. *Ibíd*, 150. Respecto del catolicismo social, nuestro autor señala que esta idea aún no ha sido depurada dentro de la misma Iglesia. Incluso se han dado diversas interpretaciones políticas con las consecuencias que ya expusimos en el apartado anterior.

23 Véase Carlos Ruiz y Sebastián Caviedes, «Estructura y conflicto social en la crisis del neoliberalismo avanzado», *Espacio abierto: cuaderno venezolano de sociología* 29, n.º 1 (2020): 86-101.

24 Cf. Hurtado, *Moral Social*, 151.

a) *Liberalismo absoluto*: el fin supremo es la soberanía de la razón absoluta. Surge con Rosseau y su doctrina del *contrato social*. Fue difundida por los enciclopedistas franceses y luego conocida como la *religión liberal*. Con la conocida ausencia de Dios en la modernidad, el ser humano se eleva como fin absoluto y su libertad es precisamente el *quid y quo* que le concede licencias sin límites. Sin embargo, cuestiona Hurtado, las consecuencias sociales de esta libertad en la vida pública, le repugnan a la propia naturaleza humana que debe someterse a la pura razón, olvidando la relación del ser humano con Dios desde donde surgen las leyes humanas. En efecto, este liberalismo absoluto conduce a un estado ateo, que debe regirse únicamente por garantizar cualquier tentativa que se oponga a restringir la libertad de consciencia absoluta²⁵.

b) *Liberalismo mitigado*: sus seguidores, teniendo conciencia de los vicios que trae un sistema de libertad absoluta, establecen como necesaria la relación de la libertad con la ley natural y la ley divina, mediante el recto uso de la razón. Para el santo jesuita, el problema radica en que estas leyes, para los liberales *moderados*, solo tienen incidencia en la vida privada y moral –o al menos en una parte de la moral– y, por consiguiente, no puede intervenir el Estado, porque en las cosas de uso público –piensan los liberales moderados– no puede existir intervención de Dios. Es decir, la ley de Dios solo toca el ámbito de la consciencia privada, pero no la pública. De ahí que, en muchos casos, los que promueven esta tesis también promuevan, en lo económico y político, la separación de la Iglesia y el Estado²⁶. Hurtado enfatiza que una libertad así no existe, y por lo mismo, debe ser cuestionada y criticada por la Iglesia.

c) *Liberalismo económico*: está estrechamente vinculado al dominio de la producción, transformación y repartición de la riqueza. La máxima detrás es la de los economistas del siglo XVIII, pertenecientes a la escuela de Manchester (*dejad hacer, dejad pasar*). Según ellos, la libertad económica con la libertad individual tenderán naturalmente a equilibrarse; por esto, el Estado no debe intervenir. El productor y el consumidor llegarán a la convicción que el equilibrio social se producirá una vez que entre ellos se entiendan. Los economistas liberales están atentos únicamente a los procesos económicos, no hay un trasfondo antropológico-filosófico como en el liberalismo absoluto o mitigado. Para ellos, la política económica es independiente de la moral. En este sentido, el mal aunque no querido es permitido en pro de esta relación (productor-consumidor). Hurtado los rebate, sosteniendo que la moral

²⁵ *Ibid.*, 152-153.

²⁶ *Ibid.*, 153-155.

no está ausente de las leyes que rigen la economía y el Estado tiene la obligación de intervenir para salvaguardar la dignidad del más débil²⁷.

d) *Neoliberalismo económico*: es un concepto acuñado en Francia (1938). Nace como crítica a la decadencia del liberalismo y sus ideales. Los neoliberales cuestionaron la pasividad del Estado, que no supo generar el equilibrio social-económico, puesto que, al no garantizar su arbitraje, se permitió la concentración de capitales y los monopolios mataron la competencia. ¿El resultado? El liberalismo cayó por no asegurar oportunamente una correcta participación. Para revertir la situación –proponen los neoliberales–, que es necesario una intervención del Estado que mantenga el equilibrio con el mercado libre. Pero san Alberto piensa que los neoliberales no ven que el problema está en el maquinismo y la técnica capitalista –que ha provocado la concentración de la producción–, sino que solo ven que el problema radica en la pasividad del Estado. Por esto, los problemas del liberalismo clásico continúan, porque continúa el fundamento individualista y la búsqueda de la mayor utilidad del mercado libre²⁸.

3.2. El capitalismo: un régimen injusto

Para Alberto Hurtado, el capitalismo no es un sistema teórico, sino de orden práctico. En la encíclica *Quadragesimo anno*, se habla de él como régimen, no como sistema: es una manera de proceder por el cual unos ponen el capital y otros el trabajo. Su característica fundamental es *la separación de la sociedad en dos bandos: los capitalistas y los trabajadores*²⁹.

Hurtado, siguiendo al Papa Pío XI, resume las características más sustanciales del capitalismo en las siguientes: la acumulación de riquezas, la lucha por alcanzar el potentado económico, un inmenso predominio del capital sobre el trabajo (el capital es el dueño, el trabajo solo un servicio, un arriendo), se produce para ganar y no para servir, la filosofía dominante es el individualismo liberal, el instrumento de expansión es el crédito, la organización típica es la sociedad anónima, su fuerza en lo industrial es su racionalización, vive de un régimen de economía privada, reclama amplia independencia para las empresas y un tráfico abierto, y, por último, el capitalismo es técnico, científico de

²⁷ *Ibid.*, 157-158.

²⁸ *Ibid.*, 163.

²⁹ *Ibid.*, 164. Esta visión dialéctica será precisamente la gran crítica que le hará la Teología de la Liberación a la DSI en los 60s y 70s.

aplicaciones revolucionarias desde el punto de vista orgánico³⁰.

Dentro de las creaciones del capitalismo, que más critica Hurtado, se encuentra la *sociedad anónima*. Ésta tiene pretensiones democráticas, por ser una sociedad de responsabilidad limitada, pero en la práctica el interés privado de la sociedad, dominado por la idea de lucro, soslaya el principio del bien común. Las relaciones de la sociedad anónima con sus trabajadores son tan anónimas como su nombre lo indica, ya que, en general, los directorios no están en manos de los dueños. Los administradores –gerentes– deben entregar buenos dividendos; para ello, incluso los mismos trabajadores pagan el precio de esos *buenos dividendos*, a costa de despidos, frecuentes abusos en los salarios y la constante indiferencia frente a los problemas reales de los trabajadores³¹. Si bien surgieron ideas para paliar los abusos de estas SS.AA., sostiene Hurtado, no son suficientes para mitigar el impacto en detrimento de los trabajadores y la sociedad en general³².

La concentración de la riqueza y del poder en manos de unos pocos, según Hurtado, es fruto del capitalismo y todo su aparataje técnico, lo que, a su juicio, ha deteriorado profundamente la sociedad. Porque se crean poderes y una prepotencia económica despótica en las manos de unos pocos, en las que muchas veces ni siquiera son los mismos dueños los que promueven malas prácticas, sino simplemente sus administradores, quienes, en definitiva, rigen el capital a su voluntad y arbitrio³³. Así también, las nuevas formas de administración del capital (Trusts, Kartells, Consorcios y los Konzerne, los Holding, las Sociedades en cadena y las Agrupaciones de Sociedades Complementarias), que surgieron por las necesidades de la técnica moderna en el coste de la oferta-demanda, tuvieron –y tienen– graves consecuencias en la sociedad. A nivel nacional, por los enfrentamientos sociales que esto ha significado; pero también a nivel internacional, al pretender hegemonizar el poder económico en unos pocos con profundas consecuencias políticas. En el transcurso del siglo XX –y también en la actualidad– las consecuencias fueron acciones punitivas que arrastraron, tras ellas, el predominio de orden imperialista económico³⁴. En este escenario, el bien común se difumina y la moral queda subordinada a los intereses de las nuevas necesidades del consumidor que, generalmente, son necesidades

30 *Ibíd.*, 164-165.

31 *Ibíd.*, 166.

32 *Ibíd.*, 167-168.

33 *Ibíd.*, 168.

34 *Ibíd.*, 170.

inventadas al consumidor para producir más³⁵.

Las concentraciones de poder, en efecto, acarrear graves injusticias sociales que destruyen al hombre y la mujer concretos, los cuales sufren las inclemencias de esa forma de organización social. Puesto que, frente al poder de unos pocos, no solo está en juego la justa distribución del capital, sino la integridad y la vida de quienes simplemente no pueden competir contra aquellos grupos en poder del capital. Y, por lo tanto, sufren el olvido de las estructuras que podrían ser sus garantes y sus oyentes.

En atención a lo mencionado anteriormente, Hurtado postula que, en su época, el capitalismo dentro del catolicismo³⁶, no ha sido lo suficientemente cuestionado. Y advierte el grave peligro que encierra la tendencia a la acumulación y concentración de la riqueza en manos de unos pocos en detrimento de otros muchos. Esto se vuelve un problema moral para el cristianismo, porque conlleva el problema de querer siempre seguir aumentando los bienes, con las sucesivas consecuencias morales que esto implica, sobre todo para el prójimo y la vida en sociedad, tal como ha sido advertido por grandes profetas y santos en la Iglesia³⁷. Según Hurtado:

El capitalismo tal y como ha vivido hasta ahora no puede ser una solución admisible para el católico. Los juicios de los papas y prelados constituyen un verdadero plebiscito que los condena. Los católicos, por tanto, han de buscar otro regimen que evite esos errores de injusticia o han de depurarlo de sus vicios. Si el capitalismo quiere sobrevivir debe evitar la concentración de poder con su consiguiente deshumanización; debe terminar con el dominio del trabajo, que es inmensamente más noble, es algo humano-divino a pesar de las humildes apariencias³⁸.

La conclusión de Hurtado, en su obra *Moral Social*, es que el régimen capitalista, así como los otros sistemas que se han originado

³⁵ *Ibid.*, 171.

³⁶ Dentro del cristianismo católico, el capitalismo ha tenido distintas interpretaciones según el punto de vista desde el que se comprenda. Para algunos está condenado por la Iglesia y, para otros no, incluso algunos en los tiempos de san Alberto, lo consideraban la única vía alternativa al marxismo. Sin embargo, con el correr del tiempo y en el transcurso del siglo XX, así como el siglo XXI, cada vez podemos notar con más dureza la posición que ha tomado la Iglesia frente al capitalismo neoliberal. Varias son las encíclicas que dan cuenta de ello. El pontificado del Papa Francisco es el que con mayor agudeza ha enfatizado esta crítica.

³⁷ Hurtado, *Moral Social*, 172-173.

³⁸ *Ibid.*, 173.

en la sociedad moderna, como el socialismo y el marxismo³⁹, son injustos cuando olvidan al ser humano y su relación con Dios. Cuando las normas y leyes, que rigen la sociedad civil, se apartan del derecho natural y excluyen a los pobres. Si se quiere pensar en un sistema que contemple la re-educación del ser humano en la sociedad debe “ser ante todo espiritual y religiosa y debe partir de Cristo como su fundamento indispensable, tener la justicia como su ejecutora y por corona la caridad”⁴⁰.

4. Alberto Hurtado hoy: una evaluación desde la Doctrina Social de la Iglesia y un breve contexto a la Iglesia en democracia

Lo expuesto anteriormente interpela a la pregunta como cristianos católicos hoy, a 69 años de su muerte, sobre si hemos sido capaces de construir una Iglesia más profética acorde a Jesús y su mensaje evangélico. Las preocupaciones de Alberto Hurtado, como bien lo señala al comienzo de su obra, son las preocupaciones por los pobres y los excluidos del sistema. El propósito de *Moral Social* es generar, en la reflexión cristiana, las preguntas nunca bien ponderadas sobre el ser humano, su destino y las consiguientes delimitaciones de su ser y quehacer en el mundo. Expuestos todos los antecedentes preliminares y contextuales, la obra continúa con una reflexión teológica desde la moral social y antropológica, poniendo en el centro la relación con Dios desde la dignidad humana y desde la justicia que nos corresponde como hijos de un mismo Padre⁴¹. En este sentido, la pregunta por el modo en que la Iglesia ha hecho frente a estas problemáticas desde la Doctrina Social y desde el contexto anterior a las crisis que Chile ha debido enfrentar en este último periodo. Si bien solo se esbozarán algunas ideas, éstas pueden servir para una reflexión que a la postre oriente el contexto socio-político y religioso. De este modo, se tratará de recordar y volver a poner en la palestra la importancia que le dio san Alberto Hurtado a la caridad de la mano de la justicia; dos virtudes cristianas y humanas que la Iglesia está interpelada por se a promover en el diálogo fe y política, si en verdad quiere anunciar el Reino.

4.1. Doctrina Social de la Iglesia: una crítica necesaria

³⁹ Que como hemos dicho no lo hemos considerado en este trabajo, por tratarse exclusivamente del pensamiento de Hurtado sobre el capitalismo. Sin embargo, la obra también le dedica interesantes apartados que los exponen al mismo tiempo, que denuncia sus limitaciones y pecados contra la moral y la leyes de Dios.

⁴⁰ Hurtado, *Moral Social*, 201.

⁴¹ *Ibíd.*, 201-209.

La *Doctrina Social de la Iglesia* es por antonomasia la rama de la teología católica, específicamente de la moral social, que ha estudiado estos problemas y que ha tratado de dar soluciones cristianas a la vida del ser humano en sociedad. Sin embargo, su origen comenzó a ser fuertemente cuestionado en la segunda mitad del siglo XX. Teólogos latinoamericanos realizaron críticas epistémicas y estructurales a la DSI, las que resultan interesantes de poder recoger en este trabajo por dos motivos: por un lado, llama la atención que Alberto Hurtado no titulara su obra como *Doctrina Social de la Iglesia* sino *Moral Social* y, que, incluso, en una de las cartas dirigida a unos amigos, diga expresamente que no se trata de una obra sobre DSI, porque el trasfondo es su profunda preocupación por el pobre⁴². Y, por otro lado, como bien expuso a Pío XII, la DSI provocó discrepancias entre los conservadores y el Partido Falangista, arrojando dos maneras distintas de interpretarla⁴³, lo que generó que Hurtado propusiera su revisión.

Si bien, desde san Alberto, no tenemos los antecedentes que nos permitan criticar la DSI –más que lo mencionado–, es interesante notar que las críticas más contundentes nacieron en la segunda mitad del siglo XX, de la mano de teólogos latinoamericanos preocupados por los problemas socio-políticos y económicos de América Latina que tuvieron escenario en este periodo histórico. Estos teólogos fueron configurando un nuevo paradigma y enfoque teológico que dio origen a la llamada *Teología de la Liberación* (=TL)⁴⁴.

En este contexto, el teólogo chileno Sergio Silva Gatica señala que la primera gran crítica hacia la DSI –que emergió desde la TL– fue que no respondía a las problemáticas concretas de los países latinoamericanos, puesto que su origen era el contexto de países industrializados y como respuesta al comunismo de Marx –que se inicia con la encíclica *Rerum Novarum* en 1891–. Lo que elaboró, desde la fe, planteos sociales competitivos en el contexto europeo y desde una sola posición en el plano moral. La pregunta de la DSI, al fin y al cabo, es cómo vivir más

42 *Ibid.*, 9.

43 Véase, por ejemplo, Enrique Brahm García, «¿Doctrina Social de la Iglesia o liberalismo? Síntomas de división en el partido conservador entre los meses finales del gobierno de Ibáñez y la República Socialista de 1932 en la prensa conservadora», *Teología y Vida* 59, n.º 3 (2018): 431-460.

44 Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Santiago de Chile: San Pablo-Paulinas 1994) 69-73. La TL fue reconocida por la Pontificia Comisión Bíblica como un método de acercamiento contextual que permite el desarrollo hermenéutico de la Biblia y la realidad, sobre todo, de las víctimas de las injusticias sociales. Surgió en los años 70s, movido por dos grandes acontecimientos eclesiales, a saber, el Concilio Vaticano II y su declarada preocupación por los problemas contemporáneos, y la 2a Asamblea del CELAM en Medellín en 1968, que aplicó las enseñanzas del Concilio a las necesidades de América Latina.

moralmente dentro del sistema capitalista ya existente, por lo que otra vía distinta al capitalismo queda fuera de la perspectiva y alcance de la DSI⁴⁵. En este sentido, Hurtado tampoco plantea un sistema económico y político alternativo al capitalismo, pero invita a re-pensarlo desde la justicia y la caridad cristiana para *humanizar* los sistemas que están a la base de las sociedades modernas⁴⁶.

La segunda gran crítica a la DSI, señalada por Silva, es el origen metafísico-filosófico que la sustenta, *ontologizando* la realidad hacia una dimensión estática, esencialista, abstracta y a-histórica, que la hace imposible a la realidad latinoamericana, con condiciones históricas y culturales diferentes. El mejor ejemplo es el de la propiedad privada. La DSI no se cuestiona su efectividad en Latinoamérica, donde la propiedad está en manos de unos pocos y para los otros –que son la mayoría– es imposible obtenerla bajo las estructuras económicas dominantes. Si bien, la DSI le da un rol garante al Estado, éste no puede imponerse sobre

45 Sergio Silva, *La teología latinoamericana de la Liberación en sus inicios. Un intento de comprensión*, Anales de la Facultad de Teología LXVI (n.º 107) (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2016), 165. Sin embargo, es importante indicar que efectivamente la TL fue un intento dentro de la Iglesia que permitió una nueva orientación en el diálogo fe y política pero que, tampoco logró imponerse como idea política en el plano de la moral social y política cristiana, al menos en América Latina. Por el contrario, así como su nacimiento surgió con una fuerte veta política ligada al socialismo católico, apenas el muro de Berlín cayó, cayeron también las ideas socialistas en la cultura occidental. Esto dejó sin proyecto histórico concreto a la TL, transformándose, en una crítica al capitalismo, pero sin un plan alternativo que diera origen a una nueva forma de pensar el mundo y su relación con la sociedad. Cf. Silva, *La teología latinoamericana de la Liberación en sus inicios...*, 193.

46 Para este punto sería interesante ver la crítica que hace Iván Petrella a la teología de la Liberación respecto de la férrea crítica que los teólogos de la liberación han hecho al capitalismo. Según Petrella la TL *no nació para hablar de liberación* sin más, sino para ayudar a hacerla realidad desde sus dos vertientes: la relectura de la tradición desde los oprimidos y la construcción de proyectos históricos que superen las estructuras de injusticia. Sin embargo, señala Petrella, que la TL luego de la caída del socialismo se ha quedado sin proyecto histórico y su teología se ha convertido en una teología profética de anuncio y denuncia, centrándose fundamentalmente en una crítica al capitalismo de corte monolítico que ve en todo capitalismo y a éste como el responsable de todo (Ellacuría y Boff). La TL siguió la teoría de dependencia de Gunder Frank y esto ha sido *fatal* puesto que *limita la acción política a la sola revolución*, que en la democracia actual es imposible, sumándole que *su análisis político se basa en generalizaciones sin proponer un análisis concreto*, punto de partida para plantear verdaderos cambios. La sola idea de pretender cambiar de golpe un sistema por otro, no solo parece *ilusorio*, sino que conduciría *necesariamente a un desastre*. Para proponer un cambio histórico profundo P. mira el recurso a la teoría social de R. Mangabeira Unger quien reconoce que no existen ideas monolíticas del capitalismo y el mercado pues estas son abstracciones, más bien impulsa la idea de mirar alternativas pluralistas que se dan dentro de una sociedad que es multifacética y dinámica, siguiendo las ideas propuestas de la teoría de la ciencia de P. Feyerabend y Lakatos, quienes afirman que no hay una “ciencia normal” correlativamente Laclau y Mouffe señalan que tampoco hay una “sociedad normal”. Petrella entonces, propone la metodología seguida por Unge que se funda en la teoría social que es descriptiva y crítica y ayuda a trazar realmente un proyecto histórico porque al describirla reconoce la pluralidad de manifestaciones socio-políticas y de esta manera las puede criticar más allá de los sesgos ideológicos. Véase en Sergio Silva, *La Teología de la Liberación de América Latina. Crónica y evaluaciones*, Anales de la Facultad de Teología LXVI (n.º 106), (Santiago de Chile: Pontificia Universidad de Chile, 2016), 187-201.

los intereses económicos particulares, por lo que una justa distribución de la propiedad, bajo esas normas, es casi imposible⁴⁷.

En tercer lugar, el régimen industrializado europeo supone un salario justo como criterio de justicia. Pero, si los bienes productivos están en manos de unos pocos, la pregunta gira en torno a la libertad de los obreros para aceptarlo o rechazarlo⁴⁸. Entonces, no se trata solo de dar salarios justos o mover ciertas piezas de un lado a otro, sino de provocar un cambio en la mentalidad. Siguiendo esta línea, Sergio Silva, citando a Porfirio Miranda señala lo siguiente:

En el sistema teológico-filosófico de Occidente (y sin desapercibir las diversísimas variedades) el problema social es nuevo. No sabría yo encarecer suficientemente esta constatación. Derivada de Platón y de Aristóteles, la cultura occidental –cuyo epicentro generador fue y sigue siendo la teología-filosofía cristiana– resultó inevitablemente aristocrática, privilegiada, incapaz de percibir la realidad más masiva e hiriente y urgente de nuestra historia. Su humanismo fue y es humanismo de pensamiento. Mental. Estetista. Y su ‘Hombre’, un abstracto, una esencia platónica valedera *semper et pro semper*; no la humanidad real de carne y hueso, de sangre y lágrimas y esclavitud y humillación y cárcel y hambres y sufrimientos indecibles. Cuando por fin, después de resistencias y endurecimientos milenarios, esa cultura accedió condescendentemente a percatarse de que el problema social existe, tenía fatalmente que asignarle lugar de escolio, de excursio, de cuestión colateral complementaria, pasablemente marginal en el sistema; el sistema cultural se había estructurado de todo a todo prescindiendo del problema social; éste no le había hecho la menor falta para redondearse monolítico y sin grietas; le es imposible ahora encararlo en su verdadera dimensión sin desestructurarse a sí mismo por completo. Quien crea que es posible un cambio total de actitud sin cambio total de sistema mental, no sabe lo que es un sistema mental⁴⁹.

Para Silva, la conclusión es clara: urge una reformulación radical a la DSI que incluya los problemas concretos de cada región, pero también insiste en el cambio de mentalidad que debe existir en la reflexión cristiana, sobre todo en América Latina, para que esos cambios lleguen

47 *Ibid.*, 166.

48 *Ibid.*, 168.

49 *Ibid.*, 167-168.

a las estructuras que sustentan las injusticias.

Si bien la DSI propone horizontes de las responsabilidades relativas a la construcción, organización y funcionamiento de la sociedad, haciendo énfasis particular en los desafíos que la Iglesia tiene en el mundo⁵⁰, su fin no es delimitar un sistema o régimen político-económico, sino mirar, estar atentos a la realidad en la que el ser humano vive siempre de cara a Dios. Sin embargo, uno de sus problemas es que a lo largo de su existencia se ha utilizado con fines políticos, donde algunos se centran en ciertos puntos, olvidando la mirada holística que toda doctrina moral-social cristiana debe comportar. En este sentido, aunque la crítica surge muchos años después de la muerte de Hurtado, no deja de sorprender la sintonía que tiene con lo planteado por el mismo. El problema, quizá, le latía, pero no era capaz aún de comprenderlo. Por esto, las críticas que sistematiza Sergio Silva son orientadoras, porque vislumbran un problema sustancial al que la Iglesia debe dar respuesta. Salir de la lógica dualista en la que el capitalismo ha puesto la sociedad (capital-trabajadores) es proponer una nueva mirada desde nuevas categorías antropológicas e incluso ecológicas y, ciertamente, hoy se puede ver un avance desde la DSI en estas materias⁵¹, tanto para América Latina como para nuestro propio país.

4.2 La realidad de la Iglesia en Chile hoy

En concordancia, la situación de la Iglesia chilena históricamente no ha sido muy distinta a la situación latinoamericana. La Iglesia en Chile respecto de su función orientadora en materias sociales, políticas y económicas ha tenido periodos dulces y otros agraces. Este apartado se centrará en mencionar brevemente el periodo que comprende la vuelta a la democracia, con el fin de poner un marco contextual que sirva para orientar una reflexión posterior que ilumine claves de acción desde la mirada de Hurtado.

La situación de la Iglesia hoy en Chile respecto de relación *economía-política-fe*, por decirlo de algún modo, es difícil, y por lo mismo, no se han dado fuertes críticas a los modelos socio-políticos que sustentan la vida social y económica de los chilenos desde la perspectiva de la fe de la

50 Cf. Ricardo Azael Escobar Delgado, «La Doctrina Social de la Iglesia: Fuentes, Principios y Concepción de los Derechos Humanos», *Revista Prolegómenos*. Derechos y Valores 15, n.º 30 (2012): 99-117.

51 Cf. Mauricio Viquez, «Globalización. Lectura crítica desde la Doctrina Social de la Iglesia», *Espiga* 8 (2003): 1-14.

Iglesia⁵².

Si bien, entre los años setenta y ochenta, la Iglesia tuvo un rol protagónico en materia social y política por su ardua defensa de los DD.HH., a partir de 1990 hubo un cambio imposible de revertir. Con la recuperación de la democracia, los temas sociales siguieron presentes, sobre todo por la urgente necesidad de descubrir la verdad respecto de lo sucedido en los tiempos de dictadura y, en consonancia, la búsqueda de la justicia para los casos de graves atropellos a los DD.HH.⁵³, que además se vio favorecido por los mismos objetivos de unidad del gobierno del presidente Aylwin.

Durante la década de 1990, los obispos siguieron preocupados de la situación social de los chilenos, transparentando las graves diferencias entre ricos y pobres, sobre todo porque las crisis económicas que se suscitaron desde los años ochenta tuvieron grandes y nefastas repercusiones en los más pobres. Si bien, en los años noventa, el país experimentó un progreso económico, el gran problema que comenzó a fraguarse fue que no llegó de manera equitativa a todos los sectores de la sociedad, provocando grietas y desigualdades socio-económicas, que tuvieron preocupados a los obispos de la época:

El éxito del desarrollo económico del país contrasta con la permanencia de fuertes desigualdades sociales. La violenta diferencia en la distribución de los ingresos es un llamado a la conciencia de cada uno, y también aparece como un elemento de riesgo para la mantención del crecimiento económico. Estamos ante el serio desafío de formar un país sustentable en el largo plazo, si sabe organizarse de manera equitativa y fraterna y no darnos por satisfechos con una simple bonanza que podría ser pasajera⁵⁴.

Sin embargo, esta preocupación y defensa del más desvalido de la sociedad, prontamente se fue difuminando⁵⁵, y los temas de la cultura y de la moral sexual fueron tomando cada vez más protagonismo en la Iglesia chilena, alineándose así con las preocupaciones del Papa Juan

52 Las declaraciones de las conferencias episcopales entre 1990 y el 2001 nos dan un marco de referencia para situarnos en este contexto.

53 Véase Comité Permanente, *Buscamos la paz y el bien de todos* (Santiago, Chile: Conferencia Episcopal de Chile, 1988).

54 Véase Comité Permanente, *Mensaje en el Día de la Solidaridad* (Santiago, Chile: Conferencia Episcopal de Chile, 1997).

55 Cf. Hannah Stewart-Gambino, «Las pobladoras y la Iglesia despolitizada en Chile», *América Latina Hoy* 41 (2005): 121-138.

Pablo II. El divorcio, la eutanasia, el aborto, etcétera, tomaron las agendas de los obispos, porque estos eran los temas que, además, se debatían en el congreso⁵⁶ y en la sociedad en general. A este respecto, es interesante notar que, si bien la Iglesia había tomado una posición política en tiempos de dictadura –más ligada a los partidos de izquierda–, a la vuelta de la democracia, en la derecha conservadora, encontró mayor sintonía, por la llamada agenda valórica que se toma las discusiones sociales y políticas.

De esta manera la Iglesia tuvo durante todos estos años éxito en la adaptación al contexto que ella misma había contribuido a crear. Durante los primeros tres años de la consolidación de la democracia las dificultades para adaptarse fueron mayores. No le resultaba fácil encontrar su lugar en un ambiente pluralista, liberal y democrático. Aprobó los procedimientos democráticos siempre y cuando no fueran divergentes con los intereses de la Iglesia. Para ello se encontró en la necesidad de buscar nuevos aliados, y los encontró en los partidos de derecha y conservadores, con sus dudosas posturas democráticas. La Iglesia se alió con fuerzas que un tiempo atrás habían sido sus adversarios políticos⁵⁷.

De tal modo que la cuestión económica y social comenzó a ser abandonada por la política en general, y también por la Iglesia⁵⁸. Poniendo en el centro del debate la cuestión de la moral sexual, se fue olvidando el carácter social de la moral, restringiéndola a lo sexual.

De esta manera, la cuestión social comenzó a reducirse. El

56 Por ejemplo, cultura y su evangelización: “Id y Anunciad el Evangelio”. Carta del Comité Permanente con ocasión de los 500 años del inicio de la Evangelización de América, 12 de setiembre de 1992, *Documentos del Episcopado 1992-1996*, o.c., nos 18-20. “Comunicado de prensa. 73ª Asamblea Plenaria”, 16 de mayo de 1997, *Documentos del Episcopado 1997-2001*, o.c., , n° 9. “Comunicado de prensa sobre la 75ª Asamblea Plenaria”, 15 de mayo de 1998, *Ibidem*, , nos 2-5. Dignidad de la procreación y respeto por la vida humana naciente”. Comité Permanente, 12 de setiembre de 1996, *Documentos del Episcopado 1992-1996*, o.c., “Temas de bioética”. Comité Permanente, 12 de marzo de 1997, *Documentos del Episcopado 1997-2001*, o.c., , n° 1. “En defensa de la vida humana”. Comité Permanente, 20 de marzo de 2001, *Ibidem*, . Ver “Comunicado de prensa. 72ª Asamblea Plenaria”, 22 de noviembre de 1996, *Documentos del Episcopado 1992-1996*, o.c., , n° 7.

57 Cf. Veit Strassner, «La Iglesia chilena desde 1973 a 1993: De buenosamaritanos, antiguos contrahentes y nuevos aliados. Un análisis politológico», *Teología y Vida* 47, n.º 1 (2006): 76-94.

58 Ver por ejemplo el interesante artículo de Stewart-Gambino. En el se cita la opinión que tienen las pobladoras de las comunas santiaguinas como la Granja, Lo Espejo, sobre el rol que va adquiriendo la Iglesia a la vuelta de la democracia: “reconocen que las organizaciones populares creadas durante la dictadura –sobre todo las comunidades cristianas de base– han perdido fuerza. Reconocen también que se enfrentan a nuevos y numerosos obstáculos: la pérdida y el apoyo de la Iglesia, una clase política distante, una cultura política diferente (...). Lo que sí sienten más que todo es que se ven abandonadas, tanto por la Iglesia como por el Estado”. Stewart-Gambino, «Las pobladoras y la Iglesia despolitizada en Chile», 130.

ser humano se redujo a una dimensión más individualista⁵⁹, con repercusiones incluso en la práctica religiosa, que se fue orientando cada vez más, hacia lo ritual como camino para una salvación que dejaba poco lugar y espacio al otro⁶⁰.

4.3. JUSTICIA Y CARIDAD COMO RESPUESTA AL CAPITALISMO

Dado el contexto anterior, y enfatizando la urgente necesidad de volver a poner en la palestra la dimensión social del ser humano, en mundo atravesado por la ideología capitalista que pone en el centro al individuo, pero no a la persona como ser social, es bueno volver a releer aquellas unidades de sentido del mensaje cristiano. Por ello, la relevancia que Hurtado le dio a la dimensión de la caridad cristiana, en sintonía irrestricta con la justicia, nos devuelven el carácter humano de los sistemas sociales que legítimamente las sociedades construyen para ordenarse. Como se ha dicho, Hurtado no propone un sistema político-económico alternativo al capitalismo, pero si es enfático al señalar la importancia de devolverle, al capitalismo o cualquier sistema social, la impronta humana, porque todo sistema está configurado para los seres humanos. En este sentido, no solo para nuestro país, sino para cualquier sociedad, los aportes sobre la justicia y la caridad de Alberto Hurtado valen la pena revisarlos, sobre todo en el actual contexto de crisis sociales y económicas.

Para san Alberto, por un lado, la justicia es la disposición estable de nuestra voluntad, que nos impulsa a respetar el *derecho del prójimo*. Este derecho conlleva todas sus manifestaciones: bienes corporales y espirituales, que incluyen la salud, el honor, la riqueza, la libertad, las asociaciones, entre otras. En este sentido, es una *obligación moral* hacer justicia al otro⁶¹. Aunque la justicia es impopular porque a primera vista no parece tan benevolente como la caridad, si se entiende esta última como limosna. El problema es que la línea entre la superioridad y la vanidad para quien realiza actos caritativos sin justicia, es muy delgada, y las consecuencias morales y prácticas pueden tender a un

59 Cf. Jorge Costadoat, «El catolicismo ante la individualización», *Teología y Vida* 45, n.º 4 (2004): 605-610.

60 El teólogo Jorge Costadoat señala refiriéndose a Hurtado que “se empeña en romper un concepto de vida espiritual que reduce el examen de conciencia al cuidado de la pureza; el espacio religioso, a la capilla; y la piedad, a los sacramentos y a unas cuantas prácticas devotas”, porque la verdadera devoción cristiana no se contenta con buscar a Cristo en el cielo y en la Eucaristía, sino en el prójimo en el servicio real a cada uno de nuestros hermanos. Y agrega Costadoat que, Hurtado, incluso, concibe que los no cristianos que practican la caridad, de igual modo llegan a Cristo, porque la verdad de Cristo se revela ahí donde se practica: Costadoat, «La “mística social” del Padre Hurtado», 289.

61 Hurtado, *Moral Social*, 213.

proteccionismo social que está muy lejos de ser justicia para el otro:

Hay muchos que estarán dispuestos a hacer caridad pero no se resignan a cumplir con la justicia; están dispuestos a dar limosnas, pero no a pagar el salario justo. Aunque parezca extraño, es más fácil ser caritativo, (claro que solo en apariencia) que justo. Tal pretendida caridad no lo es, porque la verdadera caridad comienza allí donde termina la justicia. Caridad sin justicia, no salvará los abismos sociales, sino que creará un profundo resentimiento. La injusticia causa más males de los que puede reparar la caridad⁶².

Por otro lado, la justicia debe estar en plena concordancia con la búsqueda del bien común al que debe tender toda sociedad, procurándola desde sus aspectos particulares (justicia comunitativa y distributiva) –las que señala como básicas y elementales–, hasta los aspectos generales, en los que se encuentra la *justicia social* que es la encargada de promover el bien común a través de legisladores, gobernantes y magistrados⁶³. Por esto, la justicia social debe entenderse en dos sentidos: en primer lugar, los servidores del bien común deben tener plena consciencia que las –sus– acciones tendrán repercusiones en la sociedad; y, en segundo lugar, todos los que comprenden una sociedad, deben tener un profundo sentido de responsabilidad, para generar un espacio social libre de odios e inequidades⁶⁴. En consecuencia, la justicia social es deber de todos, pero, para Hurtado, quienes tienen la mayor responsabilidad de velar por su ejercicio, son aquellos que ocupan un lugar en el campo de la reflexión intelectual y aquellos que gobiernan y dirigen una sociedad⁶⁵.

Finalmente, la justicia no se puede entender sin la caridad. Hurtado recuerda que todo ejercicio de justicia emana del amor misericordioso de Dios hacia sus hijos. La caridad cristiana es una acción de amor al prójimo a la manera de Cristo y no un simple acto de derecho al otro, sino por sobre todo un acto de amor, benevolente, que emana de la Gracia del Padre. Justicia y caridad se complementan, porque movidos por el amor, el corazón humano se ubica en el lugar del otro para hacerle justicia restituyéndolo en el lugar que le corresponde como prójimo y como hijo, es decir, en el lugar y espacio fraterno que le corresponde como hermano, heredero de la misma tierra para todos los seres humanos⁶⁶.

62 *Ibíd.*, 214.

63 *Ibíd.*, 216.

64 *Ibíd.*, 218.

65 *Ibíd.*, 219.

66 *Cf. Ibíd.*, 220-221.

Por último, y no menos importante e interesante, de acuerdo con Hurtado, cuando las sociedades se olvidan de practicar la *justicia* y la *caridad*, la parte a la que se le debe la justicia –que suele ser la mayor parte– termina resintiéndose, incubando una pasión por la justicia que puede estallar con una fuerza debastadora⁶⁷. Sin duda, palabras muy profundas que interpelan nuestro contexto actual de manera arrolladora.

El olvido de la fe y la política hacia el más débil, al que se le *debe* la práctica de justicia y la caridad –lo que tanto temía Hurtado–, dejó la cancha dispuesta para que el capitalismo de corte neoliberal se desarrollara, sin intervención del Estado, sin una crítica contundente desde la Iglesia por su intrínseca generación de desigualdades, tal como deseaba el liberalismo: que esperaba la tendencia natural de las dos posiciones sociales (*capitalistas* y trabajadores) al equilibrio. No obstante, la realidad dijo lo contrario, y en el 2019 se desató una profunda crisis social y económica en Chile que, hasta la fecha, nadie ha podido responder. Quizá Carlos Peña tenga razón: *la política y la religión han estado ausentes*.

5. Conclusión

Vivimos en una sociedad que puso como premisa lo siguiente: de religión y de política no se habla. Sin embargo, lo expuesto por Alberto Hurtado interpela a buscar puentes de unidad y diálogo entre la fe y la política porque ambas se co-implican mutuamente. El contexto socio-político y religioso del ser humano, ciertamente, marca la vida en sociedad y, cuando una abandona a la otra o solo se utilizan instrumentalmente entre sí, las consecuencias las viven fundamentalmente los sectores más vulnerables de la sociedad.

El capitalismo neoliberal es el régimen que se impuso en la política y la economía occidental y, por su puesto, tuvo eco en Chile. Y al no tener una crítica contundente sobre su aplicación a la vida social, y dejando actuar todos sus aparatos técnicos a nivel laboral, educacional e incluso filosófico –el liberalismo–, fue dejando grietas en la vida y en las relaciones éticas y espirituales de los ciudadanos, a los que la Iglesia Católica no supo dar respuestas en el momento oportuno. Es cierto que durante su implementación han surgido críticas. Tanto la *Rerum Novarum* como el posterior desarrollo de la DSI –que sin duda fueron grandes aportes–, en la práctica no generaron el impacto social esperado.

⁶⁷ *Ibid.*, 214.

Las causas, evidentemente, son mucho más extensas y profundas que lo que este trabajo pudo abordar; no obstante, las mencionadas ayudan e iluminan a seguir buscando luces que permitan plantear un modelo de vida más justo donde la caridad y la justicia caminen de la mano para resolver los problemas sociales que vivimos como sociedad en la actualidad.

Alberto Hurtado no fue un teólogo en el sentido estricto de la palabra. Fue más bien un testigo de Cristo, que supo mirar la realidad de los que sufren y relacionarse con ellos, entenderlos teniendo siempre presente su consigna: *¿Qué haría Cristo en mi lugar?* En este sentido, insta a los católicos en Chile a poner al prójimo –sobre todo el más débil– como un rostro de Cristo, y desde ahí hacerle justicia como otro Cristo. Es decir, para encontrarse con Cristo, no bastan los ritos ni la Eucaristía, sino la vida compartida con el otro al que hago mi prójimo por amor a Cristo y su Iglesia.



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

CONTRIBUCIONES

LA POLÍTICA GRIEGA Y LA CRISIS DE LA ACCIÓN POLÍTICA SEGÚN HANNAH ARENDT

GREEK POLITICS AND THE CRISIS OF POLITICAL ACTION ACCORDING TO HANNAH ARENDT

MIRKO ŠKARICA
Dr. en Filosofía
mirko.skarica@pucv.cl
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Cómo citar este artículo:

ŠKARICA, M. “La política griega y la crisis de la acción política según Hannah Arendt” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 19 Julio 2021, pp 104-116 <https://doi.org/10.29035/pyr.19.104>

RESUMEN

Hannah Arendt piensa que la acción política es la actividad humana fundamental. Considera que las raíces de la crisis de la política moderna se pueden halar en el pensamiento filosófico, especialmente en Platón, como una consecuencia de la ejecución de Sócrates. Su principal argumento es que los filósofos separaron la acción de la contemplación, de modo que la acción política resultó ser separada de la racionalidad. Al respecto, piensa Hannah Arendt, hoy más que nunca se requiere una filosofía política genuina.

Palabras claves: acción / contemplación / política / Platón / Aristóteles

ABSTRACT

Hannah Arendt considers that political action is the essential human activity. She claims that roots of the modern political crisis can be found in philosophical thinking, particularly in Plato as an outcome of what Socrates' execution entailed. Her main argument is that philosophers detached action from contemplation and, as a consequence, *political action* was separated from *rationality*. In this regard and more than ever, argues Hannah Arendt, a political philosophy in its true sense is needed.

Keywords: action / contemplation / politics / Plato / Aristotle

I

Hannah Arendt considera que la máxima irracionalidad en la acción política se manifiesta en los totalitarismos de nuestros últimos siglos. Esto explica el recorrido de su pensamiento expuesto en sus escritos desde *Los orígenes del totalitarismo* a la *Vida del Espíritu*, cuyo núcleo lo constituye *La condición humana*.

En 1951 publica *Los orígenes del totalitarismo*. En 1963 escribe *Eichmann* en Jerusalén. *Un estudio sobre la banalidad del mal*; a propósito del juicio contra Eichmann llevado a cabo en Jerusalén en 1961. Posteriormente escribe *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, con que pretendía completar su obra *Sobre el totalitarismo*.

Su obra fundamental es *La condición humana* publicada en 1969. Sobre el tema de esta obra dictó previamente una conferencia, pronunciada probablemente en 1957, titulada “Labor, trabajo y acción”, sobre los tres conceptos que desarrolla en *La condición humana*. Su obra póstuma, inacabada, es *La vida del espíritu*, que seguía a *La condición humana*, con lo que quería sentar las bases teóricas para una recuperación del espíritu humano y la racionalidad en la acción política. Mientras redactaba lo que sería su obra póstuma, *La vida del espíritu*, dictó una serie de conferencias sobre la filosofía política de Kant. Se podría decir, a grandes rasgos, por tanto, que su obra gira en torno a la política, pero con la intención de indagar sobre la crisis que la embarga y los principios de solución. Entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana* se publicó *La promesa de la política*, que recogen unos ensayos suyos que tratan de la declinación de la política en Occidente, que se inicia, según Hannah Arendt, ya en Grecia, a partir del juicio y condena de Sócrates.

II

La exposición de algunos conceptos suyos puede ayudarnos a entender su juicio sobre la política contemporánea.

Hannah Arendt divide la actividad humana en tres estratos, que son la labor, el trabajo y la acción, todos ellos tienen por finalidad resolver los problemas de la vida del ser humano; pero de estos tres estratos considera que la acción es la actividad suprema del ser humano, a la que se subordinan la labor y el trabajo. La labor es la actividad destinada a la satisfacción de las necesidades impuestas al hombre por el ciclo biológico desde su nacimiento hasta su muerte; como tal es productora

de bienes de consumo. El trabajo, en cambio, es la actividad destinada a la invención y producción de los medios artificiales necesarios para el desarrollo de la vida humana en todos sus aspectos; como tal es productora de bienes útiles. El trabajo se ordena en especial a la construcción del mundo en que convive el ser humano con otros. Hanna Arendt, finalmente, entiende por acción la actividad del hombre cuyo ámbito específico es la organización de la vida en comunidad requerida por la pluralidad de personas que habitan en el mundo, por lo que es una actividad eminentemente política, y a la que se ordenan las actividades anteriores, la labor y el trabajo. La acción, propiamente tal, a diferencia de las anteriores se desarrolla sin mediación de lo material.¹

Ahora bien, en su análisis de la vida contemporánea considera la autora que la acción como tal, la política, ha sido absorbida por las actividades que no son estrictamente políticas, y en especial por el trabajo, resultando así su degradación. Por ello se esmera en esclarecer en que consiste la acción, esto es, la acción política en su más pleno sentido, para lo cual se remonta a los griegos, pues entiende que son ellos los quienes la practicaron como corresponde, en cuanto son quienes la concibieron. En su conferencia “Labor, trabajo, acción” dice: “Cuando enumeré las principales actividades humanas –labor, trabajo, acción-, era obvio que la acción ocupaba la posición más elevada. En la medida en que la acción está conectada con la esfera política de la vida humana, esta valoración concuerda con la opinión prefilosófica, preplatónica habitual en la vida de la *polis* griega”.² Nótese que no se remite a teoría filosófica alguna de los griegos, sino a la praxis política en las comunidades cívicas de los griegos antiguos; la que “según los griegos –dice- sólo la hubo en Grecia e incluso por un espacio de tiempo relativamente corto”.³ La tesis de partida de Hannah Arendt es que la actividad política en su sentido original se ha desvanecido, y que de hecho se ha dado históricamente en pocos casos, pero que a pesar de ello tales casos resultan ser un modelo en cuanto a sus ideas y conceptos para las épocas en que no se da la experiencia de lo político como tal, ya porque ha desaparecido o ya porque aún no se ha dado.⁴ Esta parece ser la razón del interés de Hannah Arendt para volver persistentemente a la indagación de la política en su origen, a saber, en los griegos antiguos, antes del surgimiento de teorías filosóficas de lo político.

1 Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003, cap.I, § 1, p. 21 s.

2 “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, en *De la historia a la acción*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 91.

3 ¿Qué es la política?, Paidós, Barcelona, 2001, “Introducción a la política II”, fragmento 3 B, p. 69.

4 Id., p. 71.

III

Con respecto a los filósofos griegos que intentaron una reflexión en torno a una teoría de lo político, en especial Platón y Aristóteles, considera la autora que éstos tienen responsabilidad en la devaluación de la acción política como la concebían y la vivían los griegos antes de la aparición de la Filosofía. Según Hannah Arendt es con Platón, el primero con que se produce un cierto desvío con respecto al auténtico sentido de la acción política como la actividad suprema del ser humano. Es devaluada por este filósofo frente a la contemplación, lo que repercutió, consecuentemente, en la teoría política de Aristóteles, y de ahí en adelante, en las teorías políticas modernas. Es decir, según la autora, se abrió una brecha entre vida activa y vida contemplativa, llegándose a considerarlas como asuntos opuestos. Pero a pesar de la desviación señalada, Hannah Arendt tomará las ideas de Aristóteles como punto de referencia para esclarecer lo que se ha de entender por acción política. La razón es que –según dice: “Aristóteles como en muchos otros puntos de sus escritos políticos no reproduce aquí tanto su propio parecer como la opinión compartida, si bien mayoritariamente no articulada, por todos los griegos de la época”.⁵ Hay que recordar al respecto que Aristóteles, para el desarrollo de sus ideas políticas, tuvo presente a diversas constituciones, a las que se refiere para apoyar su argumentación. Como dice Ross, con respecto a los libros IV-VI de la *Política*: “Como se recordará, Aristóteles había compilado (o hecho compilar) una descripción de 158 constituciones griegas. En los libros IV-VI de la *Política* percibimos aun más que en ninguna otra parte hasta qué punto Aristóteles domina el saber acerca de la ciudad-Estado, y cómo se apoya firmemente en la historia”.⁶

Ahora bien, con respecto a la idea de Aristóteles, expresada en su *Política*, de que el hombre por naturaleza es un animal (ser viviente) político, tan difundida en Occidente, Hannah Arendt considera que se la ha malentendido, pues, según ella, Aristóteles no quiso decir que todo ser humano fuese un político, ni que en dondequiera que conviviesen lo hicieran bajo la forma de una *polis*. A lo que Aristóteles se refería, según ella, es que la convivencia política sólo podía darse entre los hombres, y bajo circunstancias muy especiales. Hay que recordar que Aristóteles por un lado sostiene que todo hombre por naturaleza es político, pero, por otro lado, excluye de la actividad política a esclavos, artesanos y bárbaros, a pesar de considerarlos como seres humanos. La aparente contradicción se desvanece si se entiende que una cosa es vivir en una

⁵ Id., p. 68.

⁶ W. D. Ross, *Aristóteles*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957, p. 337.

comunidad cívica, y otra, estar en condiciones de participar en la acción política. Volviendo a Hannah Arendt, la acción política entre los griegos, conforme a lo dicho por Aristóteles, giraba en torno a la *libertad*, pero no entendida en términos modernos. La libertad no era concebida como el fin de la actividad política, sino como su condición. Es decir, el hombre, para poder participar en la acción política, debía estar ya liberado de las necesidades que impone la vida, de modo que no todos podían cumplir esta condición. Había que estar liberado de las labores y de los trabajos, que eran absorbidos por los esclavos y los artesanos respectivamente. La vida política se desarrollaba así entre iguales conforme a su condición, la que no cumplían sino los libres.

Hannah Arendt explica que por igualdad ante la ley entre los griegos, esto es, la *isonomía*, ni se entendía que todos son iguales ante la ley ni que la ley es igual para todos, sino que todos los ciudadanos libres tienen el mismo derecho a la actividad política, la que se asociaba al derecho de hablar unos con otros públicamente. No era por tanto un hablar para dar órdenes, ni de un escuchar para saber qué obedecer, que son propios del habla entre amos y subordinados en una relación de labor o de trabajo; sino un hablar entre libres. Dice al respecto Hannah Arendt: “Por consiguiente, para la libertad no es necesaria una democracia igualitaria en el sentido moderno, sino una esfera restringida, delimitada oligárquica o aristocráticamente, en que al menos unos pocos o lo mejores traten los unos con los otros como iguales entre iguales”.⁷ Señala la autora que el espacio establecido en la *polis* para tal hablar era el *ágora*, único lugar de la actividad política libre; a lo que habría que añadir –como evidente– que era el lugar en que incluso los filósofos practicaron su actividad en un comienzo, esto es, como ciudadanos entre ciudadanos iguales, tal como pretendió hacerlo Sócrates.⁸

Hannah Arendt, en su obra *La condición humana*, tratando de aclarar el concepto de ‘acción’ como la actividad suprema del ser humano, en el entendido de que se trata de la actividad política, señala cómo Aristóteles, si bien consideró que la acción política es una actividad libre, la pasó a considerar como inferior ante la contemplación, pero desvinculándolas entre sí. Conforme a ello, la actividad suprema de los hombres libres pasó a ser, entonces, la actividad filosófica, entendida como actividad teórica, esto es, contemplativa. Es así, entonces, que con la desaparición de la *polis*, sostiene Hannah Arendt, la actividad política pasó a ser subsumida

7 Id., p. 70.

8 Con respecto a Sócrates y su participación en la vida pública, ver “Sócrates” en Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008.

entre las tareas asociadas a las necesidades de la vida, labor y trabajo, quedando como única actividad propia de los libres el *bios theoretikos* o contemplación.⁹ Uno de los resultados de esta devaluación de la política fue que ella pasó a ser considerada como la actividad necesaria para asegurar la contemplación, y en esa medida pasó a ser concebida como si fuera una labor artesanal, esperándose de ella conseguir resultados en orden a garantizar la quietud requerida para la contemplación.¹⁰ Esta idea, según Hannah Arendt, va a verse reflejada en la modernidad en autores como Spinoza y Hobbes, por ejemplo.¹¹ Pero el resultado más crítico de la devaluación de la acción en el sentido de actividad política, según Hannah Arendt, como resultado de la oposición entre acción y contemplación, fue el abismo abierto, entre ‘pensamiento’ y ‘acción’, el cual, según ella, no ha sido superado hasta hoy.¹²

Para entender como ocurre la degradación de la política y la proclamación de la contemplación como la actividad propia del hombre libre, es necesario considerar cuál es el parámetro utilizado por Hannah Arendt para su concepto de acción política. El concepto sobre el cual gira la acción política es el de ‘libertad’, pero no entendida en el sentido moderno, como ya se dijo, sino como se entendió en los tiempos de Homero, ya que como respuesta a las epopeyas homéricas nació la polis, según Hannah Arendt: la polis surgió, señala, para asegurar la permanencia de la grandeza de los hechos y palabras (Pericles), y como fruto “de la confluencia de grandes acontecimientos ocurridos en las guerras o en otras gestas” (Platón).¹³ De esta manera la acción política está asociada a la acción libre, en sentido político, y no productora de bienes de consumo o útiles, propios de la labor y del trabajo, que realizan los que carecen de libertad. Y tal acción va asociada, además, a la palabra, ya que “el autor de grandes gestas debía ser orador de grandes palabras –no solamente porque las grandes palabras fueran las que debían explicar las grandes gestas, que, si no, caerían mudas, en el olvido, sino porque el habla misma se concebía de antemano como una especie de acción”.¹⁴ Se subentiende que grandes palabras explican y mueven grandes acciones,

9 Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2003, cap.I, § 2, p. 26 s.

10 “Labor, trabajo, acción”, p. 91. La oposición entre contemplación y acción está presente aún en Marx, según Hannah Arendt, sólo que no las opone, sino que suprime una en beneficio de otra, concibiendo como propios de la actividad política la labor y el trabajo (Cf. *ibidem*).

11 Cf. Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Buenos Aires, 2003, Tercera conferencia, p. 46-48.

12 Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 44; y *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007, p. 42.

13 *¿Qué es la política?*, p. 75.

14 *Id.*, p. 76.

y las rememoran para la posteridad. Tal tipo de acción, asociada a tal tipo de palabra, es la que Hannah Arendt quiere ver restaurada en la política, al menos en su comprensión como actividad suprema del ser humano. Hecha esta aclaración podemos ahora revisar por qué ocurre la devaluación de la acción política ante la contemplación. Según su parecer, la autora Hannah Arendt lo resume en pocas palabras: “Coincidió con el descubrimiento de la contemplación como el modo de vida del filósofo que, en cuanto tal, se consideró superior al modo de vida político del ciudadano en la polis”.¹⁵ El abismo entre ‘pensamiento’ y ‘acción’ señalado anteriormente, entonces, se identifica con el abismo entre filosofía y política, y que según Hannah Arendt fue ocasionado históricamente debido al juicio y condena de Sócrates.¹⁶

Para comprender el hilo argumentativo de Hannah Arendt de que son los filósofos los causantes indirectos de la devaluación de la actividad política -que era entendida presocráticamente como la actividad suprema del ciudadano libre-, es necesario recordar que los filósofos al igual que cualquier ciudadano tenían, como ámbito de la acción y la palabra, el ágora en el centro de la polis. Sócrates así lo entendió y así practicó su actividad filosófica, antes de que Platón se recogiera a la Academia. El hablar en la polis consistía en persuadir (*peithein*), del que Hannah Arendt dice: “Persuadir; *peithein*, constituía la forma de discurso específicamente política, y, puesto que los atenienses se enorgullecían de que ellos, al contrario que los bárbaros, conducían sus asuntos políticos en la forma de discurso y sin coacción, consideraban la retórica, el arte de la persuasión, como el arte más elevado y verdaderamente político”.¹⁷ Pero acusado y enjuiciado Sócrates por los atenienses, no fue ese modo de hablar el que utilizó en su defensa (apología) pública ante los jueces, y por tanto no podía tener éxito. Sócrates utilizó la dialéctica para persuadir a los jueces, lo que fue un error, pues la dialéctica (*te dialektike*) está dirigida a un interlocutor para establecer la verdad, en cambio la persuasión (*peithein*), que es discurso propio de la política, se dirige a la multitud para imponer una opinión. Pero Sócrates, según Hannah Arendt, no veía la incompatibilidad entre la persuasión y la dialéctica, esto es, entre lo opinable y la verdad, por el contrario, pues veía en la dialéctica un medio para extraer la verdad que hay implícita en las opiniones. Es así, entonces, que Sócrates usó la dialéctica (bajo la forma de mayéutica)

¹⁵ “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, p. 90.

¹⁶ *La promesa de la política*, p. 44 y p. 63. Hannah Arendt se refiere al mismo problema además como oposición entre verdad y opinión (p. 46), desconexión de la filosofía de los asuntos humanos (p. 48), conflicto entre filosofía y política (p. 63 y 75).

¹⁷ Id., p. 45.

con fines políticos, como un modo de educar a los ciudadanos al igual que cuando hablaba libremente en el ágora.¹⁸ Ese fue su modo de hablar en su apología pública ante los jueces con el resultado ya conocido. Del fracaso de Sócrates y su consiguiente condena, que lo lleva a su ejecución, Platón sacó ciertas conclusiones que orientaron su modo de pensar respecto del papel del filósofo y de la filosofía en el ámbito de la política. Según Hannah Arendt las conclusiones que extraerá Platón de la condena de Sócrates están condicionadas por el prejuicio de la polis respecto de los sabios o filósofos. Eran considerados inútiles para los asuntos de la ciudad. Si Sócrates no establecía una oposición radical entre verdad y opinión, Platón si lo hizo, de modo que el prejuicio de la polis contra el filósofo lo volvió en prejuicio del filósofo contra la polis. De ahí su idea del filósofo gobernante. Dice Hannah Arendt al respecto: “Platón nunca negó que el objeto de interés del filósofo estaba en las cuestiones eternas, inmutables y no humanas. Pero él no estaba de acuerdo en que esto lo hiciese inadecuado para desempeñar un papel político. No estaba de acuerdo con la conclusión mantenida por la polis de que el filósofo, sin interés por el bien humano, estaba en peligro constante de convertirse en inútil”.¹⁹ La idea del filósofo gobernante, pues, implicaría un menosprecio de la actividad propia del político ante la actividad teórica del filósofo. En atención a ello, Hannah Arendt tilda de “tiranía de la verdad” a la propuesta política de Platón, al pretender “criterios absolutos” para juzgar sobre los hechos humanos, a fin de disolver su relatividad.²⁰ Pero para la autora el resultado más relevante de la condena de Sócrates no fue el proyecto político de Platón, sino el que se pasase a considerar la vida teórica (*bios theoretikos*), esto es, la vida contemplativa, como la actividad suprema del hombre como opuesta a y por sobre la actividad política, pero a diferencia de lo que pretendía Sócrates, produciéndose una escisión entre la filosofía y la política, entre el pensamiento y la acción, que no se ha resuelto hasta hoy, como ya fue señalado.²¹ Es esto último lo que ocurre según Hannah Arendt con Aristóteles, de quien dice: “Con Aristóteles comienza el tiempo en que los filósofos ya no se sienten responsables de la ciudad, y ello no solamente en el sentido de que la filosofía no tenga una tarea específica en el terreno político, sino en el sentido mucho más importante de que el filósofo tiene menos responsabilidad hacia ella que cualquiera de sus

18 Id., p. 51-53.

19 Id., p. 47.

20 Id., p. 45s. y 49.

21 Id., p. 44. Cf. Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Buenos Aires, 2003, Tercera conferencia, p. 46-48; y *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007, p. 28s. En tales pasajes Hannah Arendt reitera su juicio sobre el modo de concebir la vida política Platón y Aristóteles subordinándola a la vida contemplativa.

conciudadanos; el modo de vida del filósofo es distinto”.²² Pero Hannah Arendt va más a fondo al considerar que el conflicto entre pensamiento y acción, entre filosofía y política, es un conflicto que tiene su origen en el filósofo mismo en cuanto filósofo, del cual, según ella, fue consciente Platón.²³ El filósofo, que es un ciudadano como los demás, tiene una actividad que tiene un origen muy particular, a saber, el asombro (*to thaumadsein*), y surge de una experiencia fugaz de asuntos que no se pueden expresar en palabras como se habla de las cosas cotidianas.²⁴ Dice la autora: “La idea de que este asombro mudo es el comienzo de la filosofía se convirtió en un axioma tanto para Platón como para Aristóteles, y es esta relación con una experiencia concreta y única lo que distinguía a la escuela socrática de todas las filosofías anteriores. Para Aristóteles, no menos que para Platón, la verdad última está más allá de las palabras”.²⁵ El punto es que el asombro del filósofo nunca se relaciona con algo particular, sostiene Hannah Arendt, de ahí que las afirmaciones que surgen de tal experiencia expresan siempre una generalidad específica, como intento de respuestas a una serie de preguntas que no pueden ser contestadas científicamente, pues son “preguntas últimas”, como ¿Qué es el ser?, ¿Quién es el hombre?, etc.²⁶ De algún modo a eso apuntaría el “sólo se que nada sé” de Sócrates. Es, pues, la experiencia del asombro la que separa al filósofo del común de los mortales y de los restantes ciudadanos. Dice la autora a ese respecto: “*La doxa*, en otras palabras, puede convertirse en lo opuesto a la verdad porque el *doxadzein* es, en efecto lo opuesto al *thaumadzein*. Tener opiniones constituye un error en lo concerniente a aquellos asuntos que solamente conocemos en el asombro mudo ante lo que hay”.²⁷ El error fue tratar de convertir en modo de vida de los ciudadanos lo que sólo el filósofo puede asumir como modo de vida, esto es, el *bios theoretikos*, intento que sólo consigue “destruir la pluralidad de la condición humana dentro de sí”, esto es, la condición política del ser humano en el alma individual del filósofo.²⁸

Para un balance del pensamiento de Hannah Arendt del conflicto entre filosofía y política, hay que tener en cuenta que piensa que la manera de vivir la política en su origen se da en una etapa prefilosófica, según vimos; esto es, cuando aún no se ha iniciado la filosofía como

22 Id., p. 63.

23 Id., p. 65s.

24 Id., p. 69, en que se remite a *Teeteto* 155 d, y a *Carta séptima* 341 c.

25 Id., p. 70.

26 Id., p. 70.

27 Id., p. 70s.

28 Id., p. 73.

tal. Al surgir los filósofos en la comunidad cívica estos actúan como los demás ciudadanos en el ámbito público, en el ágora. Pero el filósofo pasa a ser considerado un inútil ante los asuntos de la vida cotidiana de los humanos, como se aprecia en la obra de Aristófanes. Con Sócrates se inicia, sin éxito, el intento de que la filosofía se inmiscuya en la vida del ciudadano común, con la dialéctica operada mayéuticamente. Al ser condenado Sócrates, se experimenta dicha condena como una expulsión de los filósofos de la vida cívica. Platón ahonda en la orientación del intento socrático, pero pensando que los filósofos deben gobernar la polis, poniendo así la filosofía al servicio de la política en un proyecto utópico. Pero si bien el proyecto de Platón, según Hannah Arendt, no se llevó a cabo, el hecho de que hubiese orientado la filosofía a la actividad política, al menos hizo que en lo sucesivo ésta aportara criterios para la comprensión de los asuntos humanos, sólo hasta el advenimiento de la era moderna, en que los autores como Maquiavelo o Hobbes dan señal de su prescindencia, que se consume con Marx.²⁹ Según Hannah Arendt vivimos en un mundo en que hasta el sentido común se ha desvirtuado, por lo que en lo que atañe a la vida cívica, ésta requiere imperiosamente de una nueva filosofía política. Es dable entender que en su obra, Hannah Arendt, intenta dar los delineamientos de una tal filosofía, pero volviendo a darle a la política su sentido original, esto es, comprendiendo que la acción, como ella la denomina, sea entendida como la forma suprema de vida del ser humano, y que la vida teorética o contemplativa, propia del filósofo, sea entendida como una forma propia sólo de algunos, que tienen que, a su vez, vivir entre los ciudadanos comunes y corrientes, pero no en el sentido de que a la acción le sea ajeno el pensamiento; muy por el contrario. Los filósofos con sus preguntas transcendentales y con sus respuestas pueden afianzar la racionalidad y el sentido común del que se carece hoy en día en especial en la vida cívica. Me parece que este es el contexto que permite entender su obra clave *La condición humana* y las restantes. Habría que observar, para concluir, que la autora parece tener en mente a Aristóteles como punto de referencia para su obra *La condición humana*, en la medida de que ella considera que este filósofo es un exponente fiel del modo de pensar griego sobre la actividad política de la época. Es cierto que considera que Aristóteles pone la vida teorética por sobre la vida política, en el entendido de que todo ciudadano debiera tender a ese tipo de vida, lo que de alguna manera influyó para que posteriormente se llegara a tener la vida política como una actividad semejante a la del artesano, por oposición a la contemplación. Es así que Hannah Arendt pretende que se restituya la actividad política, esto es, la

²⁹ Id., p. 74s.

acción como el modo de vida supremo del ser humano, de modo que no se la entienda en oposición a la vida contemplativa. El filósofo, si bien, tiene una actividad teórica de naturaleza especial, puede establecer criterios universales sobre la política, que es lo que hoy en día hace falta ante la pérdida de la racionalidad y el sentido común.



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

EL SILENCIO TERAPÉUTICO: ENTRE LA OBJETIVIDAD Y LA SUBJETIVIDAD¹

THERAPEUTIC SILENCE: BETWEEN OBJECTIVITY AND SUBJECTIVITY

JULIO ARMIJO NÚÑEZ
Médico Psiquiatra
julio.armijo@mail.udp.cl
Universidad Diego Portales, Chile
Instituto Chileno de Trastornos de Personalidad

Cómo citar este artículo:

ARMIJO, J. "El silencio terapéutico: entre la objetividad y la subjetividad" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 19 Julio 2021, pp 117-126 <https://doi.org/10.29035/pyr.19.117>

¹ Agradezco al psiquiatra y psicoanalista Dr. Benny Oksenberg y a la Psicóloga Yael Klaber por su amable revisión de este escrito.

Dedico este texto como un momento de silencio a la memoria del filósofo, psiquiatra y psicoterapeuta Rafael Parada Allende, profesor de la Universidad de Chile y Universidad Diego Portales; quien recientemente ha fallecido. Él amablemente transmitió sus conocimientos a mí y a otros psiquiatras, psicólogos y psicoterapeutas del Instituto Psiquiátrico José Horwitz Barak y revisó mi primer artículo escrito junto al filósofo Gonzalo Núñez.

Sigmund Freud buscó anhelos y motivaciones inconscientes de nuestra conducta. Comenzó en sus primeros años mediante métodos sugestivos (hipnosis) y más tarde, por medio del desarrollo de un método de asociaciones libres, construyó su teoría de la técnica y elaboró recomendaciones sobre la práctica analítica². Lo anterior ocurre dentro de un paradigma cultural-científico de la época: una sociedad capitalista-liberal-burguesa brillante por los adelantos alcanzados por la ciencia, además de profundamente convencida de la posición central de Europa³.

Bajo este paradigma se distinguía claramente el sujeto del objeto de modo que Freud inicialmente afirma que la función del analista era observar e interpretar los conflictos inconscientes del paciente (entendidos hasta ese momento como la presencia de un impulso que ha quedado subsumido al inconsciente mediante un mecanismo de defensa llamado represión y que puede retornar en forma de síntomas, sueños, lapsus o actos fallidos) principalmente a través de un método de asociaciones libres. Es decir, tal como plantea Freud:

[La capacidad de] suprimir la vigilancia de las puertas de la conciencia [a través de] participarle todo cuanto se les pase por la cabeza, aunque les parezca que no es importante, o que no viene al caso, o que es disparatado; por el contrario, les pide con particular énfasis que no excluyan de la comunicación pensamiento u ocurrencia algunos, por más que los avergüence o les resulte penosos hacerlo.⁴

Se agregaría a su método la interpretación de manifestaciones del inconsciente en el sueño evidenciándose en el contenido manifiesto del sueño un contenido latente que por medio de mecanismos de

² Cf., P. M. BROOMBERG. *Awakening the Dreamer: Clinical Journeys*. The Analytic Press: Londres, 2006, pp. 108-114.

³ Cf., E. HOBSBAWN. *Historia del siglo XX*. Paidós: Buenos Aires, 2016, pp. 12-16.

⁴ S. FREUD. "El método Psicoanalítico de Freud" en *La Técnica Psicoanalítica*. Amorrortu: Buenos Aires, 2015, p. 33.

condensación, desplazamiento y simbolización transformarían impulsos y conflictos inconscientes en imágenes de sueño.⁵

Finalmente, la interpretación de las apariciones de las manifestaciones de la vida psíquica no consciente en la transferencia es un concepto de vital importancia. En su texto *Sobre la dinámica de la Transferencia*, Freud alude a que solo una parte de las tendencias que determinan la vida erótica ha realizado una evolución psíquica completa de modo de estar vuelta hacia la realidad y a una disposición de la personalidad consciente. Por otro lado, otra parte de tales tendencias libidinales quedan detenidas en su desarrollo por el veto de la personalidad consciente —y de la misma realidad— y solo han podido desplegarse en la fantasía o permanecido confinadas en lo inconsciente, siendo totalmente ignoradas por la consciencia de la personalidad: “El individuo cuyas necesidades eróticas no son satisfechas por la realidad, orientará representaciones libidinosas hacia toda nueva persona que surja en el horizonte, siendo muy probable que las dos porciones de su libido, la capaz de consciencia y la inconsciente, participen en este proceso”.⁶ Es natural para Freud que esa carga de libido se orientase también a la persona del médico (el terapeuta) y que se incluya a este dentro de las ‘series psíquicas’⁷ que el paciente ha formado. A ello le denominó transferencia.

Este es el primer momento del silencio: aquello que ha quedado reprimido/escindido, albergado en el inconsciente, silenciado al acceso de la personalidad consciente, pero que podría ser visualizado en un ‘retorno de lo reprimido’ en la transferencia.⁸ Stratchey, discípulo de Freud, desarrolla mayor trabajo en torno a la transferencia aludiendo también a la existencia de una transferencia negativa, es decir, “además de los sentimientos de amor, habían sentimientos hostiles que

5 Cf., S. FREUD. *La Interpretación de los Sueños (vol.I)*. Amorrortu: Buenos Aires, 2018.

6 S. FREUD. “Sobre la Dinámica de la Transferencia” en *La Técnica Psicoanalítica*, pp. 109-114.

7 Desde *La etiología de la histeria* (1896) en que la etiología traumática de la neurosis cobraba relevancia —luego lo sería la fantasía proyectada del Complejo de Edipo— que Freud consideraba que “la cadena de asociaciones posee siempre más de dos elementos, y las escenas traumáticas no forman series simples, como las perlas de un collar, sino conjuntos ramificados, de estructura arbórea, pues en cada nuevo suceso actúan como recuerdos dos o más anteriores” (S. FREUD. “La Etiología de la Histeria” en *Obras Completas I*. Amorrortu: Buenos Aires, 2013). Años más tarde en “*Lecciones de introducción al psicoanálisis*” (1916), surgiría la idea de que son *series complementarias* las que se superponen en la etiología de la neurosis: “Desde el punto de vista etiológico, las enfermedades neuróticas pueden ordenarse en una serie en la que los dos factores, constitución sexual e influencias exteriores, o si se prefiere, fijación de la libido y frustración, se hallan representados de tal manera, que cuando uno de ellos crece, el otro disminuye” (S. FREUD. “Conferencias de Introducción al Psicoanálisis” en *Obras Completas XV*. Amorrortu: Buenos Aires, 2013).

8 Cf., S. FREUD. “Recordar, Repetir y Reelaborar” en *La Técnica Psicoanalítica*, p. 193.

naturalmente estaban lejos de asistir los esfuerzos del analista”.⁹ La confirmación de este tipo de transferencia se hizo tan importante como el descubrimiento de que la misma transferencia –tanto negativa como positiva- podía ser analizada y que “la parte más importante de todo el tratamiento era el análisis de dicha transferencia”.¹⁰

Tiempo más tarde aparecerían nuevos conceptos como la identificación proyectiva que, en la teoría de relaciones de objeto de Melanie Klein, alude a un mecanismo de defensa primitivo del bebé para defenderse de su agresión intrínseca que proyecta al objeto (el pecho de la madre) y que genera ansiedades muy profundas persecutorias. En la identificación proyectiva como forma especial de identificación, las partes malas del yo son escindidas y proyectadas dentro del objeto que pasan a ser sentidos como un perseguidor que contiene los aspectos malos del yo y al cual no se le percibe como separado, sino como un yo malo (‘malo’ en el sentido de los aspectos agresivos, persecutorios, devaluados, que son necesarios de controlar para no ser atacado).¹¹

Si bien Melanie Klein concibió con fundamental importancia este fenómeno y puso énfasis en la fantasía intra psíquica del infante. Este punto abre una puerta fundamental a la participación del terapeuta en la transferencia donde —identificación proyectiva mediante— esas partes malas pudiesen quedar proyectadas transformándolo en un objeto agresivo y persecutorio (o de amor e idealización) en la fantasía del paciente. Por lo demás, una defensa excesiva de este tipo frente a las angustias persecutoria generaría una identificación prematura con el objeto ambivalente amado que cierra el espacio a la formación de símbolos e inhibe el desarrollo del yo.¹²

He aquí entonces donde años posteriores a Freud y su desarrollo del concepto de contratransferencia (como la reacción inconsciente del analista a la transferencia del paciente) se abre el espacio para el profundo análisis de la subjetividad del terapeuta.¹³ El uso de la contratransferencia como un instrumento de observación e interpretación, hacen que el

9 J. STRATCHEY, “La naturaleza de la acción terapéutica del psicoanálisis” en *Revista Psicoanalítica*. 5 (1948), p. 951.

10 S. FREUD. “Sobre la dinámica...”, p. 114.

11 Cf., M. KLEIN. “Nota sobre algunos mecanismos esquizoides” en *Obras completas Melanie Klein: Envidia y Gratitud y otros trabajos*. Paidós: Barcelona, 1946, pp. 15-16.

12 Cf., M. S. DIAZ, “Revisando el concepto de identificación proyectiva Kleiniano desde una perspectiva intersubjetiva” en *Revista Chilena Psicoanalítica*. 32/1 (2015), pp. 21-35.

13 Cf., S. FREUD. “*Las Perspectivas Futuras de la Terapia Psicoanalítica*” en *La Técnica Psicoanalítica*, pp. 57-74.

terapeuta no solamente observe e interpreta lo que percibe en el paciente, sino que incluye los datos provenientes de su observación respecto de sí mismo, de sus reacciones emocionales y de la posible conexión entre estas y lo que existe en el mundo interno del paciente: “la respuesta total del analista”.¹⁴ Por lo tanto, el ideal a ser alcanzado sería la observación de la subjetividad del paciente y analista, ampliando la idea inicial de una pretendida objetividad planteada a la luz de la época en que Freud comenzó a desarrollar su pensamiento. Sin embargo, dicha posibilidad no sería factible sin el silencio del terapeuta. Así, tal como plantea Otto Kernberg, “el afecto predominante en la interacción (terapeuta-paciente) refleja las fantaseadas interacciones subyacentes interactuando entre *Self* y objeto que están siendo incautadas en la transferencia”.¹⁵

Dicho despliegue no podría ser alcanzado sin la disposición de un contrato que es la base de toda transacción en la cual hay algún tipo de intercambio.¹⁶ Este contrato se da en un encuadre psicoanalítico dispuesto por Freud de neutralidad y abstinencia.¹⁷ En este sentido, llamamos neutralidad a la capacidad de mantenernos en una posición equidistante respecto a las fuerzas en conflicto dentro de la mente del paciente. Tal como plantea Eizirik:

La postura, tanto en el comportamiento como en lo emocional, a partir de la cual el analista en su relación con el paciente observa, sin perder la necesaria empatía, manteniendo una distancia posible en relación al material del paciente y su transferencia; a la contratransferencia y a su propia personalidad; a sus propios valores; a las expectativas y presiones del mundo externo, y a la (las) teoría(s) psicoanalítica(s).¹⁸

Por otro lado, la abstinencia, como la capacidad de mantenernos sin ‘gratificar’ las pulsiones del paciente manifiesta de modo inconsciente en la transferencia, la consideramos parte de la neutralidad técnica¹⁹. He

14 M. LITTLE. *Transferencia Neurótica & Transferencia Psicótica*. Pólvora: Santiago, 1981, pp. 95-98.

15 O. KERNBERG, “Therapeutic Implications of Transference Structures in Various Personality Pathologies” en *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 67/6 (2019), p. 970.

16 Cf., H. ETCHEGOYEN. *Fundamentos de la Técnica Psicoanalítica*. Amorrortu: Buenos Aires, 2010. pp 76-90.

17 S. FREUD. “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico” en *La Técnica Psicoanalítica*, pp. 123-138.

18 C. EIZIRIK, “Entre la objetividad, la subjetividad y la intersubjetividad: ¿Aún hay lugar para la neutralidad analítica?” en *Aperturas Psicoanalíticas: Revista Internacional de Psicoanálisis*, 12 (2002), disponible en: <http://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=0000212#contenido>.

19 Cf., S. FREUD. “Puntualizaciones sobre el amor de Transferencia” en *La Técnica Psicoanalítica*, pp. 197-218.

aquí un segundo momento de silencio que señala André Green:

[D]el mismo modo como el sueño es el guardián del dormir, el analista es el guardián del encuadre cuyo principal parámetro es el silencio [...]. El analista es políglota, entiende el lenguaje del sueño, de la fantasía, del lapsus, del acto fallido, o de todo lo que se nutra del estilo inconsciente. Sin duda, el silencio es el fondo sobre el cual se desarrollan las figuras de las armonías significantes (y sus disonancias) [...] Un modelo de la actividad psíquica se proporciona entonces: organización, desorganización-borrado, reorganización. Es aplicable a toda forma de actividad psíquica. Este modelo reformula nociones que nos son similares: deseo-represión-retorno de lo reprimido. En la sesión, el silencio corresponde al tiempo medio, mientras que la interpretación atestigua el tercer tiempo. Es importante recordar la no linealidad del trabajo psíquico, su polifonía. Es el sentido de la asociatividad analítica.²⁰

Es el silencio del terapeuta —refiriéndonos a su capacidad de mantener neutralidad y abstinencia— el que permite el despliegue de las proyecciones inconscientes de las relaciones de objeto reprimidas o escindidas las que generan movimientos afectivos inconscientemente dirigidos hacia el terapeuta tal cual se dirigen al objeto original. A ello le llamamos transferencia: positiva según sean sentimientos provenientes de la vida erótica, negativa según sean sentimientos agresivos dirigidos hacia el terapeuta²¹. Es este conjunto de proyecciones inconscientes las que suscitan diferentes formas de contratransferencia en el terapeuta: concordante, cuando el terapeuta se identifica con el *self* del paciente; complementaria, cuando el terapeuta se identifica con el objeto.²²

En un tercer momento, el silencio es una herramienta terapéutica. Cómo señala Margaret Little, el terapeuta encuentra un intervalo de tiempo entre las identificaciones que el analista tiene con su paciente. Esto se diferencia de la inmediatez con que el paciente siente las identificaciones con el analista que señala Little:

20 A. GREEN. "El silencio del Psicoanalista" en *La nueva clínica Psicoanalítica y la teoría de Freud*. Amorrortu: Buenos Aires, 1970. p. 142.

21 Cf., O. KERNBERG, "Therapeutic Implications..." pp. 951-986.

22 Cf., O. KERNBERG, "Notes on Countertransference" en *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 13/1 (1965), pp. 38-56.

Si el analista las está experimentando como un hecho presente, está entonces interfiriendo con el crecimiento y desarrollo del paciente [...] cuando se introduce tal intervalo de tiempo, el paciente puede sentir su experiencia, de forma inmediata, libre de interferencia, y dejar que se transforme en pasado para él también, de modo que pueda ocurrir una identificación nueva con su psicoanalista.²³

En mi opinión, muchas veces es sólo el silencio lo que nos da este intervalo de tiempo, a veces infinitesimal; es el decidir ‘elegir callar’ —esto es, elegir el silencio— en lugar de gratificar la pulsión que inconscientemente —por medio de la identificación proyectiva— nos compele a realizar actos de habla como formas de no ser conscientes con las identificaciones con las relaciones de objeto proyectadas por el paciente.

El silencio del terapeuta permite las asociaciones del paciente por muy dolorosas que sean o por mucho malestar y devaluación en la contratransferencia y transferencia. Permite analizar lo que en reprimido o escindido está en el inconsciente en forma de diadas de relaciones de objeto y como se manifiesta de diversas formas en los actos en la relación terapéutica, las fantasías del paciente y su historia pasada. El silencio permite también esperar a interpretar gestos cotidianos que en un paciente pueden estar (o no) llenos de significados y abrir cadenas asociativas hacia la historia del pasado en el inconsciente. En palabras de André Green:

En la situación psicoanalítica, es posible distinguir diferentes intercambios entre paciente y analista en el interior del encuadre:

1. Lo dicho al paciente
2. Lo callado, no dicho y sabido, del paciente
3. Lo callado, no dicho y no sabido, del paciente
4. Lo inaudible y lo inaudito del paciente
5. Lo dicho del analista
6. Lo callado, no dicho y sabido, del analista
7. Lo callado, no dicho y no sabido, del analista
8. Lo inaudible y lo inaudito del analista.²⁴

Aquí silencio y palabra son solidarios y conjuntos. La palabra vehiculiza el sentido del inconsciente: palabra plena en oposición a la

²³ M. LITTLE. “La Contratransferencia y la Respuesta del Paciente” en *Transferencia Neurótica & Transferencia Psicótica*. Pólvora: Santiago, 1981. pp. 82.

²⁴ A. GREEN, “El silencio del Psicoanalista...”, pp. 141-142.

palabra vacía. El silencio, ambiguamente, recubre lo escondido, lo no sabido del paciente y el analista; lo inaudible —e inaudito— de cada uno de ellos.²⁵ Al respecto quisiera hacer dos comentarios (sin observar orden a la cronología de los autores).

Primero, Wilfred Bion desarrolló el concepto de ‘capacidad negativa’ como un estado mental de ‘no saber’, de no buscar en la memoria referentes parecidos o similares a lo que estamos observando o escuchando en el aquí y ahora de la sesión: “La memoria y el deseo pueden ser considerados como ‘sentidos’ pasado y futuro (análogos al concepto matemático de ‘sentido’ y aplicables indiferentemente al tiempo y al espacio) de la misma ‘cosa’”.²⁶ La capacidad negativa consiste en renunciar al deseo y al recuerdo; al intento reduccionista de la comprensión objetual para entrar en relación con lo desconocido. Este modo de incluir la dimensión epistemológica de lo negativo constituye una nueva forma de abstinencia que Bion resume en su célebre frase ‘sin memoria, sin deseo y sin comprensión’. Este estado de no saber nos lleva a la aceptación del caos para que en un segundo momento logremos encontrar un orden. De este modo, tolerando que situaciones incoherentes se vuelvan coherentes, suspendiendo el juicio sin buscar en las propias teorías, sin defenderse de lo no sabido a través de la memoria y el deseo.²⁷ Quizás esta es una aproximación plausible hacia “lo callado, no dicho y no sabido, del paciente”.²⁸ Esta es otra forma del silencio en el terapeuta. Un silencio epistemológico y epistemogénico.

Segundo, en su texto *El odio en la contratransferencia*, Donald Winnicott señala lo siguiente:

Por mucho que quiera a sus pacientes, el psiquiatra no puede evitar odiarlos y temerlos, y cuanto mejor sepa esto, menor será la incidencia del odio y el temor en su conducta respecto a los pacientes [...]. Ante todo, no debe negar un odio que realmente existe en el mismo [...]. El odio que está injustificado en el marco existente debe ser separado y mantenido en reserva, disponible para una eventual interpretación.²⁹

25 Cf., A. GREEN, “El silencio del Psicoanalista...”, p. 142.

26 Cf., W. BION. *Volviendo a Pensar*. Horme: Buenos Aires, 1966.

27 Cf., D. MALPARTIDA, “De la Capacidad Negativa de Keats a la Capacidad Negativa del Psicoanálisis” en *Revista Psicoanálisis*. II (2013), pp. 123-135.

28 A. GREEN, “El silencio del Psicoanalista...”, p. 141.

29 D. WINICOTT, “*El odio en la contratransferencia*” en *International Journal of Psychoanalysis*. 30 (1949), pp. 71.

He aquí un punto respecto al silencio en el terapeuta: poder albergar y contener emociones tan difíciles de reconocer como las sensaciones negativas hacia un paciente. Aunque estas podrían ser manifestaciones de proyecciones agresivas inconscientes del propio paciente, resulta ser importante separarlas de los sentimientos propios para lo cual la terapia personal es necesaria. Es un deber ético y técnico ser terapeutas capaces de tolerar la propia agresión: no negarla (lo inaudible y lo inaudito del analista³⁰), sino actuar con ella y ser capaz de ‘resistir’ la agresión inconsciente de los pacientes sin deprimirse, sin negarlo, sin retirarse del campo ni vengarse; más bien, en silencio esperando el “timing” de la interpretación.³¹

Finalmente, el silencio del terapeuta podría ser visto como una ‘regla del juego’ que genera un espacio psicológico distintivo del espacio ‘psicologizado-desritualizado’ que circunscribe a la sociedad contemporánea donde, de acuerdo con Byung-Chul Han, se destruyen los espacios de juego objetivo en favor de las excitaciones afectivas de índole subjetiva.³² El filósofo suizo-alemán describe como la intimidad es la forma psicológica de la transparencia: se cree conseguir la transparencia del alma por el hecho de revelar los sentimientos y emociones íntimas, desnudando el alma públicamente. El modo como la cultura de la intimidad va unida a la caída de aquel mundo objetivo-público (que no es objeto de sensaciones o vivencias íntimas). De modo que según la ‘ideología de la intimidad’ planteada por el autor, las relaciones sociales son tanto más reales, cabales, creíbles y auténticas cuanto más se acercan a las necesidades de los individuos. El epítome sería el uso de aquellas redes sociales en las cuales los motores de búsqueda personalizados erigen en la red un absoluto espacio cercano en el que está eliminado el afuera. Allí nos encontramos solo con nosotros mismos y con nuestros semejantes sin la capacidad de delimitar nuestro ‘sí mismo’ ya que la cercanía del mundo digital nos presenta tan solo aquellas secciones de la realidad que ‘me gustan’, transformando la red en una esfera “íntima” o “zona de bienestar”. En lugar de lo público, se introduce la publicación de la persona, lo que hace que la esfera pública se convierta en un lugar de exposición con una creciente des-ritualización y pérdida del carácter narrativo de la sociedad, la cual se vacía de sus formas que son los juegos, los rituales, las reglas objetivas, pues: “quien juega con otros se subordina a normas objetivas del juego y la sociabilidad del juego no descansa en la

30 Cf., A. GREEN, “El silencio del Psicoanalista...”, p. 142.

31 Cf., O. KERNBERG. *Agresión: In personality disorders and perversions*. Yale University Press: New Haven, 1992.

32 B. HAN. *La sociedad de la Transparencia*. Herder: Barcelona, 2013.

recíproca revelación propia”.³³

El silencio del terapeuta es un espacio de juego con reglas objetivas y a la vez un espacio ritual-ceremonial donde circulan signos objetivos: el encuadre y la técnica. En cierto aspecto, en el silencio el terapeuta está ‘vacío y ausente’ permitiendo delimitar al sujeto de ‘sí mismo’ —de la intimidad consigo mismo sin distancias— por medio de la proyecciones inconscientes de sus relaciones de objeto en la transferencia. Así, allí donde no surge ninguna imagen propia estable, ningún vacío, ninguna ausencia que distancie al sujeto de sí mismo, puede surgir el espacio inconsciente de una relación objetual interpretable en la que se encuentra anclada la estructura de personalidad del sujeto.



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

³³ B. HAN. *La sociedad...*, pp. 69-70.

Normas para los autores y envío de artículos

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.

Artículos de investigación

Have We Made Progress in the Integration of Secular Life with the Transcendence of Faith? A 25 Year Retrospective on Charles Taylor's *A Catholic Modernity*?

James Swindal; Mackenzie Farbo; Peter Mallampalli; Jennifer Velez

Tradición y religiosidad en las estéticas de los movimientos de vanguardia de la primera mitad del siglo XX

David Solís Nova

La teología como pedagogía del acompañamiento
Una reflexión desde el trabajo educativo en el contexto de pandemia

Juan Pablo Espinosa Arce

El capitalismo como fuente de injusticias en la obra póstuma *Moral Social* de San Alberto Hurtado. Claves que pueden inspirar la comprensión de la crisis chilena actual desde el diálogo fe y política

Soledad Andrea Aravena Aravena

Contribuciones

La política griega y la crisis de la acción política según Hannah Arendt

Mirko Škarica

El silencio terapéutico: entre la objetividad y la subjetividad

Julio Armijo Núñez