

ISSN 2452-4646 versión en línea **DICIEMBRE 2021**

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

20

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° 20

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

Equipo Editorial

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

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

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

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

Palabra y Razón se encuentra indexada en ERIH PLUS, Latindex Directorio-Catálogo 2.0; Dialnet.

Correspondencia y suscripciones

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

Tel.: 56-71-2203314

E-mail: revistapalabrayrazon@ucm.cl

<http://revistapyr.ucm.cl>

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

Talca- Chile, DICIEMBRE 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

- Reflexiones en torno a Antonio Gramsci y algunos temas
de la cuestión Meridional
Martín Ríos-López
Universidad de Playa Ancha, Chile **10**
- El Logos mediador en Filón de Alejandría
Matías Díaz-Lisboa
Pontificia Universidad Católica de Chile **33**
- La mariología de Elizabeth Johnson en diálogo con el contexto chileno
Blanca Besa-Bandeira
Universidad Católica de Córdoba, Argentina **54**
- El acontecer del pensamiento de Cristo
Agostino Molteni; David Solís-Nova
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile **74**

Contribuciones

Metáfora y filosofía en Ortega y Gasset

Eduardo Fernandois

Pontificia Universidad Católica de Chile

99

Abstraction and Ineffability in the Central Middle Ages.

Visual Culture and the Intersubjective Apophatic Imagination:

A First Approach

Daniel González-Erices

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

113

Fratelli Tutti: Una invitación a la fraternidad desde el
horizonte de la dignidad de la persona

Sandro Paredes-Díaz

Universidad Católica del Maule, Chile

142

Presentación del Director

Como equipo editorial de *Palabra y Razón* estamos particularmente agradados de presentar este nuevo número que compartimos con toda la comunidad. Nuestra felicidad no se debe únicamente a las(os) autoras(es) que han colaborado en esta oportunidad, sino también porque nuestra revista está logrando importantes pasos de mejora en la calidad y profesionalismo de sus contenidos. Este año *Palabra y Razón* ha sido incluida en el prestigioso indexador ERIH PLUS (*European Reference Index for the Humanities*). Junto con la previa indexación a Latindex Directorio Catálogo 2.0, esta nueva indexación reconoce ciertos elementos que garantizan la calidad de la revista tales como: procedimientos que aseguren una doble evaluación ciega de pares externos; un comité editorial y científico con miembros afiliados a universidades y/o centros de investigación nacional e internacional; un criterio explícito para evitar la endogamia en las publicaciones con un máximo de un tercio con autores de la misma institución; entre otros criterios que nuestra revista ha dado evidencia de su cumplimiento.

Con esta nueva indexación, *Palabra y Razón* se comienza a instalar ya de manera definitiva entre las revistas académicas de calidad a nivel nacional en las áreas de la filosofía, la teología y las ciencias de la religión en diálogo con áreas de las humanidades y las ciencias sociales que sean afines a dichas líneas disciplinares. Sin lugar a duda, el prestigio de una universidad comprometida con la investigación y divulgación del conocimiento se juega, entre otras cosas, en la promoción y consolidación de sus revistas académicas. Estas son embajadoras a nivel nacional e internacional de su proyecto de universidad como un espacio de generación de saberes que realicen aportes relevantes con espíritu crítico y propositivo para toda la comunidad.

Nuestra revista, por consiguiente, desde la región del Maule que la acoge, es un espacio de calidad abierto para el pensamiento plural y autónomo que pretende promocionar un diálogo interdisciplinario. Un espacio que se hace cada vez más necesario en un país que en estos últimos años se encuentra pensándose a sí mismo, buscando una identidad y construyendo nuevas formas de convivencia social y política a través de un proceso constituyente histórico. En este sentido, la divulgación y protección de la investigación y un conocimiento de calidad es también un aporte importante cuando las sociedades contemporáneas deben enfrentar, entre otras cosas, la virilización de la desinformación como una estrategia de control de masas. Así, revistas como *Palabra y Razón* juegan un rol importante en compartir material de investigación gratuito y democrático que es garantía de aquellas herramientas críticas y analíticas que se requieren para codificar la velocidad con la que se reproduce la información en un mundo cada vez más virtualizado.

En lo que respecta a la publicación del presente número, contamos con cuatro artículos de investigación y tres contribuciones. En primer lugar, el artículo “Reflexiones en torno a Antonio Gramsci y algunos temas de la cuestión Meridional” de Martín Ríos López nos presenta una lectura a la filosofía política gramsciana como un tipo de pensamiento que tiene siempre un arraigo en la actualidad. En este sentido, la llamada ‘cuestión meridional’ permite incorporar en el análisis la condición de Gramsci como un intelectual revolucionario desde donde, según Ríos, hay que analizar la intrincada relación entre filosofía e historia y, sobre todo, entre teoría y praxis. En segundo lugar, Matías Díaz Lisboa, en su artículo “El Logos mediador en Filón de Alejandría”, lleva a cabo un análisis acerca de la teoría del *Logos* en la obra de Filón de Alejandría a partir de la noción de mediación la cual, según el autor, ha sido supuesta por muchos de sus comentaristas, pero no correctamente explicitada con sistematicidad. Junto con esto, Díaz incorpora también a su interpretación la idea del *Logos* como ‘instrumento’ presente en la metafísica filoniana.

Los dos últimos artículos que componen este número 20 de la revista son los trabajos de Blanca Besa Bandeira y los co-autores Agostini Molteni y David Solís Nova. La primera nos presenta el texto “La mariología de Elizabeth Johnson en diálogo con el contexto chileno” en el que se realiza una lectura, con un enfoque de una antropología feminista, de la figura de la Virgen María a partir de la obra de la teóloga feminista Elizabeth Johnson. A partir de este estudio, Besa realiza una propuesta interpretativa de la construcción de la identidad de la mujer en el contexto religioso-cultural chileno. La autora considera una rearticulación de la figura de María que abandona una lectura occidental androcéntrica para construir, desde una mariología feminista, una figura basada en nociones como igualdad y compañerismo. Por otro lado, en el escrito “El acontecer de Cristo”, Molteni y Solís trabaja la idea paulina del pensamiento de Cristo como un acontecimiento. Los autores se enfocan en el aspecto metodológicos y analíticos que implica dicha noción que incluye la relación entre la figura histórica de Jesús como hombre judío y el *Logos*. Finalmente el artículo trabaja las ideas de autoridad e imputabilidad como aspectos característicos de el pensamiento de Cristo en clave de acontecimiento.

Las contribuciones que este número recopila son tres. En primer lugar, en el texto “Metáfora y filosofía en Ortega y Gasset”, Eduardo Fermandois realiza un análisis e interpretación del ensayo “Las dos grandes metáforas” de José Ortega y Gasset que propone una relación entre la filosofía con la metáfora. Fermandois, a propósito del mencionado ensayo del filósofo español, nos plantea que el discurso filosófico entrega herramientas hermenéuticas y analíticas sobre el pensamiento metafórico. Sin embargo, por otra parte, el mismo pensamiento metafórico nos entrega elementos relevantes para considerar que la propia filosofía se construye más de perspectivas que de creencias o conjuntos de ellas.

En segundo lugar, Daniel González nos contribuye con un texto que surge de su participación en el coloquio *Polifonía del silencio: en la frontera del significado* realizado en junio de este año y organizado por el Doctorado en Filosofía, Religión y Pensamiento en conjunto con el Magister en Ciencias Filosóficas y Religiosas de la

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. En su trabajo titulado “Abstraction and Ineffability in the Central Middle Ages. Visual Culture and the Intersubjective Apophatic Imagination: A First Approach” (Abstracción e inefabilidad en la Edad Media central. Cultura visual e imaginación apofática intersubjetiva: una primera aproximación), el autor realiza un estudio de cómo el material visual de las imágenes religiosas de la Edad Media central, más que simples ornamentas estéticas, son aparatos simbólicos para la representación de ideas para una teología negativa asociada a pensadores como Pseudo Dionisio Areopagita, Cosmas Indicopleustes, Beda y Juan Escoto Eriúgena. En este sentido, las obras visuales son materiales hermenéuticos que desafían las posibilidades cognitivas del pensamiento y las posibilidades semánticas del lenguaje respecto de cierta experiencia religiosa-espiritual que encuentra mayor pertenencia en la inefabilidad.

Finalmente, Sandro Paredes, estudiante del Doctorado en Filosofía, Religión y Pensamiento de nuestra facultad, en su texto “Fratelli Tutti: Una invitación a la fraternidad desde el horizonte de la dignidad de la persona” realiza una reflexión sobre la encíclica *Fratelli Tutti* del Papa Francisco a partir del concepto clave de dignidad de la persona. Particularmente, Paredes se enfoca en las relaciones y articulaciones de nociones como prójimo, cultura del encuentro y amistad con los pobres que se encuentran presentes en el documento compartido por Francisco en octubre del año 2020. El contexto principal es el de las urgencias sociales y espirituales que la pandemia ha instalado a nivel global y que son desafiantes para la idea de la dignidad de las personas.

Finalmente, para terminar esta presentación, como siempre agradecer a todo el equipo que hay detrás de la elaboración de este nuevo número para Palabra y Razón. Doy las gracias entonces a Diego Arrieta, editor de la revista; a Cristhian Almonacid y Rafael Miranda, integrantes del comité editorial; a Diana Caro quien ha sido una estrecha colaboradora desde que asumí la dirección de la revista hasta este último número publicado; y, finalmente, al equipo de biblioteca de la UCM. Con la colaboración de todos y todas podremos continuar con el hermoso trabajo de sostener una revista académica que busca la calidad y el profesionalismo.

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

REFLEXIONES EN TORNO A
ANTONIO GRAMSCI Y ALGUNOS TEMAS DE
LA CUESTIÓN MERIDIONAL

REFLECTIONS AROUND ANTONIO GRAMSCI
AND SOME ISSUES OF THE
SOUTHERN QUESTIONS

MARTÍN RÍOS-LÓPEZ*
Mg. en Filosofía
Universidad de Playa Ancha, Chile

Artículo recibido el 16 de diciembre de 2020; aceptado el 25 de diciembre de 2021.

**martin.rios@upla.cl*

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

Cómo citar este artículo:

RÍOS LÓPEZ, M. "Reflexiones en torno a Antonio Gramsci y algunos temas de la cuestión Meridional" en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 20 DICIEMBRE 2021, pp. 10-32 <https://doi.org/10.29035/pyr.20.10>

RESUMEN

La filosofía de Gramsci posee una actualidad y vigencia que el paso del tiempo no ha sido capaz de descomponer. El tema de la llamada *cuestión meridional* posee una importancia ya que permite comprender su condición intelectual revolucionario, las categorías de teoría de la praxis y la importancia de la historia. A los tiempos nuevos le es necesario un filósofo nuevo, que sea capaz de entender el tiempo presente para orientar y guiar al triunfo a las fuerzas políticas revolucionarias.

Palabras claves: hegemonía / la cuestión Meridional / marxismo gramsciano / filosofía de la praxis

ABSTRACT

Gramsci's philosophy has a validity and currency that time has not been able to break down. The theme of "the southern question" is important because it allows us to understand his revolutionary intellectual condition, the categories of the theory of praxis and the importance of history. The new times need a new philosopher, who is able to understand the present time in order to guide the revolutionary political forces to triumph.

Keywords: hegemony / the southern question / gramscian marxism / philosophy of praxis

I. Consideraciones preliminares

Las peculiaridades que nutren el núcleo central de su pensamiento, hacen de Antonio Gramsci un referente filosófico fundamental en la historia de la filosofía y la política occidental durante un largo trayecto del siglo XX. Peculiaridades que, muy posiblemente, mantienen su vigencia analítica y que se acrecientan vigorosamente hasta nuestros días. Es así que, en esta convicción, nos parece interesante rescatar alguna de sus reflexiones con el fin de robustecer la batería teórica y, de ese modo, intentar comprender con mayor exactitud nuestra época que no deja de ser, así como la del propio Gramsci, una época moderna. Si esto es así, entonces conviene no olvidar una primera afirmación: que la obra del pensador sardo se encuentra siempre de cara al presente. Esta afirmación, formulada en un tono de advertencia, a pesar que pueda parecer llena de candidez, contiene, sin embargo, una consideración que difícilmente se puede desechar de buenas a primeras por una falta de lógica. La afirmación, si se quiere, también se podría formular en una óptica distinta, a saber, que cada texto existe y se exige en un diálogo con su contexto, histórico, político y cultural. En tal sentido, digamos que Gramsci es absolutamente consciente que la historia de la filosofía es capaz de reflejar sólo de manera parcial los problemas que se encuentran latentes o bien que surgen del proceso de desarrollo de la cultura en general¹. Esto significa que se encuentra exigida en su tiempo, por tanto, se ve en la necesidad de apostar y de dialogar problemáticamente con los acontecimientos, interpretándolos, y, sobre todo, ofreciendo un diagnóstico que permita subvertir el estado de cosas de lo político. Pero no sólo eso, sino que también en la convicción de que es necesario producir un razonamiento con la potencia suficiente que permita abrir un espacio y enfrentarse 'con' y 'contra' el sentido común, y, contra los desafíos que condicionan (y tensan) su momento histórico. Esto, como una estrategia que permitirá disponer las condiciones teóricas para enfrentar los acontecimientos, de forma tal, que le de la posibilidad para acreditarse como una reflexión contemporánea a su época. Una contemporaneidad que sería conveniente entender necesariamente como una vocación intempestiva, puesto que la filosofía es siempre parasitaria del presente y, por tanto, los insumos materiales del pensador se encuentran en esa secreta inclinación por la contingencia, la inmanencia -esto es-, en la urgencia que exige atender la forma actual de los acontecimientos históricos, políticos y culturales.

¹ A. GRAMSCI. *Introducción a la Filosofía de la praxis*. Editorial Doble J: Sevilla, 2019. p. 13.

Siendo esto así, no sería descabellado sostener que el horizonte de la reflexión gramsciana aspirara, entre otras cosas, a sacudir los letargos propios de su época al propiciar una lectura a contra corriente de los usos habituales, permitiendo de esa manera una superación tanto de “la religión y del sentido común”² así como también de los marxismos hegemónicos de orientación stalinista que para 1926 estaban guiando los destinos de la revolución rusa y por ende inspirando las directrices generales por las cuales habrían de conducirse los destinos de los diversos partidos comunistas alrededor del mundo durante una buena parte del siglo XX. En tal caso, tampoco resulta disparatado convenir que el eco de los análisis aportados por Marx y Engels en *El Manifiesto del Partido Comunista* en torno a que “Las ideas dominantes de una época fueron siempre las ideas de la clase dominante”³ han sido un faro que inspiró la propia convicción de sus ideas. En su estudio sobre Gramsci, Antonio Santucci, y a propósito de lo que estamos señalando, aporta a nuestra discusión la siguiente cita que proviene de *Los cuadernos de la Cárcel*: “La filosofía de una época histórica no es pues otra cosa que la masa de variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inescindibles en este sentido, formando un bloque”⁴.

Con lo dicho hasta acá, la pretensión gramsciana parece hacerse un poco más nítida. La intempestividad del pensamiento ha de conjurar, si quiere ser auténtica, una cita que permita una reflexión crítica con todas aquellas fuerzas que configuran la cartografía política del presente. Y, por cierto, hemos de ser conscientes que ese encuentro no puede darse en la comodidad que el interés del momento hegemónico impone. Escribir (hacer filosofía) será entonces una forma de hacer cuentas con la historia. Ahora, que mejor manera de hacerlo cuando “discute y polemiza con sus contemporáneos a partir de la interpretación de acontecimientos político-sociales recientes o en curso, y desde ahí sugiere una reconstrucción de los usos de la palabra a lo largo de la historia”⁵.

Siguiendo estas líneas de análisis, ya podríamos encontrarlos en condiciones de afirmar que todos los textos poseen una historia (intenciones, pasiones o deseos) que les orientan. Algunas rozan lo anecdótico. Otras lo cómico, lo trágico, o, incluso también, lo indignante y hasta lo sorprendente. En el caso de las reflexiones gramscianas

2 A. GRAMSCI. *Introducción a la Filosofía de la praxis...* p. 7.

3 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del Partido Comunista*. Biblioteca Nueva: Madrid, 2007. p. 70.

4 A. SANTUCCI. *Gramsci*. LOM: Santiago de Chile, 2005, p. 81.

5 F. FERNÁNDEZ BUEY. *Leyendo a Gramsci*. El viejo Topo: Madrid, 2001, p. 97.

contenidas en *Algunos temas de la cuestión meridional*, esta advertencia no escapa en modo alguno a su imperio ni son una excepción a la regla. Contemos, pues, brevemente su historia. Lo primero que debemos saber es que este texto, tal cual como lo conocemos, tiene su fuente en un manuscrito conservado en el 'Archivo' del *Partido Comunista Italiano* (PCI)⁶. Esta versión inicial del documento gramsciano fue publicada por primera vez en la ciudad de París durante el mes de enero de 1930 en las páginas de la revista *Lo Stato Operaio* (*Estado Obrero*). Como antecedente resulta importante señalar que la revista del *Partido Comunista Italiano* (PCI) fue fundada por Palmiro Togliatti en Turín y tuvo -en su primera época- una publicación periódica semanal hasta el año 1925. Luego de ese receso forzado por las circunstancias políticas del momento histórico, la revista logró retomar sus actividades de difusión política y se comenzó a publicar nuevamente, pero esta vez en la ciudad de París, entre los años 1927 y 1939. Sin embargo, el desarrollo de las actividades y la difusión se vieron nuevamente interrumpidas como resultado del estallido de la Segunda Guerra Mundial en el mes de septiembre de 1939 con la invasión de la Alemana Nazi a Polonia. Posteriormente, y en lo que se podría considerar como un tercer ciclo, la revista retornó a la escena pública y política, pero en esta oportunidad bajo la iniciativa encabezada por Guissepe Berti en la ciudad de Nueva York entre los años 1940 y 1943 donde para entonces éste ya se había radicado⁷. Por cierto, valga señalar que la revista en su edición parisina también circuló -clandestinamente, eso sí- en la Italia fascista de Mussolini.

En aquella publicación de 1930, los editores hacían la advertencia al potencial público que éste era un texto 'incompleto' e 'inacabado'. Y, como se sabe, incluye una nota a pie de página que, a modo de advertencia, señala sumariamente, a razón de lo dicho, que "El escrito no estaba completo y probablemente hubiese sido retocado todavía, aquí o allí, por el autor. Lo reproducimos sin ninguna corrección, como el mejor documento de un pensamiento político comunista, incomparablemente profundo, fuente, original, rico en desarrollos más amplio"⁸.

Con ello se pone en antecedentes al lector de forma explícita que este un escrito forjado al calor de los acontecimientos históricos y que no había sufrido posteriores revisiones o correcciones por parte de su autor.

6 Este manuscrito fue encontrado por Camila Ravera entre las cartas que Gramsci tuvo que abandonar al momento de su arresto.

7 Al término de la Segunda Guerra Mundial, y para cuando Italia ya había abrazado su destino republicano, se desempeñó como Diputado del Partido Comunista Italiano desde 1948 hasta 1958 y posteriormente como Senador desde 1958 hasta 1963.

8 A. GRAMSCI. *La cuestión meridional*. Quadratta: Buenos Aires, 2002, p. 75.

Por tanto, es un texto que guarda un cierto carácter de provisionalidad, o, de primeras notas indagatorias en limpio de un análisis que se prometiera a sí mismo un desarrollo a futuro. Fue redactado, como sabemos, en 1926 y poco antes de que fuera detenido por orden del *Duce* y acusado bajo los cargos de actividad conspirativa, apología del delito e incitación al odio de clases⁹. El objetivo por parte del régimen fascista de Mussolini era un tanto evidente, silenciar a uno de los teóricos y activistas más importantes. Fue así que, en 1928 y con apenas treinta y siete años, es condenado por el Tribunal especial de Defensa del Estado a pasar los próximos veinte años en prisión. El fiscal que logró la condena de Gramsci se regocijaba a viva voz del triunfo, celebrando que a partir de ese momento se había conseguido apagar ese cerebro. Una celebración en falso puesto que igualmente pudo desarrollar una intensa actividad intelectual que dio como resultado esos treinta y dos cuadernos en los que se esmeró a analizar la realidad cultural e histórica por medio de las diferentes reflexiones, artículos y notas temáticas.

Por otra parte, también resulta importante atender al hecho de que, como muy acertadamente recuerda Mario García Bonafe, las reflexiones gramscianas contenidas en *Algunos temas de la cuestión meridional* son el resultado de una larga reflexión que ocupó la preocupación intelectual del pensador sardo desde 1916 a 1926, y que tenían, como objetivo último, pensar “La relación entre revolución y cuestión meridional”¹⁰. Por tanto, esta preocupación gramsciana por ‘la cuestión meridional’, cabe comprenderla, no como una discusión aislada ni tampoco espontánea en el itinerario de su pensamiento. Es, por el contrario, un problema que ocupó un tiempo más que razonable. Incluso más, podría llegar a afirmarse que este escrito contiene en estado germinal una serie de preocupaciones, temas o categorías fundamentales para el conjunto de su pensamiento. Sobre la condición provisional del texto era conciente el propio Gramsci, y así se lo hace ver con claridad a Tatiana Schucht -su cuñada-, en una epístola que data del 19 de marzo de 1927 a quien le señala que:

Una investigación acerca de la formación del espíritu público en Italia el siglo pasado; dicho de otro modo, una investigación acerca de los intelectuales italianos, sus

⁹ Para más detalles sobre la situación y el contexto político e histórico en que se vio involucrado Antonio Gramsci en ese período de su vida, resulta altamente recomendable tener a vista la notable “Nota editorial” que han ofrecido Mauro Lucio Maldonado, Gary Pinto y Víctor Portugal en el libro *Gramsci Catálogo de Los Cuadernos de la Cárcel*, pp. 1-16.

¹⁰ M. GARCÍA BONAFE. “Gramsci y la cuestión meridional” en Revista de Historia Moderna. 4 (1975), p. 291. Disponible en: <https://roderic.uv.es/handle/10550/34075>

orígenes, sus ocupaciones según las corrientes de cultura, sus diversos modos de pensar, etc. Tema sugestivo en sumo grado, dada la imposibilidad absoluta de disponer de la mole inmensa de material que sería necesaria. ¿Recuerdas mi rápido y superficial escrito acerca de la Italia meridional y la importancia de B. Croce? Pues bien, querría desarrollar ampliamente la tesis que apunté allí, desde el punto de vista ‘desinteresado’, *für ewig*¹¹.

Al describir ese trabajo como “rápido y superficial”, y, por extensión, quizás de buena parte de lo escrito hasta ese momento, Gramsci parece sincerar el propósito político alentaba sus letras. En tal caso, la coyuntura se debe a que éstos atienden la problemática social, política o cultural del momento, son, diríamos, escritos para el día. De ahí entonces es que se hace comprensible la tentativa de marchar hacia una escritura marcada por el desinterés, cuestión que no es otra cosa más que dejar de escribir bajo el imperativo ‘desde’ y ‘para’ la pragmática coyuntural. De esa forma se puede explicar el carácter de provisorio o la urgencia que revisten a los mismos. Pero una vez que ha cambiado su estatus de hombre que goza de la libertad a uno que tiene que comenzar a sobrellevar la situación de presidiario en las cárceles del fascismo mussoliniano, también cambia el público objetivo a quien pretende llegar con sus reflexiones. Esto significa, pasar de una escritura que atiende a la contingencia a otra nueva que se permita quedar ‘para siempre’ (*für ewig*). Inspirado en ese horizonte de necesidad, es que “Gramsci quería escribir ya no para un público inmediato y para lograr efectos inmediatos sobre un tema condicionado por las circunstancias externas también inmediatas, sino para lectores ideales cuya existencia tiene que presumir, es decir, sin saber siquiera si estos lectores van a llegar a existir”¹². En tal caso se puede afirmar que el objetivo de la escritura gramsciana, a partir de esa experiencia de cárcel, se afirma bajo un nuevo carácter que se interesa esta vez por un sujeto que se encuentra el horizonte del por-venir. Le interesa encontrarse, esto es, formar y capacitar a ese sujeto futuro que, aun trasciendo la contingencia, no se desentiende de las condiciones y la responsabilidad que en la exigencia política dan forma a su presente.

Por último, nos parece importante también delinear brevemente otra dificultad que implica el abordaje de estos *Algunos temas de la cuestión meridional*. Junto con el hecho que es un texto que se encuentra en estado puro, -como ya hemos indicado- para el lector de habla

¹¹ A. GRAMSCI. *Antología*. Siglo XXI: México, 2017, p. 225.

¹² F. FERNÁNDEZ BUEY. *Leyendo a Gramsci...* p. 150.

hispana, el acceso a las fuentes, reviste todo un desafío. Primero porque, ahora mismo, contamos con dos versiones. Pero conviene no equivocarse. Por un lado, contamos con la canónica traducción de Manuel Sacristán -quien, para muchos, es una de las mejores cabezas del marxismo español-, en la editorial *Siglo XXI* (y, desde 2013, también disponible bajo el sello editorial *Akal*), la que se encuentra recogida en un libro antológico. A esto habría que sumarle el hecho que lo que nos ofrece Sacristán son unos fragmentos. Algo común para el caso de una antología. Contamos también con una edición argentina de la Editorial Quadrata con una traducción de Amalia Bastidas del año 2002. Una edición de difícil acceso, pero al menos, el fragmento que circula por la web nos permite apreciar un índice extenso que supera con creces con lo que se cuenta en la obra anterior.

2. Gramsci y la cuestión meridional

Para dar cuenta de Antonio Gramsci y su interés en la llamada *cuestión meridional*, es perentorio encontrarse al corriente de una serie de antecedentes preliminares en torno a su persona como también al contexto histórico y político en el cual se dan estos asuntos. En tal caso, tanto Emilio Corbière como Francisco Fernández Buey son quienes permiten hacernos con un semblante intelectual de la figura de Gramsci. Cuando Corbière, al afirmar por un lado que “(...) fue un intelectual revolucionario, no un académico”¹³ quiere destacar su profunda vocación por la praxis que lo aleja del semblante del teórico clásico, así como también del típico catedrático universitario de la época. En esa misma línea argumentativa es que Fernández Buey sostiene que “Gramsci no era un político profesional como otros dirigentes socialistas no tampoco un dirigente sindical, sino más bien un periodista culto (para la época), con formación universitaria, que hizo suya la causa de la vanguardia del proletariado”¹⁴. Atendiendo a estas particularidades se podría decir que Gramsci es una figura distópica, esto es, un pensador o un tipo de intelectual que se resiste a una clasificación corriente y al uso de manuales. Si bien llegó a cursar estudios universitarios, e incluso en algún momento hubo visos de una prominente carrera académica, nada de eso llegó a concretarse. En torno a ese asunto, Antonio Santucci es quien, en su libro dedicado al pensador sardo, no olvida que Gramsci se vio obligado por la falta de condiciones económicas a “abandonar

¹³ E. CORBIÈRE. “Antonio Gramsci” en CEME. Centro de estudios Miguel Enríquez. Archivos Chile. (s.f.). Disponible en: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/gramscia/s/gramscisobre0002.pdf

¹⁴ F. FERNÁNDEZ BUEY. *Leyendo a Gramsci...* p. 104.

los estudios universitarios sin haberse titulado”¹⁵. Si bien su experiencia universitaria se vio interrumpida al punto que no llegó a concluir estudios de ninguna índole, eso no impidió que desarrollara sus inquietudes como un intelectual comprometido con su época. Y más aún, que al día de hoy pueda ser considerado como uno de los pensadores con mayor influencia en las reflexiones políticas en torno a los acontecimientos suscitados tanto en América Latina como en Europa a lo largo de la segunda mitad del siglo veinte. Entonces, siendo esto así, ya se puede convenir que no hay una relación necesaria entre la formación académica formal en filosofía con el hecho de convertirse en un filósofo. O para formular esta idea de otro modo, habría que decir un profesional de la filosofía no es necesariamente un filósofo. Si bien es cierto, por otra parte, que no se encuentran reñidas la tradición académica con la posibilidad de llegar a ser un filósofo, en lo concreto es que no hay una relación de expresa necesidad entre ser un filósofo y su vinculación –en un caso más o en otro menos- con la academia. Casos para ejemplificar esta cuestión hay muchos. Me permito ofrecer sólo tres: el primero sería el propio Gramsci que, como hemos indicado, cursó estudios de lingüística en la Universidad de Turín y, sobre el cual, a menos que exista mala fe, difícilmente no se le pueda considerar dentro de la tradición filosófica y por lo mismo como un filósofo. Bajo el siguiente convencimiento me permito afirmar que la condición de un filósofo no se encuentra determinada –a priori- por la garantía de su profesionalidad. No hay filósofo profesional, la universidad no da la condición de filósofo a través de una titulación profesionalizante. A lo sumo, como ironiza el filósofo chileno Patricio Marchant en *Sobre árboles y madres*, podrá dispensar una titulación que nos permita llegar a ser “profesores de filosofía”¹⁶. Pero eso es, como sabemos, otra cosa. La filosofía se encuentra, en muchos casos, fuera de su exclusiva regimentación o potestad. El otro caso, quizás más emblemático aún, sería el de Nietzsche. Acá la comparación con Gramsci en cierto punto puede llegar a ser odiosa, porque sabemos que Nietzsche llegó incluso a ejercer docencia universitaria. Y, sin embargo, su formación profesional fue la de un filólogo. Y nada de eso pone en cuestión su condición de filósofo. Y sin ir más lejos, y observando un caso aún más canónico, como sería la figura del propio Descartes, quien era de formación jurídica e influyó en el desarrollo de las matemáticas.

2.1. Gramsci: filósofo y filosofía de la praxis

Si hay un cometido que distingue de modo específico la labor de los

¹⁵ A. SANTUCCI. *Gramsci...* p. 41.

¹⁶ P. MARCHANT. *Sobre árboles y madres*. La Cebra: Buenos Aires, 2009, p. 108.

filósofos ese sería sin duda su vocación por la destrucción de prejuicios. Gramsci en *Apuntes para una introducción y una iniciación en el estudio de la filosofía y de la historia de la cultura* arremete con especial encono sobre aquel maximizado prejuicio que sostiene que la filosofía es una cuestión difícil y que esa misma dificultad lleva a que se convierta en asunto al que se dedican una “determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos”¹⁷. Prejuicio de una seriedad que genera una distancia de los asuntos más mundanos y que exigen una atención a partir de la inmediatez, prejuicio que alienta de manera -hasta cierto punto injusta- aquella la idea que los dedicados a la filosofía sólo se preocupan de cuestiones que parecen escapar a la contingencia. Sin duda que Gramsci se siente interpelado ante esta situación y no queda cruzado de brazos. Propone pensar las cosas desde una perspectiva distinta, esto es, invirtiendo los factores. Esto significa, que la filosofía no es una actividad a la que dedican algunos, sino que es, sobre todo, algo en lo cual, seamos conscientes o no, ya estamos involucrados. Eso quiere decir, en la lógica gramsciana, que todos los humanos somos filósofos. Reflexión que, según nos parece, se encuentra en la misma sintonía de los propuesto por Aristóteles en la *Política* cuando afirma que los humanos (*ánthropos*) somos por naturaleza (*físis*) sujetos políticos (*zoon politikon*)¹⁸. De tal forma que, siendo sujetos políticos, somos en la misma medida, y por ello mismo, sujetos a quienes lo filosófico no puede dejar de interpelarnos de manera inexorable puesto que la filosofía se encuentra alentando el sostén de lo público. No somos ajenos a la filosofía, porque la política es parte de nuestra naturaleza y, es justamente a partir de ahí, que la organización del espacio público y la construcción del sentido del mundo alcanza ese rasgo distintivo que permite hacerlo habitable. La estrategia para enfrentar la hegemonía de ese prejuicio, aunque pueda parecer sencilla no por nada resulta profundamente efectiva. Consiste en combatir la falsa idea que el desarrollo de la actividad filosófica es algo le corresponde, de manera preferente y exclusiva, a algunos pocos debido a ese alto nivel de abstracción lógica. Muy por el contrario, sostiene que no hay ningún ser humano que pueda escapar a su imperio, incluso cuando éste no sea consciente de ello. En tal caso, conviene tener presente como afirma Gramsci, que “se puede decir que la mayor parte de los hombres son filósofos, en cuanto actúan prácticamente y su actuar práctico (las líneas directrices de su conducta) contiene implícitamente una concepción del mundo, una filosofía”¹⁹. En resumen, su estrategia consiste en destruir la inercia que sostiene esa falsa idea, para abonar en

17 A. GRAMSCI. *Introducción a la Filosofía de la praxis...* p. 3.

18 ARISTÓTELES. *Política*. Gredos: Madrid, 2007, p. 30.

19 A. GRAMSCI. *Antología...* p. 422.

la consciencia de cada sujeto el dinamismo suficiente para hacerlo un actor de primera línea en la historia.

Aunque, claro está, esa ‘filosofía’ que comprende a todo el género humano tiene sus límites y características específicas que la circunscriben a una dimensión ‘espontánea’. Dicha espontaneidad se sustenta, sin embargo, no es sí misma ni en el a cada quien. Sino en algo así como el continente contextual (paradigma) del que se nutre, a su vez: del lenguaje, el sentido común y la religión popular y el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y actuar²⁰ que dan origen a una determinada concepción del mundo (*weltanschauung*) que ha sido aceptada e impuesta de manera mecánica y que en términos gramsciano se entiende como ideología. ¿De qué modo ha sido impuesta esta ideología de la clase dominante? Pues, de la única forma posible, esto es, socialmente. De un modo mucho más distinguido, José María Laso sostiene, a propósito de lo que hemos venido mostrando, que “mediante los aparatos ideológicos constituidos por los medios de comunicación, la educación y enseñanza, la Iglesia, las Fuerzas Armadas, etc., lo que permite a la clase dominante soldar en torno a sí un bloque de fuerzas sociales diferentes”²¹.

Siendo esto así, es preferible, sostiene Gramsci, pasar el momento de la crítica y de la conciencia la que nos permitiría participar de manera activa de la construcción del mundo y no ser meros espectadores. En tal caso, es razón suficiente para explicar por qué el filósofo debe preocuparse por el presente, la historia y la cultura. Entender adecuadamente a Gramsci implica atender a esta relación entre filosofía e historia, o entre teoría y praxis. Pero sobre todo comprender que la pretensión de fuerza que posee una filosofía de la praxis radica sustancialmente en su función de contrapeso hegemónico, un mecanismo que articularía una suerte de síntesis crítica que alcanza su consumación en el momento de la producción de una conciencia política.

Teniendo en cuenta esta condición, es que podemos comenzar a intuir la importancia explícita que tiene esta necesidad gramsciana de reformular del estatus del filósofo y la filosofía. Contrariamente a lo que ‘el sentido común’ supone, quizás desdibujadamente-, es que el filósofo oficia en y desde un espacio paralelo a las urgencias que demanda el presente, entregándose a la cómoda meditación de entidades universales e intemporales. Esto es, como ya hemos insistido, alejado del tiempo

20 A. GRAMSCI. *Introducción a la Filosofía de la praxis...* p. 3.

21 “Vigencia del pensamiento de Gramsci” en *El Basílisco*. 6 (1979), pp. 73-83, p. 77.

presente, y sus reflexiones, por tanto, poco o escasamente tendrían que ver con las correspondencias de su tiempo histórico. Este supuesto, ya con cualquier lectura que se aproxime a *Algunas cuestiones sobre la cuestión meridional* por muy básica que ella sea, inmediatamente hace saltar por los aires ese mal supuesto entendido en el cual la filosofía se encuentra reñida con la actualidad. Habría que asumir a Gramsci como un filósofo particular en tanto en cuanto es este un pensador y activista político que se toda reflexión es parasitaria de su tiempo. Insisto e insistiré, casi hasta la saciedad, en este asunto. Se puede entonces ilustrar la fisonomía de Gramsci como un filósofo que tiene por vocación oficiar en la plaza pública.

Nos preguntamos entonces, ¿por qué resulta tan importante intervenir en la historia? Fundamentalmente porque no hay nadie quien pueda restarse. Y la mejor forma de sumarse en ese proyecto sería a través de una manera activa, esto es, crítica. ¿Cómo sería posible aquello? Pues cargando los dados de la historia, podríamos decir, con el interés de un proyecto común que haga la diferencia y que contrarreste la vida inercial que se hace carne en la indiferencia que las más de las veces adopta la forma de la apatía, en otras del parasitismo y las más de las veces como cobardía, en resumen, una forma de no vida. Siendo así el caso, hemos de ser conscientes que “La indiferencia opera con fuerza en la historia. Opera pasivamente, pero opera”²². La falta de consciencia opera de una manera silenciosa, de modo específico que lo teórico, es decir, aquel proyecto o propósito se encuentra ausente. En tal caso, “El hombre-masa activo opera prácticamente, pero no tiene una clara conciencia teórica de su obrar”²³ lo que reviste un peligro latente.

El diagnóstico muestra que si hay un ‘sentido común’ eso se debe a que determinadas fuerzas e intereses reaccionarios han ido, con el paso del tiempo sedimentando razones o puntos de vista en las masas populares. De ahí que el sentido común opera como una filosofía, como un modo de entender y explicar esto que llamamos ‘la realidad’. Gramsci tiene plena consciencia que la osificación de estas formas de entender las cosas, cuando menos en lo que refiere al mundo occidental, la tradición cristiana ha jugado un papel máximamente importante. Y ante esa situación ve como fundamental oponer una fuerza de igual o mayor magnitud que pueda contrarrestar los efectos inerciales que hasta entonces nuestra cultura sufre. Es así que Gramsci propone en su reflexión la noción de la filosofía de la praxis, que es una suerte de

22 A. GRAMSCI. *Odio a los indiferentes*. Ariel: Madrid, 2011, p. 19.

23 A. GRAMSCI. *Introducción a la Filosofía de la praxis...* p. 15.

filosofía de la acción, esto es, un tipo de filosofía que toma posición en este tablero político. Siendo así, es que se entiende que, para éste, en lo fundamental “La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a las ‘gentes sencillas’ en su primitiva filosofía del sentido común sino que quiere conducirlos a una concepción superior de la vida”²⁴. Esto quiere decir, que nos lleva desde el estadio inercial del sentido común hacia el buen sentido, esto es, el momento del posicionamiento crítico.

La idea de que la filosofía se convierta en una *praxis*, una práctica, ello no significa un repliegue a un lúcido desencanto elitista ni en una hipertrofia criticista, sino que debe conducirnos a afinar críticamente nuestras posiciones y a disponernos a una articulación orgánica de las masas que será, al menos en un primer momento, orientado por ese nuevo tipo de intelectual, que bajo la gramática gramsciana se comprende con el nombre de un intelectual orgánico. ¿Por qué resulta necesario un intelectual de este tipo? Fundamentalmente porque, como profesora Gramsci, “Una masa humana no se distingue y no se hace independiente ‘por sí misma’ sin organizarse (en sentido lato), y no hay organización sino intelectuales, es decir sin organizadores y dirigentes, o sea, sin que el aspecto teórico en el nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas ‘especializadas’ en la elaboración conceptual y filosófica.”²⁵. A razón de lo cual, como nos lo hace notar el filósofo Germán Cano, “La filosofía de la praxis por tanto, no se propone como ningún gesto de repudio a la herencia filosófica, sino como un gesto de fastidio frente aquellos filósofos que, con sus reiteraciones, no comprenden la necesidad de afirmar una relación entre teoría y práctica”²⁶.

Debemos reparar en esto: en Gramsci el proyecto de una ‘filosofía de la praxis’ surge como una tentativa experimental de reformular la célebre undécima tesis sobre Feuerbach, que, como bien se recordará, reza del siguiente modo: “Los filósofos sólo han interpretado de diversas maneras el mundo, pero después de eso importa transformarlo”²⁷, pero en un contexto histórico en el que empieza a ser problemática la tesis del joven Marx de que basta con ser ‘conscientes’ del sueño de la realidad para ‘realizarlo’ en el mundo. Esto es, en una situación de crisis

24 A. GRAMSCI. *Introducción a la Filosofía de la praxis...* p. 15.

25 A. GRAMSCI. *Introducción a la Filosofía de la praxis...* p. 17.

26 G. CANO. “Epílogo. Una filosofía para su presente” en M. RÍOS. *Reflexión mínima*: Cenantes: Viña del Mar, 2018, p. 108.

27 K. MARX. “Tesis sobre Feuerbach” en O. FERNÁNDEZ-DÍAZ. *De Feuerbach al materialismo histórico*.

del concepto de ‘realización’ histórica. En tal sentido, tal como lo hace sentir Fernández Buey, “Gramsci adopta un punto de vista original” al negar la corriente predominante del materialismo histórico que sostiene la existencia necesaria de leyes históricas de carácter absoluto. Una corriente que también es conocida como ‘marxismo mecanicista’. De ahí que propusiera, insiste Fernández Buey, que “todo fenómeno histórico tiene carácter individual o particular y que, por tanto, tiene que ser estudiado en su concreción; afirma que el desarrollo histórico se rige por el ritmo de la libertad”²⁸.

La superación de la brecha entre el ser social y la conciencia ya no viene garantizada por la *Historia* planteada con mayúsculas. Y si no hay ya correlación entre la tarea política encomendada y el agente social, tampoco podemos decir que la realidad *sólo* se plantea las preguntas que puede responder. En esta situación, como se puede comprender, es la que se encuentran los consabidos “filósofos académicos”, esos filósofos especialistas de una ínfima -y entre más ínfima mejor-, particularidad de un determinado autor, época filosófica u obra.

En aquella recordada entrevista de Louis Althusser concedida a principios de enero de 1968 (año, por cierto, emblemático para el siglo XX) a María Antonieta Macciocchi para el diario *L'Unitá*, y que se puede encontrar fácilmente en el libro *Para leer El Capital*. Contrario esta especie de filósofo y filosofía nos advierte que “la gran tesis de Marx, Lenin y Gramsci: la filosofía es el fundamento de la política”. En líneas simples, Althusser lo sintetiza bajo la siguiente fórmula que “la filosofía es la lucha por las palabras”

¿Por qué la filosofía pelea por palabras? Las realidades de la lucha de clases son ‘representadas’ por ‘ideas’, las que a su vez son representadas por ‘palabras’. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son ‘instrumentos’ de conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica las palabras son también armas: explosivos, calmantes o venenos. Toda la lucha de clases puede, a veces, resumirse en la lucha por una palabra, contra otra palabra²⁹.

En este diagnóstico de Althusser, en sintonía evidente con el pensamiento de Gramsci, reconoce -para estos tiempos del Capital- la

²⁸ F. FERNÁNDEZ-BUEY. *Leyendo a Gramsci...* p. 99.

²⁹ L. ALTHUSSER. *Para leer el Capital*. Siglo XXI: México, 2012, p. 11.

necesidad de una nueva filosofía. Una filosofía que pueda intervenir en su coyuntura, porque forma parte inevitable de esa coyuntura que acontece en el proceder de la política. Si esto es efectivamente cierto, entonces, la filosofía ha de lidiar por las palabras. Pero para Gramsci, aunque una acción transformadora no puede dejar de ser una ‘teoría’, una ‘filosofía’, también es un discurso que se arriesga a decir lo que pasa y, en esa medida, organiza la realidad; una palabra que desea realmente el deseo de la realidad, o que desea con el mismo deseo que la realidad.

La filosofía ha de tratar, quiéralo o no, con el estado presente de las cosas. Se encuentra, por tanto, contaminada y exigida por los acontecimientos de su momento histórico. En esto hay una relación de fuerzas recíprocas. El filósofo interfiriendo en su realidad histórica inmediata y ésta, a su vez, en el decurso de sus propuestas. El filósofo, así como todo actor o actriz con vocación por la inmanencia del presente, no puede sino ser un sujeto político.

Entonces, ya no puede parecer ‘rara’, ‘extraña’ o ‘anómala’ la experiencia de una teología y una filosofía de la liberación desarrollada en latinoamericana a principios de la década de los 70 del siglo XX. Ni que las propuestas teóricas de Paulo Freire, por ejemplo, que datan de los años 60 del mismo siglo XX (estoy pensando ahora mismo en *La educación como práctica de la libertad*, de 1964) contengan en algún sentido, y al menos germinalmente, un guiño a Gramsci, sin ser, necesariamente, deudas plenas del pensador sardo.

3. ¿Qué entender por eso de la meridionalidad?

Anteriormente habíamos citado una carta que Gramsci había dirigido a su cuñada Tatiana Schucht. En ella, recordaremos, que entendía esto de la meridionalidad como una investigación de la formación del público en Italia y cómo los intelectuales contribuyeron a eso. Pero Gramsci también nos aporta en otros escritos algunos elementos que nos permiten hacernos con una idea más acabada. Tengamos presentes que, en los primeros párrafos de *La cuestión meridional*, afirma que “La sociedad meridional puede definirse como una gran disgregación social (...) La sociedad meridional es un gran bloque agrario constituido por tres estratos sociales: la gran masa campesina amorfa y disgregada, los intelectuales de la pequeña y mediana burguesía rural, los grandes

propietarios terratenientes y los grandes intelectuales”³⁰.

Sobre el punto de la *Meridionalidad* hay que hacer varias consideraciones que resultan necesarias para su comprensión, más aún, habiéndonos ya pronunciado en torno a la condición particular que parece ocupar Gramsci en tanto es un *filósofo nuevo*, esto es, un filósofo de la *praxis*. En estas reflexiones convergen la acción y teoría. Pero también la nueva filosofía que comprende la íntima e indisoluble génesis entre historia y filosofía, esto es, su síntesis: política.

En tal sentido Gramsci afirma que:

“La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual división de la masa popular; es una combinación de todos los elementos que culmina en una determinada dirección, y cuya culminación se transforma en norma de acción colectiva, es decir, se vuelve histórica concreta y completa (integral). La filosofía de una época histórica no es pues otra cosa que la ‘historia’ de aquella, no es otra cosa que la masa de variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inescindibles en este sentido, formando un ‘bloque’³¹.

Debemos tener a bien considerar que esta discusión denominada como *La cuestión meridional*, no es algo que Gramsci se halla inventado *ex nihilo*. De esta manera el texto como tal, significa una puesta en acción de la filosofía de la *praxis*. En tal caso se diría que se encuentra alentada por el deseo de explicar el cómo es que se ha construido y sedimentado el sentido común en las clases populares de la Italia del momento y que se inscribe dentro de una larga tradición que, como bien lo entiende García Bonafe, atraviesa todo el siglo XIX.

Los 4 autores citados por García Bonafe (Villari, Sonnino, Franchetti y Fortunato) forman parte de un grupo adscrito a la doctrina liberal, nunca se presentaron como una alternativa global, sin embargo, dieron a su programa un alcance político más amplio que el de los meridionalistas anteriores.

Es tremendamente significativo que *La cuestión meridional* sea un

³⁰ A. GRAMSCI. *Antología...* p. 193.

³¹ A. GRAMSCI. *Antología...* pp. 422-423.

tema transversal al siglo XIX. Siglo en el que la unificación de Italia, entendida como el paso de una sociedad feudal a un Estado Liberal Burgués, que se proclamó en 1861 en el Reino de Italia. Este proceso de Unificación en clave italiana se encuentra, a su vez, en una íntima comunión con la unificación de Alemania en clave prusiana. En 1866 se firmó la *Paz de Praga* donde Veneto que se encontraba bajo el control de Austria pasa a quedar bajo control italiano. Estos dos son Estados Burgueses tardíos en su conformación, y singularmente, los dos Estados donde terminaron cobrando forma dos versiones del fenómeno del fascismo.

La dificultad del problema meridional se central en desequilibrio entre las dos zonas que parecen conformar la península, y en una de ellas, donde las injusticias sociales, el atraso cultural y económico galopaban a sus anchas. La tensión se da entre una sociedad industrial (*Settentrione*) el Norte [Val Aosta, Piemonte, Lombardía, Trentino, Veneto, Toscana, Umbria y Lazio] y una sociedad agrícola (*Mezzogiorno*) el Sur [Cerdeña, Sicilia, Calabria, Puglia, Campania y Abruzzi].

Si el objetivo es llegar a gobernar la estrategia consistirá en el establecimiento de un sistema de alianzas y para Gramsci la clase llamada a liderar este cambio es el proletariado, siempre y cuando:

El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida que consigue crear un sistema de alianzas de clases que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la clase trabajador, lo cual quiere decir en Italia, dadas las reales relaciones de clases existentes en Italia, en la medida que consigue obtener el consenso de las amplias masas campesinas” (2003, p. 19).

Como sostiene Santucci, los acercamientos a la obra de Marx por parte Gramsci se pueden constatar desde muy temprano. Porque desde la época del liceo tenía conocimiento de los principios del *Manifiesto* de Marx. Prueba de ello serían “Las partes conclusivas de una composición escolar sobre el tema Oprimidos y opresores desarrollado en el tercer año del liceo”³².

En la posibilidad de una transformación del campo político italiano

32 A. SANTUCCI. *Gramsci...* p. 36.

en cuestión para inicios del siglo XX, el proletariado, según Gramsci, tiene una misión histórica, que no es otra que la de convertirse en clase dirigente, en tanto en cuanto es la única clase revolucionaria. Es la llamada a liderar, lo que el propio Gramsci denominará en *Los cuadernos de cárcel* 'La gran política'. Las clases subalternas, entre ellos los campesinos, artesanos, pequeños comerciantes etc., se corresponden con 'La pequeña política', del todo insuficiente para alcanzar el logro de un cambio radical. Pero sólo alcanzando una alianza con las clases trabajadoras, que según Marx son reaccionarias, pueden estas, siendo dirigidas por el proletariado, alcanzar el triunfo y desarrollar las bases para un nuevo Estado Socialista. Esta convicción de que el proletariado era el encargado de dirigir, y producir una alianza con las otras clases, provenía, muy seguramente, del conocimiento y lectura que había realizado del *Manifiesto comunista*. De ahí conviene tener presente la siguiente reflexión de Marx:

De todas las clases que hoy se enfrentan a la burguesía sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases decaen y perecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar. (...) Los estratos intermedios, el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino, todos ellos combaten a la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales estratos intermedios. No son, pues, revolucionarios, sino conservadores. Más todavía, son reaccionarios³³.

Christine Buci-Glucksmann acierta notablemente cuando enfatiza –a propósito de la carta que envía para la fundación de *L'Unità* el 12 de septiembre de 1923- en el hecho que llamada 'cuestión meridional' en Gramsci no se queda simplemente en sujeto al aspecto de la necesaria alianza proletario-campesina, sino más bien en el hecho que ésta posee un alcance más amplio y que desemboca en la 'cuestión nacional'. "Gramsci muestra que la cuestión meridional no termina únicamente con el problema de la alianza obrero-campesina, porque ésta es también una 'cuestión territorial', y por lo tanto una cuestión nacional"³⁴.

El proletariado tiene una misión histórica, al convertirse en clase dirigente, puesto que es la única clase revolucionaria. Es la llamada a liderar, lo que el propio Gramsci denominará en *Los cuadernos de Cárcel*

33 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del Partido Comunista...* p. 60.

34 CH. BUCI-GLUCKSMANN. *Gramsci y el Estado*. Siglo XXI: Madrid, 1978, p. 199.

‘La gran política’, definiéndola como aquella política que “(...) comprende las cuestiones vinculadas con la fundación de nuevos Estados, con la lucha para la destrucción, la defensa, la conservación de determinadas estructuras orgánicas económicas-sociales”³⁵. Distinguiéndole de las clases subalternas, entre los que se pueden encontrar a los campesinos, artesanos, pequeños comerciantes etc., y se corresponde a su vez con los rasgos de aquella ‘pequeña política’ que Gramsci entiende como “(...) las cuestiones parciales y cotidianas que se plantean en el interior de una estructura ya establecida por las luchas de preeminencia entre las diversas facciones de una misma clase política”³⁶, un tipo de política que resulta del todo insuficiente para alcanzar el logro de un cambio radical respecto de lo que Marx y Engels caracterizan como elementos que distinguen la esencial del desarrollo de la sociedad burguesa, esto es, las relaciones de producción y las relaciones sociales en su conjunto³⁷. De ahí se desprende el interés de las clases dominantes por lograr que este tipo de discusiones no alcancen el fondo de la estructura orgánica del Estado, puesto que, tal como lo explica Daniel Campione “Éste constituye un objetivo fundamental de las clases dominantes, empeñadas en reservarse con carácter exclusivo los aspectos estratégicos de la acción, aquellos que atañen a la estructura social en su conjunto”³⁸.

Pero sólo alcanzando una alianza con las clases trabajadoras, que según Marx son reaccionarias. Pueden estas, siendo dirigidas por el proletariado, alcanzar el triunfo y desarrollar las bases para un nuevo Estado Socialista. En palabras de Santucci, atendiendo a Gramsci, sostendrá que “Las clases subalternas apuntan a la conquista del poder político, pero el empuje de las necesidades económicas no basta para absorber esta misión histórica”³⁹. Al proletariado, por tanto, le corresponde en derecho, en tanto en cuanto es una clase moderna, la misión histórica de convertirse en clase dirigente para desarrollar lo que Gramsci entiende como ‘La gran política’.

En este punto de la exposición podemos colegir que se perfilan otras dos categorías claves para la filosofía de la praxis gramsciana, a saber: hegemonía y dominación. Conceptos que, muchas veces suelen ser utilizados como sinónimos, pero resulta conveniente no confundir.

35 A. GRAMSCI. *Cuadernos de la Cárcel V*. ERA: México, 1999, p. 20.

36 A. GRAMSCI. *Cuadernos de la Cárcel...* p. 20.

37 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del Partido Comunista...* p. 51.

38 D. CAMPIONE. *Leer a Gramsci*. Continente: Buenos Aires, 2014, p. 88.

39 A. SANTUCCI. *Gramsci...* p. 85.

En tal sentido parece necesario señalar que en esta idea de intereses o necesidad de coincidencia de los intereses particulares de una determinada clase se esfuerce en hacerlas coincidir con los intereses generales, es en última instancia una estrategia de la clase dominante. A partir de la cual se genera una cosmovisión, esto es, un modo de entender las relaciones sociales –como algo connatural- y que se condensa bajo la forma del hábito o el sentido común. Como mecanismo de legalidad, validación.

Si tomamos como ejemplo el caso de Chile, habría que afirmar que, hasta el denominado estallido social de octubre de 2019, era éste un país donde todas las formas posibles del descontento social eran imaginadas y administradas en forma connatural a las lógicas y políticas hegemónicas vigentes. Esto ocurre porque el poder hegemónico hasta ese momento había operado -y opera- a través del ‘sentido común’ haciéndonos creer el cambio se produce a partir de un sujeto social individual, cuando en rigor la transformación pasa, como sostiene Gramsci, a partir del accionar de un sujeto social colectivo (el proletariado).

En una entrevista realizada por Rodrigo Castro para el libro *La irrupción del devenir*, a propósito de cumplirse 40 años del mayo del 68, Jean Pierre Duteuil, quien fuera fundador del movimiento anarquista en la universidad de Nanterre sostiene una idea interesante de compartir: “La revolución es más necesaria que nunca. Lo cual no quiere decir, necesariamente, que sea posible”⁴⁰. Una pregunta interesante de responder sería, por qué ésta no es posible. Al parece, al menos en Chile, un número importante de la población se ha visto expuesta durante varias décadas a condiciones de desamparo social de diversa índole, y sin tener la posibilidad de acceder a un trabajo que pueda dar para cubrir con lo mínimo para subsistencia material. El triunfo de lo que Gramsci entendía como la ‘pequeña política’ podría explicar en alguna medida esa administración eficiente del desencanto social en favor de las clases dominantes y el mantenimiento efectivo del *status quo*.

Los reivindicativos movimientos estudiantiles en el Chile de 2011, habría que afirmar, no fueron movimientos revolucionarios. Estas no apuntaban a la conquista del poder político, ni tampoco a la generación de una cultura contrahegemonía. (ni una cultura de alianzas con otros sectores sociales o de clases). Se encontraban, por el contrario, alentadas

40 J. P. DUTEUIL. “Entrever fugitivamente lo posible” en R. CASTRO – M. RÍOS (coord.) *La irrupción del devenir. El mayo francés y la historia del tiempo presente*. Universidad Católica Silva Henríquez: Santiago de Chile, 2009, p. 58.

por un carácter puramente práctico –utilizó su sentido bajo una formulación más banal- esto es, orientados bajo el imperativo de una necesidad económica que busca su sobrevivencia y no por la imperiosa necesidad de un cambio de la totalidad de las condiciones de posibilidad de la vida en comunidad. Válida a todas luces, pero del todo insuficiente, si el deseo es un cambio de las estructuras que configuran la existencia.

Si los gobernados tienen confianza en los gobernantes se puede gobernar, se puede ejercer el poder, sin acudir a la coerción. Por el contrario, cuando la confianza se desvanece lo que tenemos es, en todo caso, dominación sin hegemonía. De ahí que sea importante que no se deba confundir los votos, o el actor del sufragio, con la hegemonía.

Si el objetivo es la conquista del poder y por consiguiente la transformación del Estado, la estrategia a desarrollar es una ‘alianza’ con otras clases sociales con un sentido de dirección cultural en la que, por cierto, al proletariado le corresponde desempeñar un rol direccional.

Para ser capaz de gobernar como clase, el proletariado tiene que despojarse de todo residuo corporativo, de todo prejuicio o incrustación sindicalista (...) tiene que pensar como obreros miembros de una clase que tiende a dirigir a los campesinos y a los intelectuales, como miembros de una clase que puede vencer y que puede construir el socialismo sólo si está ayudada y seguida por la gran mayoría de esos estratos sociales⁴¹.

De este convencimiento se sigue, como señala Emilio Corbière, que “para Gramsci, en las sociedades en las sociedades occidentales, el cambio revolucionario sólo puede darse si se lucha por la hegemonía social y cultural. Esa hegemonía se desarrolla cuando las clases oprimidas despliegan su propia concepción del mundo y obtienen para ella el ‘consenso activo’ de otras clases y capas sociales”⁴². Si el proletariado, como señala Marx, es una verdadera clase revolucionaria (por tanto, moderna), lo es en derecho propio porque es el producto más peculiar del capitalismo. Del mismo modo podría extenderse este razonamiento en orden a explicar las características del nuevo intelectual moderno (revolucionario) en tanto en cuanto, es éste –también-, un producto peculiar del capitalismo y, por tanto, el único capaz de responder a las

41 A. GRAMSCI. *Antología...* p. 193.

42 E. CORBIÈRE. “Antonio Gramsci” en CEME. *Centro de estudios Miguel Enríquez. Archivos Chile*. (s.f.). Disponible en: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/gramscia/s/gramscisobre002.pdf

demandas históricas de transformación.

La tipología del intelectual que le interesa a Gramsci, esto es, aquel que se puede encontrar a la altura de los tiempos para la transformación de los social, aportando a las condiciones subjetivas no es ni 'el viejo intelectual' que tiene predominio en la sociedad agrícola ni tampoco esa segunda clase de intelectual vigente en su momento histórico que ha sido producido por la industria, el "organizador técnico, el especialista de la ciencia aplicada"⁴³. No les interesa, ni uno ni otro, porque, al igual que Benedetto Croce, a decir de Gramsci, estos han impedido la radicalización de la masa campesina a través de consumación de una forma de entender el mundo (*Lebenswelt*) que se manifiesta bajo la forma del 'sentido común'. La generación de un nuevo intelectual, acorde con los tiempos, un intelectual de la praxis, será capaz de producir, en cambio, un 'buen sentido'. Una disposición crítica en alianza con el segmento popular.



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

⁴³ A. GRAMSCI. *Antología...* p. 195.

EL LOGOS MEDIADOR EN FILÓN DE ALEJANDRÍA

THE MEDIATOR LOGOS IN PHILO OF ALEXANDRIA

MATÍAS DÍAZ-LISBOA*

Lcdo. en Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Chile

Artículo recibido el 27 de julio de 2021; aceptado el 25 de diciembre de 2021.

*matiadiaz@ug.uchile.cl

<https://orcid.org/0000-0002-5602-4701>

Cómo citar este artículo:

DÍAZ LISBOA, M. "El Logos mediador en Filón de Alejandría" en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 20 DICIEMBRE 2021, pp. 33-53 <https://doi.org/10.29035/pyr.20.33>

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es analizar y sistematizar uno de los temas más importantes en torno al pensamiento de Filón de Alejandría, su teoría del Logos. Primariamente, en la introducción se mostrará cómo ha sido tratada la teoría del Logos en Filón, teoría que solo ha puesto la atención en algunas características del Logos, para posteriormente (en los siguientes capítulos) reconstruir una doctrina que está en todas las formas en que Filón trabaja el concepto de Logos, la noción del Logos como mediador, noción supuesta por todos los estudiosos, pero no explicitada. Teniendo como base este concepto de Logos mediador, se examinará en la estructura de la investigación el rol clásico que ha jugado la concepción del Logos como un instrumento, para evidenciar las dificultades de esta comprensión, y, con ello, poder acceder a la radicalidad del Logos filoniano. Propuesta que se abordará mediante el examen de algunos ejes centrales que develen los rasgos específicos de la teoría filoniana del Logos, como son (1) el problema de la mediación en el esquema de la creación, (2) el Logos en sí mismo, (3) su independencia y (4) necesidad en el pensamiento de Filón.

Palabras claves: Logos / mediador / en sí mismo / Filón / instrumento

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze and systematize one of the most important topics around the thought of Philo of Alexandria, his theory of the Logos. Primarily, the introduction will show how the theory of the Logos in Philo has been treated, a theory that has only paid attention to just some aspects of the Logos, for later (in the following chapters) to reconstruct a doctrine that is in all the forms in which Philo works on the concept of Logos, the notion of the Logos as a mediator, a notion assumed by all scholars, but not explained. Based on this concept of mediator Logos, the classical role that the conception of the Logos as an instrument has had will be examined in the structure of the investigation, to show the difficulties of this understanding, and, with it, to be able to access the radicality of the Philonian logos. The proposal that will be approached by examining some central features that reveal the specific characteristics of the Philonian theory of Logos, such as (1) the problem of mediation in the scheme of creation, (2) the Logos itself, (3) its independence and (4) its necessity in Philo's thought.

Keywords: Logos / mediator / in itself / Philo / instrument

I. Introducción

Al pensamiento de Filón de Alejandría tanto la patrística, como toda la Edad Media, le debe mucho, pues gracias a él se inicia un tipo de especulación filosófica motivada por un conjunto de creencias religiosas; reflexión que será acompañada por un método de interpretación que tejerá el pensamiento semita y helénico. Una gran prueba de lo anterior es el platonismo que logró conjugar, para la creación de conceptos claves de la tradición platónica y cristiana posterior, como el conocido κόσμος νοητός¹ o mundo inteligible, que alberga las ideas platónicas² y no es otra cosa en Filón que la Palabra de Dios, el Logos divino. Acerca de este mundo inteligible, o Logos (λόγος) en Filón, es que girará el núcleo de esta investigación.

Es ampliamente conocido que el concepto λόγος es polisémico, y, por esta característica, lo podemos encontrar de manera variada en el *Corpus Philonicum*. Acerca del abanico de posibles significaciones que puede adquirir esta palabra cabe destacar tres ámbitos en los que se desarrolla el Logos, que son: (1) intra-divino, (2) cosmológico y (3) antropológico.

Cada uno de estos planos son en gran medida extensos y de ellos se ha escrito mucho, generalmente colocando el acento en ciertas características que comporta el Logos en cada uno de ellos. En el intra-divino, el Logos es identificado con la causa (αίτία) del todo³ -de la creación-, que siendo la causa permite salvaguardar los atributos principales del Existente (τὸ ὄν) como la de ser, su simplicidad y unidad⁴. En el plano cosmológico el Logos se manifiesta como el principio (ἀρχή)

1 La noción de “mundo inteligible” (κόσμος νοητός) es acuñada por Filón; en Platón, tan solo aparece la designación de “viviente inteligible” (νοητον ζῶον) en *Timeo*, o de “lugar inteligible” (νοητός τόπος) en República 508c1. Más referencias sobre esto en D. RUNIA. *On the Creation of the Cosmos According to Moses*. Society of Biblical Literature: Atlanta, 2001, p. 136. Todo el platonismo posterior utilizará esta fórmula (κόσμος νοητός) para hablar de una entidad que contiene a las ideas, por ejemplo, Plotino en la *Enéada* V III, 16, 10-15.

2 Ideas que en la inteligencia divina serán posteriormente interpretadas como pensamientos de Dios, esto en San Agustín, *De Ideis* 46, 2.

3 Opif. 21. Además de aparecer el Logos en este plano como causa de la creación, también es caracterizado por Filón y ha sido estudiado por la tradición como el modelo bello (μίμημα καλόν) de este mundo visible (ὁρατὸν κόσμον), como lugar (τόπος) de las ideas, potencia (δύναμις) de Dios y como el que ordena (διακοσμῶν) las ideas, como se puede ver en Opif. 16; 20. Se sigue en el presente trabajo el modo clásico de citar a Filón, según las abreviaturas correspondientes en los *Studia Philonica*, para el texto griego se ha seguido la edición de Cohn, Wendland y Reiter, y, para su traducción nos hemos guiado principalmente por la traducción española de José Martín y la italiana de Roberto Radice, las referencias de estos más abajo.

4 Gracias a una no relación directa del Existente y la multiplicidad. El ser en Mut. II. Simplicidad Leg. II, 2. Y, unidad Opif. 171.

más antiguo (πρεσβύτατος)⁵, divisor (τομέυς)⁶ y vínculo (δεσμός) del universo⁷. Y, por último, en el plano antropológico es representado el Logos principalmente como la parte rectora del alma⁸. El Logos filoniano es en gran medida amplio por el gran espectro que cubre en la hermenéutica filoniana, pero dentro de esta multiplicidad, resalta para cualquier lector un rasgo distintivo por sobre cualquier otro, la noción del Logos como mediador.

La noción de mediador como característica esencial del Logos ha sido destacada por la mayoría de los estudiosos del pensamiento del alejandrino (como veremos). Pero, a pesar de esta unanimidad, en su gran mayoría no se ha profundizado en este concepto, solo se ha dado por supuesto para el análisis de cualquier otra manifestación del Logos. Por ejemplo, José María Triviño en la introducción a su traducción de las obras completas de Filón nos dice que el Logos es un “ser intermediario”⁹. Del mismo modo, José Pablo Martín nos dice: “La dimensión del lenguaje es de mediaciones: el *logos* divino adquiere funciones *mediadoras* múltiples”¹⁰. También, Maren Niehoff en su reciente obra “Philo of Alexandria. An Intellectual Biography” titula el capítulo dedicado al Logos: “The Logos as Intermediary” y nos dice que “There is a broad consensus that the Logos functions as a mediator between God and the material real and, moreover, that some mixing of ideas is involved”¹¹. Otro es Scott Mackie quien investigando sobre la *visio dei* en Filón de Alejandría, no puede evitar mencionar el lugar que ocupa el Logos como un *intermediario* entre Dios y su creación¹². Y, así se podrían dar muchos más ejemplos del acuerdo en la importancia de tan crucial característica “mediadora” del Logos¹³.

5 En Her. 115-116., Det. 118., Post. 127.

6 En Her. 130-143.

7 En Fug. 112. Además de esas manifestaciones, se pueden sumar algunos atributos del Logos en relación con la cosmología que nos plantea Filón, por ejemplo, el Logos entendido como ley de la naturaleza (νόμος φύσεως) y recta razón (ὀρθὸς λόγος) en Jos. 29., Ebr. 142., Agr. 51., Post.122., Deus. 180., Mut. 114-115.

8 Su principio racional (λογισμός), en Leg. II, 6., Sacr. 44, Opif. 69., Gig. 40., Deus. 35., Plant. 121, Ebr. 34.

9 J. TRIVIÑO. *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Acervo Cultural: Buenos Aires, 1976, p.22.

10 J. MARTÍN (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas I*. Trotta: Madrid, 2009, p.60.

11 M. NIEHOFF. *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. Yale University Press: New Haven, 2018, p.217.

12 S. MACKIE. “Seeing God in Philo of Alexandria: Means, Methods, and Mysticism” en *The Studia Philonica Annual* 21 (2009), pp. 147-179, p.29. Disponible en: <https://doi.org/10.1163/157006312X617344>

13 Para comprender el carácter universal que ha adquirido entre los eruditos del pensamiento de Filón esta caracterización del Logos como mediador o intermediario, se puede revisar la referencia a esta cualidad primordial del Logos en la clásica traducción de Colson y Whitaker en F. COLSON – G. WHITAKER (trad.). “Introducción” en *PHILO. IN TEN VOLUMES (AND TWO SUPPLEMENTARY VOLUMES)*. I. Harvard University Press: Cambridge, 1981, p. XIX. O, también

Esta coincidencia en el rol mediador contrasta con la ausencia de un examen sistemático entre los comentaristas, lo que podría justificarse en el hecho que el propio Filón no se dedica sino puntualmente a examinar esta cualidad de manera detallada. Así, en Filón mismo la mediación es una cualidad aludida pero nunca explicada en mayor profundidad, lo que no significa, sin embargo, que estas alusiones sean irrelevantes o superficiales en contenido¹⁴.

2. El Logos mediador como instrumento

En gran medida, la idea que se ha tenido en la contemporaneidad acerca del Logos como intermediario o mediador, ha sido reducida a su función de “instrumento” (ὄργανον)¹⁵.

Para poder realizar un análisis completo de la idea de instrumento en Filón, es necesario primero acudir al texto primordial en el que se presenta al Logos como instrumento, para poder rastrear en qué sentido Filón está entendiendo esta noción¹⁶. Filón nos dice en *De Cherubim* que, Dios es la causa (αἴτιον) de la creación y no su instrumento (οὐκ ὄργανον), pues lo que llega a ser “por medio” del instrumento (δι’ ὄργάνου) depende de una causa mayor, la causa de todo, que es Dios. Luego de esto, Filón evoca las causas que se necesitan para la generación; estas son “aquello *por lo cual* (τὸ ὑφ’ οὗ), aquello *de lo cual* (τὸ ἐξ οὗ), aquello *mediante lo cual* (τὸ δι’ οὗ) y aquello *para lo cual* (τὸ δι’ ὅ)”¹⁷; más adelante aclara que el *mediante lo cual* está haciendo referencia al Logos, en Cher. 127.

en la traducción francesa en R. ARNALDEZ (trad.). “Introduction generale” en *De Opificio Mundi*. Éditions du Cerf: Paris, 1961, p. 103.

14 Entre los comentaristas destaca la investigación de Wolfson, quien sí indica lugares de la obra de Filón en dónde encontrar esta teoría y acentúa su importancia, ver H. WOLFSON. *Philo Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam I*. Harvard University Press: Massachusetts, 1962, p. 338.

15 Esta idea de “instrumento”, como es sabido, proviene del pensamiento de Aristóteles, en *Metafísica* 5, 1013b2.

16 Identificar algo como “instrumento” no basta para entenderlo en tan solo un sentido, pues como bellamente nos recordará siglos después el Doctor Angélico en su *Summa Theologica*: “El instrumento tiene una doble función: la primera es instrumental, según la cual actúa no por la propia virtud, sino por la virtud recibida del agente principal. La segunda es propia, y le compete por su propia forma: cortar, por ejemplo, es competencia del hacha en virtud de su propio filo” (S. T., III, 62, 1, ad 2). El instrumento actúa primero por quien utiliza el instrumento y por la virtud que quien lo utiliza le imprime, pero, también actúa por su propia virtud como instrumento según su forma o función propia.

17 En Cher. 125. “Aquello por lo cual” es la causa original de todo, la causa primera, que Filón identifica en su poder creativo con Dios, el Existente. “Aquello de lo cual” es aquello de lo que están hechas las cosas generadas, la materia. “Aquello para lo cual” es la finalidad de la cosa, es decir, aquello para lo cual está hecha la cosa, los fines propios de cada ser generado. Y, por último, “aquello mediante lo cual” debe ser entendido según Filón como el instrumento (ἐργαλείον, u, ὄργανον), que será identificado con el Logos en Cher. 127.

Este pasaje deja clara la identificación que hace Filón entre el Logos y el instrumento, y explica cómo es que el instrumento cumple la función de mediador, pues es aquello “mediante el cual” (δι’ οὗ) fue hecha la creación, el instrumento que Dios utilizó para la creación, el mediador entre el Creador y la creatura. Aunque, antes de explicar el porqué de esta identificación (entre el Logos instrumento=Logos mediador), parece necesario ponerla en relación con sus fuentes clásicas; pues efectivamente sus concepciones tanto del instrumento como de la mediación son recursos que Filón toma prestados de Platón y Aristóteles. Comenzaremos con la noción de causa instrumental platónica y luego la noción de causa que media en Aristóteles.

Sobre la idea de “causa instrumental”, la traductora de la versión española del *De Cherubim*, Paola Druille, remite a una idea particular de “causa” que aparece en Timeo 28a-c. En efecto, según Druille ya Platón distingue entre una causa instrumental y la causa de esta causa: “el ateniense utiliza la primera expresión para aludir a la causa (αἴτιον) por la que (ὅφ’ οὗ) todo ha sido creado; mientras que reserva la segunda (τὸ δι’ οὗ) para referirse a la causa instrumental”¹⁸.

Filón toma prestada esta idea de “aquello mediante lo cual” (τὸ δι’ οὗ) platónica, para precisar el rol del Logos divino que, siendo instrumento para la creación, es la realidad *mediante la cual* el Existente puede manifestarse ante su creación como Dios, sin perder nada de su excelencia.

Además de esta concepción platónica, encontramos la aristotélica, acerca de la idea de “instrumento”, algo ampliamente conocido gracias al estudio que realizó Wolfson acerca de esto en su magna obra *Philo*¹⁹.

Aristóteles en el libro Δ de la Metafísica²⁰, en su exposición sobre los sentidos en que se dice la palabra “causa”, nos menciona tres maneras en las que se puede entender. La primera forma es la materia de la cosa, como el bronce lo es de la estatua, lo que Filón llama, aquello de lo cual (τὸ ἐξ οὗ) es hecha. La segunda forma de entender la “causa” es aquella que piensa el enunciado de la esencia y sus géneros, y, por último, está la causa que es “como el fin” (ὡς τὸ τέλος). Más tarde, Aristóteles hablando

18 J. MARTÍN (ed.). *Filón de Alejandría. Obras Completas II*. Trotta: Madrid, 2010, p. 28. De manera similar en D. RUNIA. *Philo Of Alexandria And The Timaeus Of Plato*. Brill: Leiden, 1986, p.172.

19 H. WOLFSON. *Philo Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam I*, 1962, pp.261-282.

20 Todo este análisis de la fuente aristotélica sobre el concepto de “instrumento” en Filón, es interpretación del texto de Aristóteles, *Metafísica* 5, 1013a24-1013b4.

sobre la causa final, nos menciona que también existen algunas causas que están entre (μεταξύ) el comienzo (γίγνεται) y el fin (τέλους), es decir en el medio. Estas causas que están en el medio son instrumentos que se encuentran orientados a los fines correspondientes de cada ser creado, por ejemplo, el “adelgazamiento”, pues es el medio para un fin “la salud”²¹. Todas estas cosas, nos dice Aristóteles, son en vista del fin (τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστι), y pueden ser instrumentos (ὄργανα) u obras (ἔργα). Filón extraerá de la teoría aristotélica de las causas, la idea que la causa instrumental ejecuta la causa final; en este caso, la “bondad” de Dios cuya meta era plasmar en la materia el modelo “bello” a través de su instrumento, de su Logos, entendido aquí como aquello que está orientado a cumplir el deseo de la bondad divina. El Logos es entonces el intermediario, la causa que según Aristóteles se encuentra “en medio” (μεταξύ), que Filón une a la causa instrumental de Platón, es decir aquella causa que permitía la creación, pero no era la “causa” original de ésta, sino que al igual que con Aristóteles, era el instrumento de su realización²².

Esta interpretación ha sido acogida por la gran mayoría de los eruditos sobre el pensamiento de Filón; incluso, la noción ha calado tan profundo que autores como Radice han llegado a decir que este atributo, el de “instrumento”, es la mejor descripción del “Logos en sí”²³, en su esfera separada de los demás ámbitos de la realidad.

Ahora bien, antes de pasar a la crítica de esta posición, es necesario concluir este apartado con una breve reflexión acerca de la noción de instrumento, que ya ha sido adelantada por la cita de Tomás de Aquino²⁴, en donde se hace referencia a la *doble función* de un instrumento. Según el Aquinate, el instrumento puede ser entendido según la virtud del

21 Lo mismo para los instrumentos (ὄργανα) del médico, como los medicamentos que procuran el fin (que el paciente alcance la salud).

22 Estas dos fuentes que hemos mencionado, tanto la platónica, como la aristotélica en orden a esclarecer los conceptos de “mediador” e “instrumento” respectivamente, se mezclan en Filón. El instrumento aristotélico es un intermediario para la obtención de un fin, y como el instrumento al ser intermediario o causa instrumental platónica, logra ser el vínculo o medio para la creación de las cosas, y así no la causa única, pero sí una necesaria para la creación del mundo. Todas estas características calzan con la idea del Logos filoniano (instrumento y mediador) que, sin ser la causa última, que en definitiva es el Existente, se nos presenta como su primogénito (πρωτόγονος), el más cercano a Dios que ejecuta el plan de la creación.

23 “La seconda dimensione del Logos, corrisponde al Logos in sé. Tale dimensione è descritta da Filone in due modi: a) in modo strettamente filosofico (e allora il Logos appare come <<strumento>> della creazione) e b) in modo metaforico, per cui esso appare in innumerevoli personificazioni”. Ver R. RADICE – G. REALE. “La concezione di Dio e la Sfera del divino: il Logos, le Idee, la Sapienza, gli angeli, il pneuma, le Potenze” en *Filone Di Alessandria: Tutti I Trattati Del Commentario Allegorico Alla Bibbia*. Bompiani: Milano, 2005, pp. pp. 88-111, p. 90.

24 S. T., III, 62, 1, ad 2. Anteriormente en la nota n° 17.

agente que lo utiliza, o, según su propia virtud; esta diferenciación es totalmente pertinente al tema que estamos tratando, pues las dos formas en que entendemos el instrumento son válidas y obedecen a lo que es un instrumento, algo que es usado por otro y algo que es usado en virtud de su propia forma. En analogía con esta diferenciación sobre cómo entendemos el instrumento, es que podemos entender la dificultad existente en los estudios filonianos para definir lo que sea “el Logos en sí”, pues los análisis se han restringido tan solo a la primera definición que apunta al agente que hace uso del instrumento. Tal comprensión dirige la atención sobre un solo aspecto del Logos, olvidando interrogar la causa por la que el Logos es elegido para poder ejecutar lo que el Existente realiza mediante él. Ha sido obviada la cualidad esencial sobre la que podemos realmente hablar de “Logos en sí”, su mediación.

3. El problema de la mediación

Hemos visto recientemente que, la idea de “instrumento” ha sido considerada la facultad esencial que posee el Logos y que nos permite hablar de su rasgo distintivo. También, se advirtió que el “instrumento” es algo que media entre quien utiliza el instrumento y sobre aquello en que es usado, reflexión que llevó a descubrir un defecto dentro de los estudios filonianos.

Por ello, la propuesta que se desarrollará ahora es simple, retomar esta idea de “instrumento” como eje imprescindible para cualquier estudio sobre el “Logos en sí”, pero interrogando esta vez lo que significa ser instrumento en el caso del Logos, es decir, su *ser mediador*.

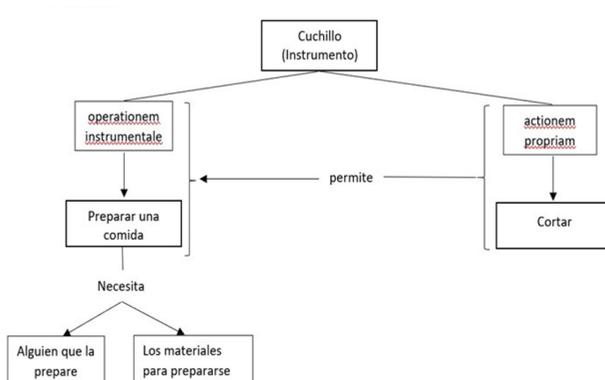
Ahora, volvamos a la división tomista que ya hemos propuesto, que son las dos funciones o acciones (*acciones*) que posee el instrumento: a) una es la instrumental (*operationem instrumentalem*) acción según la que es actuada en virtud de un otro agente, y, b) la acción propia (*actionem propriam*) que sigue a su propia forma (*secundum propriam formam*). Para luego aplicar una especie de procedimiento de intercambio *salva veritate* y ver que conclusiones podemos extraer de este.

(Ver figura 1)²⁵ En el comienzo de la figura tenemos al instrumento, el cual ejemplificaremos con el *cuchillo*. Este posee dos tipos de acciones u operaciones, la primera a la izquierda es la operación instrumental, aquella acción que se puede realizar “mediante el instrumento”, acción

²⁵ Las figuras 1 y 2 son de nuestra creación. Solo buscan representar la dualidad a la hora de comprender un instrumento.

en la que utilizo el instrumento para algo, como, por ejemplo, preparar una comida, una ensalada. Esta primera operación del instrumento, a su vez, necesita y media entre dos elementos para que se realice tal acción; por un lado, el agente externo (aquél que prepara la comida *mediante* el cuchillo), y, por otro lado, la materia prima (aquello sobre lo cual se ejerce la acción y del cual se obtiene un resultado). La segunda parte de la figura, aquella que se encuentra al lado derecho, nos presenta la acción propia del instrumento, su facultad distintiva, aquello que lo hace ser lo que es. En un cuchillo en este caso es su filo, pues un cuchillo que no tenga filo y no pueda cortar, tan solo poseería la apariencia del cuchillo y no su acción distintiva, el cortar. Por ello, esta acción propia del cuchillo permite aquello que aparece en el lado izquierdo de la figura, pues sin la acción propia de “cortar” del cuchillo, no se podría realizar la acción instrumental de “preparar una comida”.

Figura 1

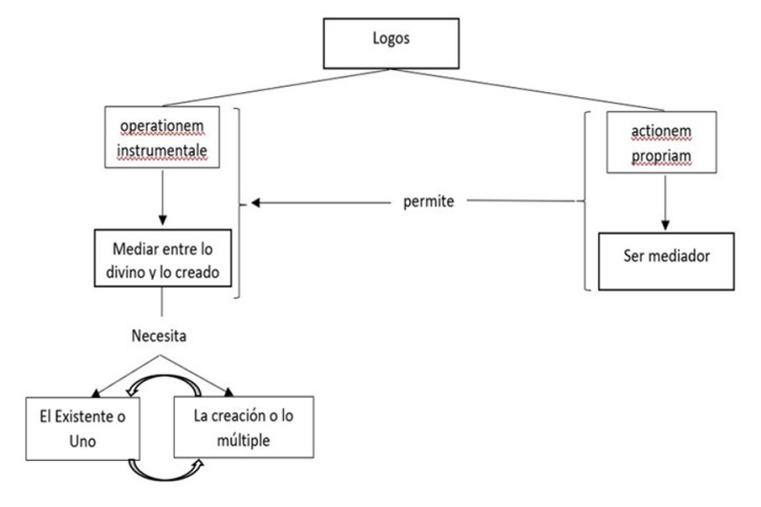


(Ver figura 2) Ahora veamos cómo queda la misma figura, pero con los intercambios que proponemos a propósito del Logos. En primer lugar y de manera obvia, aparece el Logos, instrumento del que hemos hablado. El Logos mediante su operación instrumental es quien permite establecer una mediación o vínculo entre el Creador y su creación, tal como hemos visto mediante los planos en los que se manifiesta el Logos y que enuncié al comienzo.

En el caso de la figura 1, el cuchillo mediaba entre el cocinero y los ingredientes para ejecutar la acción instrumental de preparar la comida, siendo el cocinero el agente de la operación y la materia la parte

pasiva. En el caso del Logos, aquello “necesario” para poder realizar la acción instrumental, no se establece tan solo una acción pasiva y otra activa, pues lo activo y lo pasivo pueden intercambiar roles en orden al tipo de mediación que se establece, pues puede ser tanto una mediación establecida por el Logos desde Dios hacia la humanidad, como también puede darse desde el hombre que quiere establecer una relación con Dios mediante la parte rectora de su ser, la recta razón que lo asemeja a lo divino.

Figura 2



Parece de gran importancia esta representación de nuestra propuesta, pues ayuda a pensar el enfoque que han tenido las investigaciones (el lado izquierdo de la figura) sobre el rico concepto de “Logos”.

Volvamos ahora a nuestra propuesta, pues parece importante en este momento investigar sobre aquello en que no se han detenido lo suficiente los estudios filonianos, lo que aparece en el lado derecho de la figura número dos, que es el “ser mediador” del Logos, antes que efectivamente ya se encuentre el Logos en una mediación específica.

4. El Logos en sí mismo mediador, su independencia ontológica y su necesidad

En el tratamiento que se introducirá ahora, la propuesta será dar claves para la comprensión de la singularidad del Logos, tarea que será desarrollada en tres momentos: (1) la comprensión del Logos en sí mismo como mediador, aquella cualidad distintiva de esta entidad, (2) el análisis de la independencia ontológica del Logos respecto a su Creador, lo cual lo configura como una creatura real y no solo como una mera proyección, y, finalmente, (3) una respuesta al rol que juega esta entidad en el pensamiento filoniano, sobre su necesidad.

4.1. El Logos en sí mismo mediador

Se ha comentado anteriormente que, el propio Filón no trata sino escasamente la condición de “mediador” del Logos. Es solo en algunos de sus tratados mejor conservados como son los del comentario alegórico a la Biblia²⁶, donde menciona o hace referencia a esta noción de mediador como, por ejemplo, cuando dice que el Logos se extiende desde el medio “ἀπὸ τῶν μέσων” (Plant. 9) o cuando se nos dice que los *lógoi*²⁷ son los mediadores (μεσίταις)²⁸ de los que se debe servir el hombre debido a la inmensidad del Soberano, o bien intermediarios (παρακλήτοις) enviados por Dios al hombre por causa de su parentesco con el Logos²⁹.

Esta falta de un pensamiento sistemático por parte del alejandrino no se configura como un mero olvido, pues efectivamente en su obra encontramos al menos una explicación de esta característica primordial, por ejemplo, nos dice Filón que el Logos es quien fue designado por el Padre que creó el universo, para “estar en medio” (μεθόριος) para separar (διακρίνη) lo creado (τὸ γενόμενον) del Creador (τοῦ πεποιηκότος). Él es el intercesor (ικέτης) del mortal, siempre angustiado, ante el Eterno³⁰.

26 Con “comentario alegórico a la Biblia” hacemos referencia al género literario de interpretación alegórica que realizó Filón del Génesis. Han sido catalogados así veinte tratados del *Corpus Philonicum*. Ver en J. MARTÍN. Filón de Alejandría, pp. 28-32. Estos tratados serán los que serán citados a lo largo de este capítulo.

27 Hay que recordar que los *logoi* o los *angeloi* son manifestaciones del Logos, pero en una intensidad menor que en el caso del Logos mismo. Sobre los ángeles como manifestaciones del Logos y por ello intermediarios, se puede ver el pasaje de *Quaestiones et Solutiones in Exodum*, II, 13, donde se nos dice que el Logos fue nombrado mediador “μεσίτης”, como aquel que está frente al Existente y es capaz de guiar al hombre por el camino de la virtud.

28 Somn. I, 142.

29 Praem. 163; 166.

30 Her. 205.

En este pasaje se hace una clara alusión a la característica mediadora del Logos, por una parte, una referencia espaciotemporal, el “estar en medio” como el lugar propio del Logos, que separa dos realidades y marca una distinción ontológica entre ellas, y, por otra parte, se nos presenta al Logos como un intercesor (ικέτης) del humano ante Dios, vinculándolos y salvándolos de la extrema separación.

Estas dos cualidades que se unifican en la concepción del Logos como mediador que se hace presente en el texto anterior (*en el estar en medio*), nos ayuda a comprender distintas funciones del Logos, como la de ser divisor (τομέυς) y vínculo (δεσμός), características contrarias que Filón atribuye al Logos, pero que se unen al entender algunas funciones instrumentales que debe desarrollar el mediador por excelencia, el Logos, que siendo quien está en medio (su *actionem propriam*), o, el mediador, cumple con diversas operaciones instrumentales (dividir y unir), con el fin de ser el garante de las funciones tanto del Creador, como de la creatura, como veremos más abajo.

El Logos como mediador nos permite entender al Logos de manera más sistemática, entendiendo la unidad en la multiplicidad de sus atributos o manifestaciones.

Este Logos, que según el texto anterior se compadece del hombre, también puede ser interpretado como el buen gobernante, al estilo de Moisés, quien intercede por el pueblo, pues es el hijo amado de Dios al cual el hombre debe elegir como su guía³¹, pues si Moisés es capaz de encarnar al Logos, a la razón de Dios y con ello al Dios manifestado, el hombre mediante este intermediario encarnado en un gobernante podrá ascender en su marcha hacia lo mejor. Esto mismo lo podemos corroborar en las palabras de Goodenough, quien nos dice: “Philo is quite ready to admit that the good ruler is the mediator of divine rulership to men, and although the ruler must be regarded as a human being in nature, his royal, official, voice is the voice not only of logos and divine law, but of God”³². Este gobernador, gracias a la mediación del Logos rector es quien podrá establecer un gobierno divino.

Así, el Logos se configura como mediador, pero veamos otro pasaje indispensable para hablar de la mediación del Logos.

En *Quaestiones et Solutiones in Exodum*, II, 68; ante la duda sobre el

³¹ Conf. 95.

³² E. GOODENOUGH. *The Politics of Philo Judaeus*. Yale University Press: New Haven, 1938, p. 58.

significado de las palabras de Ex 25,22 “Te hablaré arriba del propiciatorio, entre los dos querubines”, Filón responde que la Deidad está por encima de todo y que habla de manera correcta en medio de los poderes creador y soberano³³, lo cual es concebido por la mente o interpretado por ella como la presencia del divino Logos que está apropiadamente en el medio (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος μέσος ὧν) no dejando ningún vacío en la naturaleza (οὐδὲν ἐν τῇ φύσει καταλείπει κενόν), sino que llenándolo todo (τὰ ὅλα πληρῶν) pues media (μεσιτεύει) y es arbitro, generando amistad y concordia (φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν ἐργαζόμενοις) entre estos dos extremos³⁴, Dios y el hombre.

Este pasaje es esencial para todo lo que hemos tratado, pues si el Logos adquiere tan múltiples facetas, no significa que sea un número infinito de cosas, sino que más bien adquiere esta multiplicidad de funciones para llegar al cosmos y a todo el ser humano mediante su acción instrumental, la cual está dada por su ser “mediador”, o, acción propia que, en el texto se expresa como un “estar en medio”, “llenándolo todo”, como condición propia que le permite mediar, en el texto “μεσιτεύει”, generando relaciones como la “amistad” y la “concordia” entre los seres, y, entre el hombre y Dios.

Este Logos, utilizando la imagen plotiniana del Intelecto es *uni-múltiple*, pues por una parte, es uno en tanto primogénito (προτόγονος) de Dios y con ello el más viejo (πρεσβύτατον) de los seres, límite y vínculo entre Dios y la creación; pero por otra ya se encuentra en él la manifestación de la multiplicidad (en tanto mundo de las Ideas), que adquiere múltiples formas con el fin de entrar en contacto con la humanidad y ser el canal que traspase tanto la voluntad divina a los hombres como también el canal que logra remitir al Existente el progreso de la humanidad, siendo él mismo el “camino real”³⁵ que ha de seguir la humanidad para el acceso a su divinización.

El Logos es quien está en medio de los extremos (μέσος τῶν ἄκρων) y como nos dice Filón, es el garante de ambos (ἀμφοτέροις ὁμηρεύων)³⁶, que se entrega como *rehén* según el sentido del verbo griego ὁμηρεύειν, cumpliendo entonces la función de ser garantía, en este caso

33 El texto griego dice “ὅτι λαλεῖ κατὰ τὸ μεσαίτατον τῆς τε ποιητικῆς καὶ βασιλικῆς”.

34 Sobre esta unión o reconciliación de los extremos Runia nos dice “The answer is that the divine Logos is stationed in the middle like a vowel in between consonants, acting as a mediator and persuasively reconciling the threats of the opposites.” D. RUNIA. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, p. 179.

35 Post. 102; Deus. 180.

36 En Her. 205.

de ambos, Dios y la materia, lo cual en sentido metafísico coloca al Logos estrictamente como el fundamento no de la existencia del todo, sino de las funciones del todo, de la correcta naturaleza de las cosas, y, de la impenetrabilidad de la esencia divina.

Esto significa que este Logos es la causa de que el Padre se configure como padre, y, así, siendo su primer hijo, permite que la humanidad sea tal a través de su principio racional que lo penetra todo.

El Logos da sentido al caos primordial, mediante la actividad creadora que despliega en su enorme recorrido de la naturaleza³⁷ y mediante su actividad rectora³⁸ la gobierna, cuidando de manera providencial la creación³⁹.

Esta esencia de mediación con la que hemos descrito al Logos y que se acaba de corroborar en los escritos del propio Filón, pueden también derivarse del propio vocabulario filoniano con el que se expresan ciertas características del Logos⁴⁰, como la de ser el primogénito de Dios o imagen de Dios; el ser hijo primero del Existente lo configura como el más cercano a Él y siendo su imagen con la que se modela la creación se presenta a la vez como el vínculo o mediador de toda creatura con Dios⁴¹.

37 Plant. 8-9.

38 Deus. 176; Leg. II, 6; Sacr. 44.

39 Agr. 51.

40 Esta es la razón por la cual sin tener que explicar los pasajes en los que Filón habla del Logos como mediador, que ya vimos son pocos, los comentaristas intuyeron esta característica primordial del Logos como mediador. Característica que, a pesar de ser supuesta por los eruditos, carecía del fundamento o explicación necesaria para su utilización.

41 Nuestra tesis acerca de la mediación como el rasgo esencial del Logos en todas sus facetas, nos permite sistematizar el núcleo del pensamiento filoniano acorde a las propias explicaciones que Filón da del Logos, que como hemos señalado, nos parece la más significativa aquella que se encuentra en *Quaestiones et Solutiones in Exodum*, II, 68; pues en ella se hace una doble referencia al Logos mediador, como el que está en medio y cumple la función de mediar entre Dios (por eso es llamado ὁ τοῦ θεοῦ λόγος) y la naturaleza. Esta tesis es claramente novedosa, pues no encuentra un correlato directo en la erudita tradición de comentaristas filonianos, pero cabe mencionar que, recientemente Marija Todorovska ha señalado accidentalmente esta tesis, pero con consecuencias que a nuestro parecer no son del todo afortunadas, ni han sido del todo exploradas. Al menos en dos artículos, esta autora ha hecho una mención clara del Logos como un mediador o intermediario, pero ha acentuado que la característica fundamental del Logos no puede ser puntualizada en la mediación, pues no atendería a la multiplicidad de funciones que arrastra el Logos filoniano y que incluso no comprendería divisiones en el Logos, como el Logos trascendente e immanente. Consideramos que la autora hace un correcto análisis del Logos mediador cuando lo presenta como la capacidad que logra reunir distintas manifestaciones de los poderes de Dios, y, que forma un nexo entre Dios y el mundo; pero, por el contrario, consideramos que se equivoca cuando dice que el Logos mediador no atiende las múltiples funciones del Logos, o, que es preferible mantener la pluri perspectiva nominal (multi nominal) acerca del Logos, pues incluso donde ella señala que el Logos mediador no abarca divisiones, como las de trascendente e immanente, en el análisis detallado de estas manifestaciones del Logos, la función que se está cumpliendo es la de mediar, por un lado manteniendo al Existente en la Unidad, adquiriendo

El Logos es el auténtico mediador de Dios y su creación. Permite que el Existente no quede totalmente aislado o desentendido de la multiplicidad como fue el motor inmóvil aristotélico, o, que quede demasiado comprometido e incrustado en la naturaleza como sería el δημιουργός platónico.

4.2. La independencia ontológica del Logos

Ahora, quisiéramos abordar el problema de si este Logos mediador es o no una realidad independiente. Este problema no es necesariamente novedoso pues, la mayoría de los autores que han hablado sobre el Logos en Filón lo recogen, algunos de estos especialistas son, Daniélou, Runia, Niehoff, entre otros⁴².

A nuestro juicio este problema no es más que un dilema aparente, pues desde los propios textos filonianos es posible leer al Logos con una existencia distinta al Existente.

En el sistema de Filón el Logos siempre será un segundo Dios y cercano al cristianismo, como el *primer hijo*, la primera creación del Dios Πατήρ. Este Padre metafísico pudo amar a su primer hijo y con ello después a toda la creación, pero a contrapelo de la cosmovisión cristiana, este hijo no tiene la misma gloria que el Padre⁴³, pues siempre

el Logos para sí la multiplicidad en la trascendencia del mundo inteligible, y, por otro lado, mediando como Logos inmanente en la naturaleza, imprimiendo en la creación las formas como copias del mundo inteligible, actuando el Logos inmanente como la fuerza activa de Dios. De esto último se puede ver la nota número 13 en, J. MARTENS. *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*. Brill Academic Publishers: Boston, 2003, p.73. La referencia a los dos artículos de la autora son los siguientes, M. TODOROVSKA. "The Concept of the Logos in Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, and Origen" en *Systasis*. 29 (2016), pp.1-15, p.9. Disponible en: https://repository.ukim.mk/bitstream/20.500.12188/1515/1/04.%2007.%20The%20Concepts%20of%20the%20Logos%20in%20Philo%20of%20Alexandria%20Clement%20of%20Alexandria%20and%20Origen_Systasis.pdf. Y, M. TODOROVSKA. "The Concepts of the Logos in Philo of Alexandria" en *Živa Antika / Antiquité Vivante*. 65 (2015), pp.37-56, p.48; 53. Disponible en: <https://repository.ukim.mk/bitstream/20.500.12188/1392/1/65.1-2.05.%20Todorovska%20C%20M.%20-%20The%20Concepts%20of%20the%20Logos%20in%20Philo%20of%20Alexandria.pdf>.

42 Una de las formulaciones más significativas de este dilema es la que aparece en la tesis doctoral de Runia, en D. RUNIA. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Brill: Leiden, 1986, p. 207-208. Esta problemática Runia la plantea también en otros lugares, ver D. RUNIA. *On the Creation of the Cosmos*, p.142.

43 La interpretación de un erudito del cuarto evangelio nos puede aclarar bien la jerarquía entre el Existente y el Logos, que en Filón es segundo Dios (δευτερος θεός), menor al Padre. El Logos filónico a diferencia del Verbo cristiano debe ser visto en un sentido más filosófico que de fe, pues el Logos no es objeto de fe en el pensamiento del judeo-alejandrino mientras que el Existente sí. Dodd nos dice "Di conseguenza, gli elementi propri di una pietà, una fede e un amore personali che sono presenti in Filone senza trovare un accordo perfett con la sua filosofia, nel Vangelo si trovano nell'atmosfera adatta. Il Logos di Filone non è oggetto di fede e di amore. Il Logos incarnato del quarto Vangelo, invece, ama ed è amato; amarlo e credere in lui costituisce

estará subordinado al Existente. Ahora bien, esto no lo vuelve una mera manifestación de Dios, ni una cualidad suya, pues siempre será la primera alteridad que, como ya dijimos, es garante de la relación⁴⁴ entre estas dos realidades tan alejadas.

El Logos aparece en una segunda fase del recorrido divino descrito en el Génesis⁴⁵. Primero está Dios, luego su primer hijo el Logos, el primer otro, y finalmente, los hijos de Dios y del Logos. De este modo, está, por un lado, el Existente y por otro el sacratísimo Logos, también divino, pero segundo en el orden de la divinidad⁴⁶.

El Logos también es presentado como maná o alimento celestial⁴⁷ y esto porque Filón nos dice que

el maná es llamado “algo” (τί), que es el género de todas las cosas – y lo más genérico es Dios, lo segundo es el logos de Dios, y las otras cosas existen sólo por el logos, pues en los hechos las cosas son iguales a lo que no existen.

Del Logos se deriva todo lo demás que existe, pues de no ser por él, serían todas las cosas totalmente iguales a lo que no existe. Pero, ante todo, este logos es “algo”, que en sentido estoico es el atributo común de todos los seres (SVF II, 333), incluso similar al ser (ὄν). Según esto, a propósito del problema de los universales, podríamos considerar a Filón como un realista platónico, para el cual Dios es el género generalísimo y el Logos el segundo género después de Él, siendo el género de todo lo demás, pero especie respecto del superior, cosa que lo subordina al primero y lo coloca como *lo segundo, el Logos de Dios* (δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος).

El Logos se diferencia del Existente al igual como un hijo se diferencia del padre. El Logos comparte de manera genética los atributos del padre y gracias a esto es que puede ser usado por Él como una

l'essenza di quella conoscenza di Dio in cui consiste la vita eterna. Ma con queste affermazioni abbiamo già anticipato il risultato delle analisi future.” C. DODD. *L'Interpretazione del Quarto Vangelo*. Paideia Editrice: Brescia, 1974, p. 102.

44 Her. 205.

45 Conf. 146-147.

46 Filón piensa la relación Existente-Logos como causa y efecto. Una relación de Padre e Hijo, en la que, de manera ético-espiritual, el hombre puede entrar en relación con Dios, en R. RADICE – G. REALE (ed.). *Filone di Alessandria*, p. 1107.

47 “Uno extiende la vista hacia el éter y las revoluciones del cielo, y está educado para dirigir la vista hacia el maná, el Logos divino, el alimento celestial e imperecedero del alma que ama la contemplación. Los otros miran a las cebollas y a los ajos” (Her. 79).

herramienta digna suya⁴⁸.

En conclusión, la teología de Filón sí hace del Logos una hipóstasis, que se encuentra en todo, que conserva su unidad como intermediario y primer hijo (distinto) de Dios, lo cual nos lleva a concluir, al igual que hace Sterling hablando de la distinción entre Dios y su imagen, que Filón articuló un lenguaje sobre lo divino que lo llevó a la “hipostización”⁴⁹.

4.3 Acerca de la necesidad del Logos mediador

Finalmente, no podemos terminar esta investigación sin abordar la necesidad del Logos mediador, pues este problema está unido a una pregunta básica de los textos filonianos, que es: ¿Qué está intentando salvar el Logos dentro del pensamiento metafísico filoniano?

Está claro que el Existente no puede entrar en contacto directo con la creación, pues existe una diferencia ontológica fundamental entre estas dimensiones, por un lado, está la simplicidad y unidad del Existente, y, por otro lado, está la complejidad o multiplicidad de la creación. Entonces, ¿Cómo Dios puede realizar la creación sin presentar en su esencia una alteración, o, una mera concepción de lo múltiple, impropio de la naturaleza divina?

Para Filón esto no es un problema, pues para él son las ideas -o el mundo inteligible- las que han engendrado todo⁵⁰. Las ideas dan forma a lo que carece de ella⁵¹, como, por ejemplo, a la materia. De este modo, se resuelve el problema de la necesidad del Logos, pues se configura como la entidad que salva tanto la simplicidad y unidad de Dios, y entra en contacto con lo amorfo, para darle forma, voluntad traspasada mediante el Logos, pero que proviene del Existente y se instancia racionalmente mediante la acción del Logos y las ideas que permanecen en él.

El Logos mediador permite salvaguardar la trascendencia del Existente y reflejar en la creación -como un instrumento- su bondad.

48 Un bello análisis, sobre la relación entre el Existente y el Logos, realidades distintas, pero unidas casi cooriginariamente, nos la da Sandelin, que nos dice: “With more or less mythological language, Philo is able to describe the relationship between God, Wisdom, and the Word in terms of family, God being the father, Wisdom representing the mother, and the Word being the son” en K. SANDELIN. “Philo as a Jew” en *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Co.: Michigan, 2014, p. 35.

49 “Day one Platonizing Exegetical Traditions of Genesis 1:1-5 in John and Jewish Authors” en *The Studia Philonica Annual*. 17 (2005), pp. 118-140, p. 133.

50 Ideas que tienen como a su gobernador o auriga (ἡνίχως) al Logos, Mut. 114-115.

51 Spec. Leg. 328-329.

Así, el Existente se configura como el Rey y el Logos como su lugarteniente, que realiza la voluntad del Rey, de forma racional y en contacto con el reino, “Dios, pastor y rey, los conduce según la justicia y la ley, poniendo al centro su logos, su hijo primogénito, el cual recibirá el cuidado de esta grey sagrada tal como el lugarteniente de un gran rey”⁵².

5. Conclusión

Finalmente, podemos concluir que el carácter distintivo del Logos es su mediación. Esto gracias al diagnóstico que se ha realizado sobre cómo Filón modula su comprensión del Logos mediador, a propósito de la posición media del mismo, que une y separa realidades ontológicamente diferentes, estableciéndose así, de manera explícita la acción propia del Logos, su mediación. Mediación que no consiste solo en estar en medio uniendo y distinguiendo estas dos realidades, sino que más bien, en ser garante de la relación entre ambas, cosa metafísicamente no menor.

El Logos debemos decir, es aquel garante o entidad que, se entrega como rehén para la consumación de la mediación. El Logos entregado como rehén permite una relación entre dos realidades opuestas, Dios y la materia, no como fundamento de tal o cual entidad, sino más bien permitiendo el vínculo entre ellas, siendo el garante de que cada entidad permanezca sin alteración, definiendo las cualidades de cada una de manera más completa e impidiendo su mezcla. El Logos es quien permite que, el Existente sea verdaderamente Creador y el universo permanezca como su creación.

Así, la metafísica filoniana va desde el Existente en Filón, pasando por la realidad intermedia, el Logos en sus múltiples facetas designadas por muchos nombres (πολυώνυμον ὑπάρχοντα)⁵³, tales como mundo de las ideas y principios racionales de la realidad, para pasar por último al nacimiento del universo.

Podemos visualizar así dos aportes fundamentales de esta investigación, relacionados tanto a los aspectos más propios de la identidad intelectual de nuestro autor y su doctrina, como también, a las características propias del influjo del pensamiento filoniano en autores posteriores.

Respecto del primer punto, la doctrina del Logos entendido como

52 Agr. 51.

53 Conf. 146.

esencialmente mediador nos ayuda a poder definir con mayor exactitud la riqueza de la doctrina más importante de nuestro autor, y pone en evidencia el parámetro último a partir del cual pueden agruparse en un todo sistemático la gran variedad de sus manifestaciones, y, que sin este prisma parecen desconectados⁵⁴.

Por otra parte, esta forma sistemática de entender al Logos, propia de Filón, nos puede ayudar a entender el pensamiento de otros autores estrechamente relacionados con la doctrina del alejandrino, Orígenes de Alejandría, que manifiesta en sus obras su gran aprecio por Filón⁵⁵.

En efecto, Orígenes mismo acude a la autoridad del alejandrino, por ejemplo, cuando rebate la crítica de Celso a los escritos o escritores alegorizantes⁵⁶. Con ello, la forma en que Orígenes habla de los escritos de Filón nos hace ver en cuan alta estima lo tenía, pues al articular partes de su propia teoría del Logos, el mismo Orígenes sigue a Filón, como por ejemplo cuando nos habla de la trascendencia de Dios con respecto a los θεοί, dioses cuyo modelo arquetípico es el Logos, idea que, como nos señala Daniélou, fue tomada por Orígenes de Filón⁵⁷.

Así otro de los grandes campos de estudio que se abren a partir de esta investigación es el estudio de las relaciones existentes entre el pensamiento de los dos alejandrinos, pero que desde una concepción sistemática del Logos filoniano puede verse nutrida a partir de la lectura comparada de ésta con el Verbo-Jesús en Orígenes.

En resumen, podemos decir que el trabajo que se ha desarrollado en esta investigación tiene una doble direccionalidad en los avances de la filosofía tardo antigua y proto cristiana: Primero, en el caso del avance de los estudios filonianos puede contribuir a la búsqueda de una mayor definición o explicitación de aquello que debe entenderse como la esencia del Logos filoniano, concepto que si bien ha sido abundantemente

54 Específicamente pensamos que esta tesis refuta directamente la propuesta de Wolfson con respecto al Logos, propuesta que nos dice (según la reconstrucción de Daniélou) “its meaning is far from clear. Most authors see the Logos as an intermediate hypostasis between God and the κόσμος. But Wolfson devoted a great part of his monumental work to trying to show that it is no such thing. According to him one must distinguish several different realities within the Logos...” en J. DANIELOU. *Philo of Alexandria*. Cascade Books: Oregon, 2014, p. 120.

55 “The main lines of usage are continued by Origen, who clearly knew the works of Philo in his library well and made extensive use of them... When, however, there is an apologetic context and Origen wishes to appeal to the authority of a Jewish author, he does cite Philo by name” en D. RUNIA. “Philo in the Patristic Tradition” en *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Co.: Michigan, 2014, p. 272.

56 Específicamente los de Aristóbulo y Filón, en *Contra Celso* 4, 51.

57 J. DANIELOU. *Orígenes*. Sudamericana: Buenos Aires, 1958, p. 316.

estudiado, permanece poco sistematizado desde el pensamiento mismo de nuestro autor, Filón. Y, en segundo lugar, con vistas al análisis de la filosofía y teología posteriores, aporta a comprender mejor el desarrollo crítico de la cristología patristica a propósito del Logos como hipóstasis, desarrollo que, a pesar de la negativa de algunos teólogos de aceptar su hilo conductor desde Filón, encuentra en el pensamiento filoniano su mayor antecedente no cristiano.



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

LA MARIALOGÍA DE ELIZABETH JOHNSON EN DIÁLOGO CON EL CONTEXTO CHILENO

ELIZABETH JOHNSON'S MARIALOGY IN DIALOGUE WITH THE CHILEAN CONTEXT

BLANCA BESA-BANDEIRA*
Mg. en Teología
Universidad Católica de Córdoba, Argentina
Unidad asociada al CONICET

Artículo recibido el 18 de noviembre de 2021; aceptado el 25 de diciembre de 2021.

**blancabesa@gmail.com*

<https://orcid.org/0000-0002-7969-0395>

Cómo citar este artículo:

BESA BANDEIRA, B. "La marialogía de Elizabeth Johnson en diálogo con el contexto chileno" en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 20 DICIEMBRE 2021, pp. 54-73 <https://doi.org/10.29035/pyr.20.54>

RESUMEN

La figura de la Virgen María sigue, al día de hoy, impactando en la vida de las mujeres. Con esta convicción este estudio ensaya una relectura de la obra marialógica de Elizabeth Johnson *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*, desde el contexto chileno. El foco del estudio está en la antropología feminista sobre la cual Johnson construye su teología de María analizando cuáles son las principales implicancias de una antropología de estas características, tanto para el tratado marialógico, como para las mujeres de nuestro país. Para esta segunda cuestión, se profundizará en el proceso de construcción de la identidad de las mujeres chilenas, relevando la importancia de considerar los contextos socioculturales a la hora de pensar una marialogía feminista. Desde la realidad chilena, la maternidad y la religiosidad popular aparecen como elementos que la reflexión sobre María no puede soslayar.

Palabras claves: marialogía feminista / antropología / mujeres chilenas / maternidad / religiosidad popular

ABSTRACT

The figure of the Virgin Mary continues, to this day, impacting the lives of women. With this conviction, this study rehearses a rereading of Elizabeth Johnson's marialogical work, *True our Sister. Theology of Mary in the communion of saints*, from the Chilean context. The focus of the study is on feminist anthropology on which Johnson builds his theology of Mary by analyzing the main implications of an anthropology of these characteristics, both for the marialogical treatise and for the women of our country. For this second question, the process of construction of the identity of Chilean women will be deepened, highlighting the importance of considering sociocultural contexts when thinking about a feminist marialogy. From the Chilean reality, motherhood and popular religiosity appear as elements that reflection on Mary cannot ignore.

Keywords: feminist marialogy / anthropology / chilean women / motherhood / popular religiosity

I. Introducción

El libro *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*¹ de Elizabeth Johnson puede considerarse como una de las obras de referencia de la mariología² feminista contemporánea³. La convicción de la autora norteamericana es que reconocer a María desde su realidad de mujer, impacta en la vida de las mujeres hoy, en sus relaciones y en el lugar que ellas ocupan en la Iglesia y en la sociedad. Compartir esta convicción perfila el objetivo de este artículo, que ensaya una relectura de la propuesta de Johnson desde el contexto chileno.

Uno de los grandes propósitos de Johnson es «distanciarse de toda simbolización recuperando la realidad concreta de María como mujer de Nazaret»⁴. Porque los símbolos no son éticamente neutros y, sin duda alguna, la figura de María ha formado parte de la comprensión de la imagen de la mujer en nuestra cultura occidental⁵. La simbología mariana ha tocado –y sigue tocando– aspectos fundamentales de la identidad de las mujeres: género, sexo, rol, imagen, conductas, valores asumidos⁶, es decir, cuestiones que tienen que ver con la cultura, con el modo cómo comprendemos la realidad, vivimos y nos relacionamos. Así, lo que Johnson pretende es «releer la figura de esta mujer desde la perspectiva de las mujeres, buscando lo que en María puede ayudarlas a tomar distancia de modelos que las inferiorizan»⁷. Para esto distribuye la obra «en dos momentos, el primero de crítica deconstructiva y el segundo de carácter narrativo reconstructivo y propositivo»⁸. Es en el primer paso de deconstrucción en el cual se aborda, sobre todo, la cuestión del símbolo.

1 E. JOHNSON – D. ROMERO (trad.). *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. Herder: Barcelona, 2005.

2 Siguiendo a De Fiores (1988, p.1287), usaremos para este artículo el término mariología. Principalmente porque este no deforma el nombre de María y, así, sirve como acto simbólico de la intención por respetar su identidad y realidad de mujer por sobre los constructos y estereotipos sobre ella.

3 Cf. Recensión de María Josefina Llach sobre la obra de E. JOHNSON. *Truly Our Sister. A Theology of Mary in the Communion of Saints*. Cf. V. AZCUY et al. (coord.), *Diccionario de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (Mujeres haciendo teologías 1; San Pablo: Buenos Aires 2007); G. ROSOLINO, “María ¿‘La mujer, ícono del misterio’ o ‘Verdadera hermana nuestra’?” en *Revista Teología*. 96 (2008), pp. 331-352; V. AZCUY, “Hablar rectamente de María. Mapas y perspectivas de mariología feminista” en V. AZCUY et al. (ed.) *Teología feminista a tres voces*. Universidad Alberto Hurtado: Santiago de Chile, 2016, pp. 247-266.

4 G. ROSOLINO. “María...”, p. 350.

5 Cf. E. VUOLA, “La virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones” en *Pasos*. 45 (1993), p. 20.

6 M. NAVARRO, “Buscando desesperadamente a María. La recuperación feminista de la mariología” en *Ephemerides Mariologicae*. 45/4 (1995), pp. 457-482, p. 458.

7 M. LLACH. *Truly Our Sister...*, p. 141.

8 G. ROSOLINO. “María...”, p. 341.

La crítica apunta a la antropología androcéntrica que permite sostener interpretaciones idealizadas de la figura de María como ideal de mujer o rostro maternal de Dios, proponiendo, en cambio, una antropología igualitaria del compañerismo. Como segundo paso metodológico, Johnson propone una reconstrucción del símbolo mariano en términos de igualdad. Para esto, plantea una marialogía pneumatológica-eclesiológica, tomando como referente el símbolo de la comunión de los santos, un símbolo intrínsecamente inclusivo e igualitario.

Desde mi punto de vista, la teología de María de Johnson tiene dos núcleos centrales: su propuesta antropológica –sobre la cual la autora construye su planteo–, y su desarrollo pneumatológico-ecclesial. Este artículo se propone abordar, en primer lugar, la cuestión antropológica, mostrando en qué medida este elemento es el que posibilita y abre a una comprensión renovada del tratado. Como segundo momento de la reflexión, se plantea cuáles pueden ser las resonancias de una marialogía feminista desde el contexto religioso-cultural chileno y en qué medida una teología feminista de María podría representar un aporte para la situación actual de las mujeres en Chile. Para este análisis, será necesario primero presentar algunos de los elementos que han estado en juego en la conformación de la cultura y la identidad de las mujeres chilenas. Porque, conocer la historia de cómo se fue conformando esta identidad, es lo que permitirá reconocer cuáles son los posibles aportes de una marialogía de estas características. Esta explicación se hará a partir de los aportes y estudios de la antropóloga chilena Sonia Montecino.

Ahora bien, aunque el punto de partida de la reflexión es el planteo de Johnson, este momento reflexivo pretende ir más allá de ella, señalando también algunos desafíos que la experiencia religiosa inculturada presenta a las marialogías feministas –particularmente a la de Johnson–. Así, hacia el final del artículo, se propondrán algunos caminos que, me parece, podrían ser fructíferos para una teología de María pensada y vivida desde este país.

2. La antropología igualitaria del compañerismo como elemento fundante

En la obra, el objeto de la crítica de Johnson son las mariologías patriarcales porque le parecen conducentes a injusticia al estar construidas sobre una antropología dualista. Ésta, propone un modelo binario que, con una concepción esencialista del género atribuyen de forma fija características y roles a mujeres y varones. La relación entre

mujeres y varones se entiende por medio de la complementariedad, cuestión a la que Johnson apunta, pues permite mantener a las mujeres en una posición de subordinación. Porque por «su definición las mujeres son siempre relegadas al ámbito privado y pasivo»⁹, y, por tanto, entendidas como el suplemento de los varones, a quienes corresponde la iniciativa y el ámbito público.

En contraposición a esta antropología, ella propone una que ponga el acento en la pluralidad de factores que definen a la persona humana, entendiendo, con ello, que el sexo no es el único factor determinante, sino uno más entre otros igualmente importantes, razón por la cual su postura podría llamarse: antropología *multipolar*¹⁰. Lo prioritario es salir de la perspectiva binaria –masculino y femenino– o de reducir a varones y mujeres a un determinado ideal para abrirse a descubrir la diversidad de modos de ser humano. Así, lo *multipolar* refiere a las múltiples combinaciones de elementos humanos esenciales, que entran en la definición de una persona. De manera que el ser humano deja de estar definido en referencia a un solo núcleo –el sexo–, sino que son muchos los polos que influyen y marcan a una persona: raza, clase, familia, geografía, cultura, sociedad, etc. Por tanto, esta antropología rescata el hecho de que la existencia humana tiene un carácter multidimensional. Las posibilidades de combinación de los elementos constitutivos de la humanidad de cada persona son siempre distintas, pues, si cambiamos de modo significativo cualquiera de ellas, surge una persona diferente. «Concentrarse en la sexualidad, con la exclusión de otros elementos igualmente constitutivos, es el equivalente de usar un microscopio para este factor clave de la vida humana cuando lo que se necesita es un telescopio para captar las galaxias de la rica diferencia humana»¹¹.

La misma Johnson señala que esta antropología de la reciprocidad o mutualidad es propia de la teología feminista de la liberación, la cual está todavía en desarrollo. Una autora pionera en este planteo es L. M. Russell, con su concepto de *partnership* [compañerismo] como un modo nuevo de pensar las relaciones humanas en términos de igualdad, cooperación e inclusión¹². Desde América Latina, encontramos a I. Gebara y M. C. Bingemer. En el capítulo I de su obra conjunta *María*,

9 E. A. JOHNSON, “La masculinidad de Cristo” en *Concilium*. 226 (1989), pp. 489-499, p. 491.

10 Cf. E. A. JOHNSON. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Herder: Barcelona, 2002, P. 208.

11 E. A. JOHNSON. *La masculinidad...*, 493ss.

12 Cf. L. RUSSELL. *The Future of Partnership*. The Westminster Press: Philadelphia, 1979.

*madre de Dios, madre de los pobres*¹³, Gebara desarrolla una antropología *humanocéntrica*, unitaria, realista y pluridimensional para el desarrollo de una reflexión sobre María. Pilar Aquino recoge estos aportes y explica que, lo que las autoras plantean, es un movimiento de una antropología androcéntrica a una *humanocéntrica* (centrada en la humanidad). De una antropología dualista que opone espíritu-materia y distingue dos historias, una profana y otra sagrada, hacia una antropología unitaria, que afirma la profunda unidad del ser humano, material-espiritual a la vez y es parte de una sola historia humano-divina. De una antropología idealista, que pone la verdad de la humanidad más allá de la historia, hacia una antropología realista, que asume la realidad humana tal como se nos presenta en su contingencia, conflictividad, contradicción, así como en sus luchas y esperanzas. De una antropología unidimensional, donde las personas son una idea o una definición, hacia una antropología pluridimensional, donde las personas son rostros históricos que incluyen múltiples dimensiones, marcados por el espacio y el tiempo. En definitiva, una antropología que no suprime lo diferente, sino que, más bien, acepta el desafío y el misterio de nuestra extraordinaria diversidad¹⁴.

Johnson considera que el pensamiento feminista resiste a dos cosas¹⁵: por un lado, el punto de vista de la polaridad sexual de la naturaleza humana, que necesariamente conduce a un modelo dominante/subordinado; y, por otro, la reducción a una uniforme igualdad que ignora la diferencia. Así, el cambio que se propone en la antropología multipolar es del esquema de dos términos o de un término, a uno de término múltiple que, más que garantizar constantemente la identidad mediante la oposición o la uniformidad, permite la conexión en la diferencia. En este sentido, frente al sistema binario de la antropología dualista, la propuesta feminista de Johnson no es una antropología neutra o *unisex* que anule las diferencias. Al contrario, se trata de reconocer la diferencia existente entre varones y mujeres, pero mostrando que, a esta diferencia, no le pertenece un espectro determinado de características. Las múltiples características humanas y las capacidades personales no dependen del sexo biológico de la persona ni vienen predeterminadas por él, sino que éstas pueden darse indistintamente, tanto en varones como en mujeres.

13 I. GEBARA – M. C. BINGEMER. *María, madre de Dios, madre de los pobres*. Paulinas: Madrid, 1987.

14 Cf. M. P. AQUINO, “Presupuestos metodológicos de la teología desde la perspectiva de la mujer” en C. L. AJO – M. DE LA PAZ (comp.) *Teología y Género. Selección de textos*. Caminos: La Habana, 2002, pp. 152-154.

15 Cf. E. A. JOHNSON. *La masculinidad...*, p. 492.

Lo que Johnson plantea es que, más que fijarse en la diferencia, hay que apuntar a lo que tenemos en común como especie que es –nada más y nada menos– que la naturaleza humana. Este tiene que ser el punto de partida: lo mucho que tenemos en común, sin que esto signifique olvidarse de la diferencia y menos de la corporeidad, la cual, por lo demás, es un elemento muy importante para la teología feminista. Establecida una igualdad fundamental, es posible que se dé la *solidaridad en la diferencia*. Es decir, manteniendo nuestra identidad distinta, podemos vincularnos más allá de nuestro sexo, con muchos otros varones y mujeres. Por tanto, esta antropología tiene un carácter liberador. Pues, si la asociación de determinadas características a cada uno de los sexos ha sostenido la concepción estereotipada de roles sociales predefinidos y separados, con la consecuente subordinación de las mujeres, pensar la masculinidad y la femineidad en un contexto más holístico permite concebir su relación humana de modo más correcto. Porque, desde esta antropología renovada, no es posible establecer jerarquías entre los seres humanos y, por tanto, las relaciones son liberadas del paradigma dominación-subordinación para transitar hacia uno de la igualdad, amistad y reciprocidad.

3. Comprensión renovada de la mariología desde la antropología feminista

Como ya se planteó, si bien se reconoce que la creatividad y novedad del pensamiento de Johnson radica en el hecho de insertar a María dentro la comunión de los santos a partir de la pneumatología, sostengo que su planteamiento se construye a partir de una antropología feminista que pone los medios para entender esa comunidad y al mismo ser humano –y por tanto también a María– de un modo determinado. De manera que esta antropología pone los medios para pensar la mariología desde otro paradigma distinto del patriarcal o androcéntrico y de aquí que Johnson afirme la necesidad de, a la hora de repensar la persona de María «mantener operando nuestra antropología, desenmascarando definiciones de género de lo femenino que confinan a las mujeres a roles subordinados»¹⁶.

Una primera implicancia de esta comprensión antropológica para la teología de María tiene que ver directamente con el propósito de la obra de Johnson: comprender a María formando parte de la comunión de las santas y santos y, desde aquí, recordarla como un ser humano histórico

¹⁶ E. A. JOHNSON. *Verdadera hermana nuestra...*, p. 349.

concreto que llevó adelante su vida en el Espíritu. Para Johnson, el hecho de ser una mujer agraciada –habitada por el Espíritu– es lo que pone a María en conexión con la comunidad de todos los santos y santos de Dios. Porque, dado que María «está poseída por el Espíritu-Sofía y ante él responde, ella es una hermana para cuantos colaboran con el Espíritu en la lucha por la llegada del Reino de Dios»¹⁷. Apoyada en esta antropología, la teóloga norteamericana entiende la comunión de las santas y santos como una comunidad que, al moverse en un paradigma distinto al tradicional, posibilita imaginar un tipo diferente de comunidad. Una cuyas relaciones no se mueven en un plano de dominación-subordinación, sino que están marcadas por la reciprocidad y la amistad, en la cual la igualdad de cada uno de sus miembros no desdibuja la particularidad y diversidad de cada una(o). Esta es, entonces, una antropología que tiene efectos prácticos y críticos. Así, insertar a María dentro de esta comunidad, permite entenderla, no ya en un esquema de relaciones jerárquicas, sino como *verdadera hermana nuestra* y, como tal, miembro de la comunidad de las santas y santos de Dios.

De esto se desprende un segundo elemento que tiene que ver con el vínculo de solidaridad que podemos establecer con María cuando nos acercamos a ella como mujer agraciada. Considerarla siendo parte ella misma de la gran comunidad de los agraciados, de las mujeres y varones habitados por el Espíritu: una multitud de hermanos y hermanas¹⁸. María, entonces, queda situada en medio y siendo parte de la comunidad de discípulas(os) que se dejan guiar por el Espíritu, para ser sus colaboradores en la construcción del Reino. Hay, entonces, entre María y el resto de la comunidad un vínculo profundo, mediado y posibilitado por el Espíritu de Dios, principio de unidad¹⁹. Así, María es parte de la comunidad intergeneracional de las y los creyentes (comunión de los santos) que han realizado su vida en apertura y relación con el Espíritu, lo que no anula su identidad, es decir, la misión única, específica e irrepetible que ha recibido de parte de Dios como madre del Salvador. Por tanto, los dones que María recibe, en orden a su misión, no la desvinculan de la comunidad de discipulado ni menos aún de la humanidad.

Esta manera de comprender al ser humano como único e irrepetible, pero, al mismo tiempo, en profunda relación con todas(os) quienes pertenecen a su raza, es lo que la antropología feminista expresa

17 E. A. JOHNSON. *Verdadera hermana nuestra...*, p. 132.

18 Cf. V. AZCUY, “Hablar rectamente de María ...”, p. 256.

19 CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Dogmática Lumen Gentium, sobre la Iglesia* 4, 13. Roma, 1964.

por medio del término ya descrito de *solidaridad en la diferencia* y que marca también el modo cómo Johnson comprende la comunión de los santos y en la cual sitúa su reflexión sobre María.

En este punto es interesante notar que la autora no restringe la fundamental igualdad entre mujeres y varones, y las relaciones de compañerismo que el Espíritu suscita, únicamente al plano eclesial, «porque el Espíritu no limita su bendición divina a un único grupo»²⁰. De manera que la *comunión de los santos* no es un concepto que sólo alude a la comunidad eclesial. Al contrario, afirma que hay un vínculo entre todas las mujeres y varones, que han sido tocados por el fuego del amor divino y procuran vivir a Dios en sus vidas. Desde esta perspectiva, la comunión de los santos aparece como un concepto intrínsecamente inclusivo y muestra hasta dónde llega la convicción de Johnson de que nadie quede fuera y todo ser humano pueda ser reconocido igualmente como hermana(o). Un planteamiento que resulta ser no sólo feminista, sino también pluralista y multicultural, reconociendo la gran riqueza y diversidad de los seres humanos, buscando tender puentes que permitan el encuentro.

Por otra parte, esta antropología igualitaria tiene también implicancias para la cuestión del símbolo mariano. Desde la comprensión dualista de género, la interpretación de María resulta sexista, pues las concepciones de María derivan inevitablemente hacia vías que conducen a la idealización de lo femenino como contrapuesto de lo masculino. Y la idealización de la figura mariana «ha funcionado eficazmente para mantener a las mujeres en su lugar previamente asignado de subordinación a la autoridad patriarcal»²¹. De manera que, en un contexto androcéntrico, en vez de desafiar al sexismo, María se ha transformado en su ícono, legitimando estructuras sociales patriarcales. Ahora bien, una antropología distinta permite, por un lado, demoler esos supuestos sexistas y, por otro lado, abrirnos a una interpretación diferente de la figura mariana, libre de estereotipos de género, que no idealice ni sacralice virtudes conducentes a la sumisión de la mujer y que permita acercarse a su compleja identidad de una manera que dé mejor cuenta de sus distintos rasgos y facetas. Pero, una interpretación renovada de María supone primero una antropología que la fundamente, como se ejemplificará en el próximo apartado.

20 E. A. JOHNSON. *Verdadera hermana nuestra...*, p. 350.

21 E. A. JOHNSON. *Verdadera hermana nuestra...*, p. 25.

4. Aportes para una nueva comprensión de las mujeres chilenas

Aunque en la obra se vea un claro esfuerzo por llevar adelante el planteamiento en solidaridad, sobre todo, con las mujeres más pobres, el contexto de Johnson es distinto al nuestro. El lugar desde el cual la autora lleva adelante su reflexión es una cultura postindustrial frecuentemente caracterizada como postmoderna, propia de una norteamericana blanca de clase media. Latinoamérica, en cambio, es un continente cuya realidad de pobreza hace a las mujeres tres veces pobres, debido a la opresión social, sexual y étnica que muchas de ellas sufren. Ya Aparecida habla de las mujeres sometidas a toda forma de exclusión y violencia: “entre ellas, las mujeres pobres, indígenas y afroamericanas han sufrido una doble marginación”²².

Como se señaló antes, resulta interesante para nuestra reflexión aproximarse a pensamiento de Sonia Montecino, quien, en diversos estudios, ofrece una comprensión del proceso de construcción de la identidad femenina en Chile²³. A partir del análisis que ella plantea, haremos un intento por dilucidar cómo funcionaría una marialogía feminista en el contexto cultural chileno de sesgo machista –siguiendo a Montecino–, el cual tiende a idealizar a las mujeres como madres y, por tanto, prefiere la figura de María madre.

Para la antropóloga, las raíces de la conjunción en la cultura chilena entre una fuerte valoración de la madre –cuya imagen dominante se encuentra en el modelo mariano– por un lado, y el machismo, por otro, estarían en el mestizaje social y el sincretismo religioso que se gestó en la época de la conquista²⁴. Es justamente el encuentro, es decir, el ensamble entre los dos modos de ser –el indio y el europeo–, lo que dio origen a una nueva cultura: la mestiza. Esta mezcla, supuso un ocultamiento de las divinidades masculinas y del Dios-Padre, extendiéndose, en cambio, una figura sincrética de la Virgen María, fusionada con las divinidades femeninas nativas²⁵. La autora, sostiene que habría dos caminos posibles para explicar lo que pudo haber pasado en esta conjunción cultural. O

22 Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM. *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. Documento Conclusivo*. CELAM; Aparecida, 2007.

23 Cf. S. MONTECINO, “Símbolo Mariano y constitución de la Identidad femenina en Chile” en *Estudio Públicos*. 39 (1990), pp. 283-290; S. MONTECINO. *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Editorial Sudamérica: Santiago, 1994; S. MONTECINO, “La huacha como construcción simbólica del género femenino o los indicios de una escena antropológica latinoamericana” en *Stromata*. 64/1-2 (2008), pp. 53-63.

24 Cf. S. MONTECINO, “Símbolo Mariano y constitución...”, p. 283.

25 S. MONTECINO, “Símbolo Mariano y constitución...”, p. 285.

bien lo europeo y lo nativo se encontraron a través del símbolo universal de la “madre tierra” como eje de todo lo creado, o “lo mestizo”, al quedar relegado a la soledad, se aferra a la imagen de la Madre-diosa como símbolo de cobijo y fortaleza. Esto último se entiende bajo el concepto de “huacho”, propio de los estudios de Montecino. El término, hace referencia a los hijos vástagos que nacieron fruto de la unión entre el español y la mujer indígena, cuya familia tenía como eje la figura de la madre. Mientras la figura paterna es lejana y ausente –aunque no por ello carente de poder– la figura materna es la preponderante y la que domina el *ethos* familiar. En esta lógica, aparece la figura de la Virgen María como la divinización de la madre y quien define la identidad de las mujeres. Así, la madre celestial y las madres terrenas asumen la protección, subsistencia y afecto de sus hijos-huachos²⁶.

En síntesis, lo que Montecino plantea es que muchos de los rasgos que están contenidos en el modelo mariano maternal, son visibles en la identidad de las mujeres chilenas. Esto significa que el horizonte religioso y simbólico tiene todavía un importante papel en la construcción de las identidades de las mujeres, cuestión que, bajo mi punto de vista, da relevancia a la reflexión marialógica. Frente a esto, considero que el desafío será cómo pensar una teología de María que se haga cargo de nuestra historia y del modo en cómo se gestó nuestra cultura, sin, al mismo tiempo, representar un obstáculo para las búsquedas liberadoras de las mujeres.

La teóloga Elna Vuola, si bien no es latinoamericana, ha desarrollado estudios de marialogía en relación con este contexto, por el cual se interesa especialmente. En uno de sus estudios, la teóloga finlandesa hace referencia²⁷ a Evelyn Stevens, quien en 1973 proponía el término “marianismo” como uno de los rasgos distintivos de América Latina. Este concepto sirve para explicar el culto secular a la feminidad fundamentado en la devoción a la Virgen María. El marianismo hace de las mujeres sujetos semi-divinos, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los varones. El punto es que el marianismo opera como la otra cara del machismo y, por tanto, permite que el ensalzamiento conviva con la opresión real que las mujeres sufren por parte de los varones²⁸. Vuola retoma este término ya que le parece que permite comprender la distancia que existe entre el elevado papel

26 S. MONTECINO, “Símbolo Mariano y constitución...”, p. 288.

27 E. VUOLA, “María, mujer en la política. Nuevos desafíos para la teología latinoamericana” en *Albertus Magnus*. 4/2 (2012), pp. 59-71. Disponible en: <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2012.0004.04>.

28 Cf. E. VUOLA, “María, mujer en la política ...”, p. 63.

que se le otorga a María y el lugar que efectivamente las mujeres tienen en la sociedad y en la Iglesia. La relación entre la exaltación de María, de parte de las iglesias, y el estatus que las mujeres tienen en estas es directamente proporcional. A más marianas las iglesias, más excluidas las mujeres²⁹.

El marianismo está en relación con lo planteado por Montecino respecto a la estructura familiar de la sociedad chilena. En muchas de las familias chilenas, todavía hoy, la figura paterna o es débil o derechamente está ausente, sobre todo en contextos vulnerables. La madre aparece como la figura acogedora y protectora de sus hijos –incluso también de la pareja, quien es tratado como un hijo más³⁰ – la que, generalmente, se combina con una identidad de *macho*, que exige un comportamiento sexual agresivo e, incluso, violento del varón. En la cultura chilena el marianismo no ha sido destituido ni reemplazado completamente, por tanto, la identificación de las mujeres con la madre sigue funcionando en la construcción de sus identidades³¹. Así, la maternidad se vuelve ambigua, pues, por un lado, es un elemento diferenciador y, por otro, tal y como es entendida y vivida, pareciera más un obstáculo que un vector para la realización plena de las mujeres.

Comprender el proceso histórico que ha ligado fuertemente a las mujeres a un concepto de maternidad, cuyo símbolo divino es la Virgen María, pone de manifiesto que esta concepción está mediada por la cultura y por el modo en cómo se comprenden y se viven las relaciones sociales entre los seres humanos³². Esto supone, por lo tanto, la posibilidad de interrogar dicha comprensión y abrir nuevos caminos, que permitan a las mujeres “escapar en busca de aire fresco”³³. Me parece que este es justamente uno de los aportes de las marialogías feministas a la cultura y religiosidad chilena. Preguntarse y poner en cuestión la aparente inseparabilidad del binomio mujeres-maternidad y, por otro, maternidad-María, como el modelo de mujer-madre que todas las demás deben seguir y aspirar a cumplir.

La relación maternidad-María conecta con el dogma mariano fundamental que la Iglesia definió en Éfeso el año 431 impulsado, en parte, por las disputas cristológicas en torno a la unidad de la naturaleza

29 E. VUOLA, “María, mujer en la política ...”, p. 67.

30 Cf. S. MONTECINO, “Símbolo Mariano y constitución...”, p. 289.

31 Cf. S. MONTECINO, “La huacha como construcción simbólica...”, p. 62.

32 Cf. S. MONTECINO, “La huacha como construcción simbólica...”, p. 54.

33 E. A. JOHNSON. *Verdadera hermana nuestra...*, p. 91.

humana y divina de Cristo. Pero también por el *sensus fidelium* que proclamaba y creía en la maternidad divina de María: la *Theotokos*. María es la madre de Cristo, pero también la madre de las y los creyentes. Así, la relación que tenemos con ella es, sobre todo, una relación filial. Este dogma fundamental de la tradición se conjuga en nuestro contexto, como ya se ha expuesto, con una cultura que sobrevalora la maternidad. En esta línea, Azcuy rescata la reflexión de González Dorado quien plantea que es posible describir la cultura latinoamericana mediante el binomio machismo-maternidad³⁴. Desde Montecino, este binomio también sería aplicable al contexto chileno lo que, bajo mi punto de vista, nos da una aproximación al modo en cómo se comprende y vive la maternidad en Chile. Porque el punto no es negar ni minimizar el dato de que María es la madre de Jesús, sino que la pregunta de fondo es de qué maternidad se trata, cómo entendemos ese concepto y cómo lo vivimos de manera de no caer en estereotipos de género que sean perjudiciales para las mujeres.

El modelo de maternidad, funcional a una pauta androcéntrica, que presenta a María como una mujer abnegada, obediente y que sabe sufrir en silencio por el fracaso y dolores de su hijo³⁵, parece no estar muy lejos de la manera en cómo las mujeres chilenas viven su maternidad: en la soledad de criar y sostener a sus “huachos”, con padres ausentes –aunque autoritarios y dominantes– y, por tanto, sabiendo que tendrán que luchar solas por sacar a sus hijos adelante. Al mismo tiempo, esta concepción de la maternidad confluye con el hecho de que la maternidad es fuente de orgullo y sentido, pues, dada la valoración que esta tiene en la cultura, es el modo en cómo las mujeres se sienten reconocidas y el camino por el cual pueden alcanzar la plenitud de su ser mujer³⁶.

Frente a este concepto de maternidad con sesgo androcéntrico y que presenta un ideal opresivo y restrictivo de la experiencia de ser madre –al mismo tiempo que excluye y discrimina a todas las mujeres que no lo son–, me parece que las marialogías feministas pueden ser un aporte. Por un lado, abriendo camino para acercarnos a la maternidad divina de María de un modo nuevo, es decir, no idealizado ni construido exclusivamente desde los clérigos (varones y célibes). Y, en conexión con

34 Cf. V. R. AZCUY, “María en diversas voces de la teología latinoamericana. Algunos ciclos de una interminable conversación en las últimas tres décadas” en *Ephemerides Mariologicae*. 62/4 (2012), pp. 373-402, 386-389.

35 Cf. D. IRARRÁZAVAL, “María en el cristianismo latinoamericano” en *Concilium*. 327/4 (2008), pp. 107-116, p. 112. Disponible en: <https://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/327.pdf>.

36 Cf. M. P. SILVEIRA, “María en la teología: ¿reflexiones elaboradas en despachos o en fronteras?” en *ATeo*. 21/57 (2017), pp. 495-516, p. 306.

esto, al resignificar la maternidad de María, repensar, interpretar y vivir la maternidad de las mujeres chilenas de un modo liberador. Al mismo tiempo, esto impactaría en la comprensión y modo en cómo se vive la paternidad. Pues esta nueva comprensión de las mujeres y la maternidad abriría el camino para que también los varones se entiendan a sí mismos y a la paternidad de un modo nuevo. En este sentido, compartimos la pregunta que levanta el teólogo chileno Diego Irarrázaval ¿qué es lo que la marialogía aporta?³⁷

Ahora bien, según mi modo de ver, esta reflexión acerca del estrecho vínculo entre marianismo y culto a María –como la mujer/madre ideal–, debiera tener en cuenta el hecho que, a pesar de la opresión y androcentrismo que conlleva, al menos en el caso chileno, no implica un detrimento de la devoción a la Virgen. Al contrario, al día de hoy, uno de los rasgos propios del país sigue siendo su veneración mariana. Lo especialmente curioso es que, si bien la devoción mariana también se da en los varones, la gran mayoría de las personas que acuden a los santuarios, realizan mandas, celebran el mes de María, rezan el rosario, entre otras actividades de la misma índole, son mujeres. Una posible explicación es que las chilenas, o no se sienten oprimidas por este modelo, o es algo que simplemente aceptan como parte del estereotipo que les corresponde encarnar. Pero, otra respuesta posible es que ven en María algo más que un modelo de maternidad ideal. Si es así, ¿qué es lo que ven en ella que las hace acudir a su persona en busca de aliento y consuelo, de fuerza y esperanza en sus penosas luchas de cada día por sobrevivir ellas y sus hijas(os)?

Clara Temporelli, en su estudio sobre la religiosidad popular mariana, da una pista interesante. Ella plantea que, por un lado, las mujeres se identifican con María porque ella ha compartido el sufrimiento, la tragedia humana³⁸. En la misma línea, está lo que plantea Carmiña Navia, quien propone que la cercanía se produce porque María entiende sus sufrimientos debido a que ella también los padeció. «Saben que parió con dolor en un pesebre porque fue rechazada en la posada, saben que una espada atravesó su corazón porque ajusticiaron a su hijo. Sienten que esa figura que las antecedió en la pena las ilumina y las consuela»³⁹.

37 Cf. D. IRARRÁZAVAL, “María en el cristianismo...”, p. 107.

38 Cf. M. C. TEMPORELLI, *María a la luz de la fe del pueblo latinoamericano. Nuestra Señora de Guadalupe*. GRAM: Buenos Aires, 2013, p. 37.

39 C. N. VELASCO, “María, la mujer (¿la diosa?) que consuela” en *Albertus Magnus*. 4/2 (2012), pp. 41-57, p. 56. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.15332/s2011-9771.2012.0004.03>.

Este tema de la connaturalidad que el pueblo tiene con María⁴⁰ no puede darse por sentado. El mismo documento de Aparecida reconoce el valor y la importancia de la religiosidad popular como un lugar de encuentro con Jesús y la trascendencia⁴¹. En este sentido, creo que la propuesta de una mariología feminista para nuestro contexto no puede sino considerar la religiosidad popular de nuestro pueblo, como una de las características propias del mismo, a pesar de que ello suponga algunos desafíos y dificultades.

5. Desafíos desde el contexto chileno para una mariología feminista

Si lo que intentamos en este estudio es, en diálogo con Johnson, dilucidar cuáles podrían ser sus aportes para una reflexión sobre María pensada desde el contexto chileno, descubrimos que el soporte antropológico de su propuesta permite plantear una mariología que resulte liberadora. Ahora bien, al confrontarnos con la cultura chilena y sus rasgos propios, nos dimos cuenta de que el binomio María-maternidad está asociado al modo en cómo se construye la identidad de las mujeres chilenas y que, además, es la contraparte del machismo. Por tanto, se reconoció que uno de los aportes que la teología feminista de María puede hacer, está justamente en el modo en cómo se avanza hacia una comprensión no sexista de la maternidad de María y, al mismo tiempo, se disocia el binomio maternidad-mujeres, como si ésta fuera la única manera en que ellas pueden alcanzar la realización y plenitud de sus vidas. Por otra parte, se veía la necesidad de que esta reflexión no sea ciega a un dato fundamental de nuestro contexto: el hecho de que, sobre todo las mujeres, siguen acudiendo a María, no viendo necesariamente en ella un modelo que las limite, sino una fuente de consuelo y fortaleza para su vida diaria. ¿Qué desafíos entonces levanta la religiosidad popular a una mariología pensada desde nuestro contexto?

Adentrarnos, aunque sea de forma introductoria en esta cuestión, me parece relevante. Porque si bien es clara la necesidad de repensar el modelo mariano para que este no sea un obstáculo sino fuente de inspiración y esperanza para las mujeres, creo que el modo en cómo llevamos adelante la reflexión resulta no menos importante y habrá que evitar dos cosas. Por un lado, no caer –aunque con la mejor de las intenciones– en la imposición de un modelo, por muy liberador para las mujeres que nos parezca. Al contrario, este tiene que ser respetuoso de la historia y tradición devocional del pueblo, siendo capaz de recoger lo

⁴⁰ M. C. TEMPORELLI, *María a la luz de la fe...*, p. 36.

⁴¹ Cf. CELAM. *Discípulos y misioneros...*, n°263, p.151.

mejor de ella. Ahora bien, esto no significa desconocer la importancia de revisar y cuestionar cómo se está entendiendo la figura de María y de qué tipo de maternidad se trata. Por tanto, el desafío y la tensión están –en palabras de Diego Irarrázaval (2008)–, por una parte, en confrontar el marianismo porque desfigura a María y perjudica a las mujeres y, por otra parte, apreciar el culto mariano con sus vetas humanizadoras⁴².

Si bien la cuestión de la religiosidad popular es un tema que se encuentra prácticamente ausente en la teología de María de Johnson –crítica que comparto con María Josefina Llach en su recensión sobre la obra–, me parece que una marialogía feminista pensada desde Latinoamérica, no puede sino acercarse y hacerse cargo del modo particular cómo el pueblo vive y manifiesta su devoción a la madre de Jesús. La obra colectiva *Virgenes y diosas de América Latina*⁴³ es un buen ejemplo del esfuerzo por comprender cómo la religiosidad popular mariana reúne y condensa las creencias de los pueblos originarios previas a la conquista y cómo esto puede reconocerse hoy a través de las fiestas religiosas marianas.

Por otra parte, esta es también la intuición de Vuola en su obra *The Virgin Mary across Cultures. Devotion among Costa Rican Catholic and Finnish Orthodox Women*⁴⁴. En ella, la teóloga finlandesa se hace cargo de la tensión entre la concepción negativa que la marialogía feminista tiene del modelo mariano y el hecho concreto que las mujeres acudan a María. Es por esto, que Vuola subraya la necesidad de que preguntarles a las mismas mujeres quién es María para ellas⁴⁵. Para la teóloga, el punto está en que esta pregunta no puede contestarse solamente desde la teología o la doctrina, sino que la respuesta debe incluir y considerar las experiencias de las mujeres⁴⁶. Para esto, plantea la importancia de incluir métodos de investigación que puedan dar cuenta de sus vivencias, creencias y comprensiones, utilizando, en su caso, métodos etnográficos.

Además del trabajo que Vuola hace comparando las experiencias de mujeres finlandesas y mujeres de Costa Rica, también se puede citar la tesis doctoral de María Pilar Silveira que trata sobre las expresiones

42 Cf. D. IRARRÁZAVAL, “María en el cristianismo...”, p. 113.

43 V. CORDERO et al. (coords.), *Virgenes y Diosas en América Latina: la resignificación de lo sagrado*. Doble Clic: Montevideo, 2004. Disponible en: <http://conspirando.cl/wp-content/uploads/2016/05/V%C3%ADrgenes-y-Diosas-de-Am%C3%AGrica-Latina.pdf>.

44 E. VUOLA. *The Virgin Mary across Cultures. Devotion among Costa Rican Catholic and Finnish Orthodox Women*. Routledge: New York, 2019.

45 Cf. E. VUOLA., *The Virgin Mary across Cultures...*, p. 2.

46 Cf. E. VUOLA., *The Virgin Mary across Cultures...*, pp. 5-6.

populares de devoción en las advocaciones marianas venezolanas. Por medio de la realización de encuestas, el estudio de cuadernos de intenciones y observaciones⁴⁷, la autora ofrece un amplio y rico panorama de la religiosidad vivida en Venezuela. Es interesante, en general, que Silveira reconoce una vivencia positiva de la religiosidad mariana de las mujeres, quienes acuden a María como alguien cercano y con quien se identifican, al mismo tiempo que es capaz de ayudarlas e inspirarles esperanza y fortaleza.

A mi juicio, hay aquí una diferencia importante entre este modo de pensar el tratado y la manera en cómo Johnson lo desarrolla en su obra. Si bien, como ya se ha señalado, la teóloga norteamericana intenta dar cuenta del vasto panorama mariológico en las distintas latitudes del mundo, este esfuerzo “universalista” impide que se consideren las experiencias individuales y concretas de las mujeres. En esta línea, y sin desconocer el valor y el amplio y bien fundamentado trabajo que Johnson lleva adelante, creo que, para una futura investigación, se podría incursionar en la pregunta acerca de cómo dar voz a las mujeres chilenas del pueblo respecto de las experiencias de su devoción a María. Porque, desde mi punto de vista, solamente escuchando las voces de las mujeres, se podrá construir una teología feminista que respete las interpretaciones y realidades de la religiosidad popular. En el fondo, la pregunta sería cómo acercarse a la religiosidad vivida de las mujeres. Para este trabajo, será importante tener en cuenta la advertencia de Temporelli: “el pueblo no parte de conceptualizaciones sino de situaciones; no hace disquisiciones, sino que vive; no define, sino que siente”⁴⁸. Al mismo tiempo, esto refuerza la intuición de Vuola expuesta más arriba, sobre la necesidad que el pensamiento teológico feminista y las experiencias y vivencias de las mujeres no corran por carriles paralelos sino que, dialoguen y se enriquezcan mutuamente⁴⁹.

En este sentido, considero que sería enriquecedor complementar el vasto panorama que Johnson hace en su obra de la cultura antigua en la que Miriam de Nazaret se desarrolló, con un análisis de la cultura chilena actual, para acercarse a la comprensión de la figura de María y la vivencia de la devoción hacia ella en el presente. Bajo mi punto de vista, esto permitiría hacerse cargo de un segundo desafío que nuestro contexto presenta para la teología de María de Johnson y que hemos

47 M. P. SILVEIRA. *Mariología popular latinoamericana. Fisonomía de la Mariología popular venezolana*, Arquidiócesis de Mérida: Caracas, 2013, p. 26.

48 M. C. TEMPORELLI, *María a la luz de la fe...*, p. 29.

49 Cf. E. VUOLA., *The Virgin Mary across Cultures...*, p. 26.

presentado en el apartado anterior: la cuestión de la maternidad. Si bien la teóloga norteamericana no niega la maternidad de María como una de las facetas importantes de su identidad y figura, a lo largo de la obra pone el acento, más bien, en el sustantivo de *hermana*. ¿Cómo se recepciona esto en un país como Chile donde, como ya se explicó, la maternidad tiene un rol central en la cultura? De este hecho, dan cuenta Gebara y Bingemer: «para la mayoría de la población, incluso en las CEBs, la madre del cielo, santa y misericordiosa, parece prevalecer aún sobre la hermana de la tierra»⁵⁰. ¿Ha cambiado esta percepción en las últimas décadas en la sociedad chilena?

Me parece que un estudio empírico con trabajo de campo – como los que mencionamos más arriba– que pueda dar cuenta de la experiencia vivida de las mujeres podría darnos luces para esta pregunta y así enriquecer enormemente las propuestas marialógicas en sus concreciones de acuerdo con cada uno de los contextos. Porque, al menos desde mi experiencia, en Chile sigue siendo muy fuerte la sobrevaloración de la maternidad. En contextos de pobreza, la maternidad da a las mujeres un estatus que no tienen las demás. Como ya se expuso, Montecino afirma que la maternidad es un elemento diferenciador y que, a la vez, permite a las mujeres alcanzar la plenitud de su ser femenino. Entonces, ¿quién no quisiera ser madre para ser –por lo menos algo más– vista, oída, reconocida? Cuando se siente que no se tiene nada, la maternidad abre la posibilidad de tener, al *menos*, un(a) hijo(a) propio.

Entonces, dado que en el contexto latinoamericano la maternidad no puede ser una faceta subestimada, volvemos a nuestra pregunta: ¿cómo pensamos y proponemos una teología feminista que dé cuenta de María como una mujer que vivió su maternidad de una manera liberada y liberadora? ¿Sería posible afirmar algo así? ¿Cómo convergerían en María la maternidad junto con la sororidad (hermandad) y el discipulado? ¿Es posible esta conjunción o son elementos que entran en tensión? Me parece que el trabajo bíblico que Johnson desarrolla en la quinta parte de su obra, “Un mosaico: la memoria peligrosa de María”, ofrece una valiosa fundamentación bíblica para descubrir, en palabras de Mercedes Navarro, que María tiene muchos rostros⁵¹.

En síntesis, lo que se ha intentado mostrar en este estudio es la

50 I. GEBARA – M. C. BINGEMER. *María, madre de Dios, ...*, p. 183.

51 Cf. M. NAVARRO. *Los rostros bíblicos de María. Exégesis y hermenéutica bíblica feminista*. Verbo Divino: Navarra, 2020.

importancia de considerar la realidad sociocultural de las mujeres y sus diferentes contextos como una rica veta que las marialogías feministas pueden seguir trabajando en el futuro. Si bien hay algunos núcleos o elementos comunes, otros muchos guardarán relación con la realidad de las mujeres de cada tiempo y lugar. En el caso chileno, la consideración de la forma en que se entiende y vive la maternidad, por un lado, y la religiosidad popular, por otro, son dos elementos que no pueden quedar fuera de la reflexión.

Me parece que es justamente la consideración de estos elementos particulares de cada contexto lo que permite hacerse cargo de la diversidad y pluralidad propias del género humano, y, por tanto, pensar y proponer una marialogía que sea realmente inclusiva.



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

EL ACONTECER DEL PENSAMIENTO DE CRISTO¹

THE OCCURRENCE OF THE THOUGHT OF CHRIST

AGOSTINO MOLTENI*

Dr. en Teología Dogmática

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

DAVIS SOLÍS-NOVA**

Dr. en Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Artículo recibido el 29 de junio de 2021; aceptado el 25 de diciembre de 2021.

*amolteni@ucsc.cl

<https://orcid.org/0000-0001-5392-0183>

**dsolis@ucsc.cl

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

Cómo citar este artículo:

MOLTENI, A. y SOLÍS, D. “El acontecer del pensamiento de Cristo” en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 20 DICIEMBRE 2021, pp. 74-97 <https://doi.org/10.29035/pyr.20.74>

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

RESUMEN

San Pablo afirma que la fe consiste en tener “el pensamiento de Cristo” (1 Co 2, 16). La afirmación paulina implica, ante todo, la afirmación del “pensamiento de (genitivo subjetivo) Cristo”. En este estudio se quiere mostrar de modo sintético en qué consiste el acontecer del pensamiento de Cristo. En primer lugar, se indagará cuál es su método de pensamiento. Se mostrará que es compuesto con el Padre; entre el *Logos* y el pensamiento del hombre judío que es Jesús; con los hombres. En un sintético apéndice se inferirá lo que esto significa para reconocer en qué consiste el cuerpo de Cristo. En segundo lugar, se mostrarán las dimensiones de su pensamiento: la autoridad y la imputabilidad. En las conclusiones se recopilarán algunos datos y ofreceremos, además, sugerencias que pueden servir para solucionar algunas cuestiones referentes al modo de entender a Cristo.

Palabras claves: Cristo / pensamiento / acontecer / autoridad / imputabilidad

ABSTRACT

Saint Paul affirms that faith consists in having “the thought of Christ” (1 Cor 2:16). The Pauline affirmation implies, first of all, the affirmation of the “thought of (subjective genitive) Christ”. In this study we want to show in a synthetic way what the occurrence of the thought of Christ consists of. In the first place, it will be investigated its method of thought. It will be shown that he is compounded with the Father; between the Logos and the thought of the Jewish man who is Jesus with men. In a synthetic appendix we will infer what this means to recognize what the body of Christ consists of. Second, the dimensions of his thinking will be shown: authority and accountability. In the conclusions, some data will be collected and we will also offer suggestions that can be used to solve some questions regarding the way of understanding Christ.

Keywords: Christ / thought / happening / authority / imputability

Introducción

San Pablo afirma que la fe consiste en tener “el pensamiento de Cristo” (1 Co 2, 16). Esto no significa solo reconocer lo que hace posible la fe razonable del cristiano. La afirmación paulina implica, ante todo, la afirmación del “pensamiento *de* (genitivo subjetivo) Cristo”, es decir, la identificación de un sujeto, Cristo, capaz de un pensamiento que tiene una lógica propia.

La importancia de la retoma de esta temática se debe a dos factores. Por un lado, nos parece que esta dimensión no ha recibido la atención suficiente en la historia de la fe cristiana, exceptuando de esto la elaboración de los primeros dogmas en contra del monofisismo que negaba la razón humana de Cristo². Por lo que se refiere al casi nulo desarrollo de la reflexión en los Padres y en la Escolástica acerca de la expresión de san Pablo referida al pensamiento propio de Cristo, es significativo el silencio, entre otros, de san Ireneo, san Agustín y santo Tomás de Aquino, en cuyas obras no hemos encontrado un desarrollo de esta temática que nos parece fundamental³. Por lo que sabemos, también la reflexión teológica moderna y actual no se ha detenido sobre este punto⁴.

Por otro lado, hay distintas causas que, de alguna manera, han mistificado y removido el pensamiento propio de Cristo. Entre otras, a modo de esbozo, señalamos tres que nos parecen significativas.

La primera causa puede ser la discutida helenización del

2 Recordamos, entre otras, algunas afirmaciones fundamentales: “Anatematizamos a aquellos que dicen que el Verbo de Dios estuvo en la carne humana en lugar del alma racional e inteligente del hombre”: E. DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia. Definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y de costumbres*. Herder: Barcelona, 1963, n. 65; “Habiendo unido consigo el Verbo, según hipóstasis o persona, la carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprendible”. E. DENZINGER. *El magisterio...* n. III. “Cristo es verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo”. E. DENZINGER *El magisterio...* n. 148. En la iconografía de la Iglesia primitiva es conocida la imagen de Cristo filósofo en las catacumbas romanas de Domitila.

3 Está claro que no desconocemos que los Padres hablaron de la doctrina de Cristo como de la verdadera filosofía-gnosis-conocimiento. Sin embargo, no se ha insistido lo suficiente en que Cristo debió pensar el método y contenido de su encarnación y redención. Cristo no es el simple portador de una doctrina, sino el elaborador de un pensamiento.

4 En el ámbito exegético, cf.: G. MOLETTA. *Noi abbiamo il pensiero di Cristo. Meditazioni sulla Prima lettera ai Corinzi*. Messaggero: Padova, 2017; para una posible y necesaria relación entre el pensamiento de Cristo y la pastoral cristiana, cf.: A. SCOLA. *Educarsi al pensiero di Cristo. Lettera pastorale 2015-2017*. Centro Ambrosiano: Milano, 2015; para la importancia del pensamiento de Cristo en relación a la vida cristiana y sacerdotal, cf.: F. MANZI. *Il pensiero di Cristo, i segni dello Spirito e il desiderio di vita*. Itaca: Castel Bolognese, 2021.

pensamiento de Cristo producida en la reflexión teológica⁵. Esta inclinación teológica ha llevado a pensar que para entender a Cristo haría falta recurrir al pensamiento racional griego, externo y distinto al pensamiento propio de Cristo⁶. Esta helenización, si bien no ha contagiado los contenidos y dogmas de fe⁷, se puede decir que ha relegado al pensamiento de Cristo que, como veremos, no solo tiene su origen y acontecer en el ámbito intratrinitario, sino también en el hebreo.

La segunda causa puede ser la reducción religiosa que se ha intentado ejercer sobre el acontecer del pensamiento de Cristo. El Dios de Jesús sería, según esta lectura, el Dios genérico-indistinto-ecuménico de las religiones, relegando el hecho de que, como veremos, Jesús afirma y revela que Dios es Dios porque es Padre (no el contrario) y que su Padre es, lejos de cualquier tentación de marcionismo, el de la Alianza con Abraham.

La tercera es que el pensamiento teológico, en variadas ocasiones, ha sido contagiado por un subterráneo docetismo. Generalmente, se suele considerar el docetismo como la herejía que afirma que el cuerpo de Cristo es solo aparente. En realidad, pensamos que la herejía del docetismo no consiste en negar el organismo físico de Cristo, sino en considerarlo solo como un cuerpo natural y no como un cuerpo sobrenatural, bio-lógico y meta-físico. Por lo tanto, el error de los docetas es descartar el hecho de que el cuerpo de Cristo es el cuerpo de un pensamiento⁸.

Ahora bien, dada esta situación de olvido y, por otro lado, de mistificación, la intención de este estudio es mostrar, de modo necesariamente sintético, que es posible reconocer la naturaleza del

5 No podemos aquí entrar a detallar esta *vexata quaestio*.

6 *La Carta de Bernabé* (XIX, 7) ya había avisado a los cristianos “no ser dobles ni de pensamiento ni de lengua”: en D. RUÍZ BUENO (Ed.). *Padres apostólicos*. BAC: Madrid, 1993, p. 807. Para una diferenciación entre el pensamiento hebreo de Cristo y el griego-filosófico, cf.: A. MOLTENI. “Pensamiento de Cristo e idealismo griego: para una relectura de Laberthonnière”, *Veritas*. 35 (2016), pp. 187-215. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732016000200009>.

7 Los primeros Concilios de la Iglesia han combatido victoriosamente contra la helenización del acontecimiento cristiano. Véase GRILLMEIER. *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia*. Sígueme: Salamanca, 1997, p. 449. Se ha sostenido que “el pensamiento helenista no llegó nunca a imponerse por completo, pues estuvo siempre sometido a la crítica cristiana”: B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*. Secretariado Trinitario: Salamanca, 1992, p. 39. Véase también: L. SCHEFFCZYK. “La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad in Homenaje a Federico Stegmüller” en *Revista española de Teología*. 41/163 (1981), pp. 469-481.

8 Según san Agustín, los apolinaristas, “careciendo estos de razón, quitaron a Cristo la razón”, su pensamiento de hombre: AGUSTÍN. *Comento al Vangelo di Giovanni*, XLVII, 9. Città Nuova: Roma, 2005, p. 753.

pensamiento de Cristo solo en su acontecer, que no está ya hecho, presupuesto. Esto se verá en el método con el que Cristo pensó, ya sea intrínsecamente como en la continuación terrenal de este pensamiento que se propone a los hombres. Este acontecer del pensamiento se co-instituye en Cristo con las dos dimensiones de autoridad y de imputabilidad.

Notamos de antemano que en el breve espacio de este artículo solo podremos hacer unas breves alusiones a la lógica con que Cristo ha cumplido su encarnación y la redención de los hombres. Por otro lado, señalamos que, para el estudio de esta temática, los textos del Nuevo Testamento que citaremos⁹ serán leídos desde la fe cristiana con la intención de introducirnos en el pensamiento revelado por y en Cristo, sin pretensión exegética estricta¹⁰.

En este sentido, como método, hemos intentado pensar *desde dentro* del encuentro con el pensamiento de Cristo, así como lo hemos heredado por la fe cristiana de la Tradición eclesial¹¹.

1. Un método de pensamiento

La *quaestio* del acontecer del pensamiento de Cristo, de antemano, obliga a pensar la lógica, mejor dicho, el método con el que Cristo ha pensado. Si él ha dicho de sí mismo: “Yo soy el camino” (Jn 14, 6)¹², significa que se ha identificado con el método con el cual se puede pensar a Dios. En él, el método y el contenido de la revelación del Padre coinciden: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14, 9). Estas afirmaciones implican que, muchos siglos antes de Descartes, Cristo ya se había planteado la cuestión del método, de cómo pensar, de cómo *bien conduire sa raison*-pensamiento.

9 Utilizamos para las citas bíblicas: *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer: Bilbao, 1975. En las citas, donde lo estimamos oportuno y entre paréntesis cuadrados, ponemos nuestra posible lectura. Se señalará si traducimos de otra forma los textos bíblicos.

10 Véase lo que escribe H. SCHLIER: “Resulta claro que el teólogo del Nuevo Testamento no necesita solo el método histórico-filológico, sino también uno teológico. [...] Este introducirse [en el Nuevo Testamento] se realiza *en la fe*. [...] Quien interprete [a Cristo] solo histórico-filológicamente, pero no se introduzca *en su pensamiento* nunca se encontrará con la realidad que [Cristo] ha descubierto, ni vivirá de ella”: citado en J. RATZINGER. *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*. Sígueme: Salamanca, 1972, pp. 124-125. *Cursivas nuestras*.

11 Nuestro método sigue la recomendación de Gabriel Marcel cuando afirma que en la experiencia de un encuentro (en nuestro caso con el pensamiento de Cristo) “no puedo situarme realmente fuera de él ni frente a él; estoy comprometido en este encuentro, dependo de él, le soy, en cierto sentido, interior. (...) Él ha actuado en mí como *principio interior* a mí mismo”: G. MARCEL. *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Madrid: Encuentro, 1987, pp. 42-43. *Cursivas nuestras*.

12 Véase también lo que escribe I. DE LA POTTERIE. *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joana*. BAC: Madrid, 1979, pp. 107-144.

Ahora bien, ¿cuál es el método del acontecer del pensamiento de Cristo?, ¿cómo ha bien conducido su razón-pensamiento?

1.1. Un pensamiento que acontece, pues es *genitus non factus*

Se podría decir que su primera regla de método ha sido la no remoción del pensamiento de *su* Padre, o sea, que no se ha separado de él: no ha fallado al pensamiento de su Padre, no ha sido parricida, es más, ha compuesto¹³, complaciéndose, su pensamiento con el Padre. Siguiendo en eso al pensamiento hebreo de la antigua Alianza, su pensamiento no ha sido compuesto con un Dios indistinto sino con *su* Padre. En el evangelio de san Juan, Cristo se refiere siempre al Padre y si este llega a merecer el nombre de Dios es porque, primeramente, ha obrado como Padre, como *su* Padre (Jn 5, 17).

Ahora bien, Cristo ha pensado com-poniendo su lógica, la de cómo encarnarse y redimir a los hombres, con *el* Padre. El pensamiento, según una buena lógica, o acontece en una relación o no es pensamiento, mejor dicho, termina siendo simplemente un sistema, una teoría inmovilizada. Estimamos que esto es explícito en Cristo. En el prólogo de san Juan se dice que en el principio el Verbo estaba vuelto hacia el Padre (Jn 1, 1)¹⁴, com-poniendo su pensamiento con el Padre. En este sentido, pensamos que no se puede traducir este versículo como si el Hijo, el *Logos*, estuviera simplemente junto, al lado de Dios, del Padre, como un ente estático. Al contrario, hay que pensar que Cristo estaba vuelto con su pensamiento hacia el Padre, pues estaba “en el seno del Padre” (Jn 1, 18)¹⁵.

Leclercq ha hecho notar de modo pertinente que Cristo ha continuado en la tierra la relación que vivía intratrinitariamente¹⁶. Son conocidas las afirmaciones de Cristo en este sentido y, sin embargo, si se leen como el método con que él ha pensado, pueden adquirir un sentido renovado. De hecho, a menudo, Cristo señala que el método con que piensa es com-puesto con su Padre: “El Hijo no puede hacer nada por su

¹³ En este artículo preferimos escribir el término “compuesto” con guion para subrayar y enfatizar más el *acontecer* del pensamiento de Cristo que es *acto* puesto y com-puesto con el Padre. Esto vale también cuando, para otros términos, hemos preferido utilizar el guion.

¹⁴ Esta es la lectura de I. De la Potterie citada por R. BROWN, *El evangelio según Juan I-XII*. Cristiandad: Madrid, 1999, p. 195; véase también J. LECLERCQ, *Consideraciones monásticas sobre Cristo*. Desclée de Brouwer: Bilbao, 1999, p. 35.

¹⁵ Para san AGUSTÍN “estar en el seno del Padre” significa estar “en el secreto del Padre. [...] Aquel que conoce al Padre en su íntimo secreto, ha venido a revelarlo a los hombres”: *Commento al Vangelo di Giovanni...*, III, 17, p. 122.

¹⁶ “Vino a nosotros para continuar aquí lo que hacía desde toda la eternidad”. J. LECLERCQ, *Consideraciones monásticas sobre Cristo...*, p. 35.

cuenta, sino lo que ve hacer al Padre; lo que hace él, eso también lo hace igualmente el Hijo” (Jn 5, 19); “Yo no puedo hacer nada por mí cuenta: juzgo [pienso] según lo que oigo; y mi juicio [pensamiento] es justo porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado” (Jn 5, 30). Lo que significa que el método y contenido del pensamiento de Cristo es justo y sano porque piensa según el pensamiento del Padre: “He bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado” (Jn 6, 38). Se podría decir que su ser es propiamente esta relación de pensamiento com-puesta con el Padre: “Yo estoy en mi Padre” (Jn 14, 20)¹⁷; “Yo y el Padre *somos uno*” (Jn 10, 30).

En este sentido, es interesante notar la afirmación de Cristo cuando dice: “Salí del Padre y he venido al mundo; ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre” (Jn 16, 28). Cristo sale del Padre y, al mismo tiempo, permanece *vuelto* hacia el Padre. Por ello, cuando envía a sus apóstoles, les pedirá permanecer en él (Mc 3, 14) como él permanece en el Padre, “en su amor” (Jn 15, 10). A este propósito, para la fe cristiana, permanecer en él significa permanecer en su pensamiento com-puesto con el Padre.

Ahora bien, el pensamiento de Cristo no está ya hecho ni se lo debe dar por pre-supuesto porque, propiamente, *acontece* en la relación con el Padre, com-poniendo su pensamiento con este, más bien, remontando¹⁸ el pensamiento del Padre: “Nadie ha subido [asciende] al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre” (Jn 3, 13-14). Sobre este punto se puede decir que la Ascensión no está solo al final de la vida de Cristo, sino que es el movimiento continuo de su pensamiento que asciende el pensamiento del Padre, que lo remonta, que lo piensa con inicios continuos. Como hemos señalado, una relación no está ya-hecha, sino que acontece con inicios siempre nuevos, imprevistos e imprevisibles. Por tanto, el método o, dicho de otra forma, la condición de posibilidad del pensamiento de Cristo es el acontecer de la relación de pensamiento con su Padre¹⁹.

Es más, esta relación, por ser propiamente una *generatio*, no es de ningún modo causada como la relación del esclavo que obedece ciegamente a su amo, sino que es la de Hijo que permanece en el seno

¹⁷ La Vulgata dice de modo más claro: *Ego sum in Patre meo*.

¹⁸ Usamos el término “remontada” tomándolo de Charles Péguy, de su reflexión cristológica. En el pensamiento de Péguy “el término fundamental es *remonter*”: H. U. VON BALTHASAR. *Gloria. Estilos laicales*. Encuentro: Madrid, 1986, p. 469.

¹⁹ Para IRENEO, “el Verbo de Dios al hacerse carne [...] tiene la primacía sobre todo el cielo: [es] primogénito del pensamiento del Padre”. *Demostración de la predicación apostólica*, 39. Ciudad Nueva: Madrid, 1992, p. 141.

del Padre eternamente: “El esclavo no se queda en casa para siempre; mientras el hijo se queda para siempre” (Jn 8, 35). Esto significa que el pensamiento de Cristo no acontece de modo sumiso, ni según un dispositivo lógico divino ya pre-establecido. Si así fuera, la lógica con que piensa sería patológica, pues sería *causada* por el Padre y su pensamiento sería solo un mero efecto. Cristo, en este caso, sería solo un sujeto religioso causado y sometido a un Dios religiosamente sagrado e inimputable del que no sabría ni qué piensa ni qué quiere.

Sin embargo, uno de los más esplendorosos dogmas, el del Concilio de Nicea de 325, afirma que Cristo es *genitus non factus*²⁰, engendrado no creado. Este dogma proclama que Cristo no es, como quería el arrianismo, una mera criatura natural-biológica, un *Deus sive natura*. Esto significa que el ser del Hijo es meta-físico, sobre-natural, el de un *sujeto jurídico* en cuanto es engendrado por y en la alianza con su Padre. Su ser no es causado cual mero efecto cosmológico por una Causa Primera, sino que la generación de su ser es la de las razones jurídicas de una filiación. De hecho, el Padre no genera un efecto, sino un Hijo y un heredero. Su ser Hijo, divino, no es antecedente a su relación con el Padre, sino que acontece en ella. En relación a nuestra temática, esto significa que el Hijo no es hijo de una manera predeterminada, sino en la medida en que piensa y asciende el pensamiento del Padre. Por otro lado, el Padre es tal no de una vez para siempre, sino en cuanto se co-instituye en, con y por el pensamiento del Hijo²¹. El ser y pensamiento intratrinitario de Cristo, por tanto, es el de un *esse ut actus*, es decir, el de un ser que se co-instituye en el acto de relación con su Padre y el Espíritu Santo.

1.2. El Logos y su pensamiento de hombre

Ahora bien, intratrinitariamente el Hijo desea hacerse hombre y pide al Padre un cuerpo. Una vez que es puesto en una carne humana por el Padre (“Me has formado un cuerpo”: Hb 10, 5; en este sentido habría que conservar la forma pasiva del *factum est* de Jn 1, 14: “Ha sido hecho carne”) y acepta libremente su “puesta en la carne” (*mise en chair*)²², continúa este *esse ut actus* intratrinitario. Es más, esta co-institución relacional intratrinitaria es la condición de posibilidad para que Cristo

²⁰ E. DENZINGER. *El magisterio...*, n. 54.

²¹ No se quiere aquí indicar una sumisión del Padre al Hijo, sino, como escribe J. GALOT, “el Padre es el Padre en virtud de su relación al Hijo”: “Valeur de la notion de personne dans l’expression du mystère du Christ”. *Gregorianum*. 55/1 (1974), p. 95. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/23575214>.

²² Usamos aquí la expresión de C. PÉGUY. *Victor-Marie, comte Hugo, en Œuvres en prose complètes* III. Gallimard: Paris, 1992, p. 233.

pueda cumplir la unidad-relación con la naturaleza humana que él asume y asciende. Esto significa que el *Logos* no se impone de modo vertical (gnóstico-monofisita), autoritario al pensamiento del hombre-Jesús causándolo, sustituyéndolo o eliminándolo²³. Las dos naturalezas racionales de Cristo se componen, trabajan juntas, colaboran entre sí teniendo como sujeto una Persona, la del Hijo, que impide que estas dos naturalezas estén disociadas entre ellas con dos historias, pensamientos, actos y mundos separados y contradictorios²⁴. Al contrario, por la persona del *Logos*, se cumple este *admirabile commercium* por el cual el Hijo encuentra conveniente para sí su relación con la naturaleza humana²⁵.

Esto implica que, puesto que el hombre es a imagen y semejanza de Dios (de las relaciones intratrinitarias) su naturaleza no es meramente natural sino meta-física, sobre-natural (a imagen y semejanza de Dios). De este modo, el *Logos*, haciéndose hombre, viene entre “los suyos” (Jn 1, 11), *no viene a habitar en algo extraño* a su naturaleza meta-física, sobre-natural²⁶. Para él, no hay razones para una posible contradicción entre las dos naturalezas, pues no están ya hechas y, por obra de la única persona del *Logos*, viven un movimiento continuo de co-laboración y co-operación recíproca, un *admirabile commercium* y una *communicatio idiomata* conveniente.

La encarnación y redención son la demostración *in actu exercito* del trabajo com-puesto entre el *Logos* y el pensamiento del hombre que es Jesús. De hecho, el “yo” de Cristo es co-instituido, com-puesto²⁷ en cuanto asciende y remonta libremente tanto el pensamiento del Padre como la alianza con los hombres (como veremos). Su “yo” es propiamente *trabajo* (“Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo”: Jn 5, 17), *co-laboración* con el pensamiento del Padre.

23 El Concilio de Éfeso ha declarado: “Pues, no decimos que la naturaleza del Verbo, transformada, se hizo carne; pero tampoco que se trasmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; sino, más bien, que habiendo unido consigo el Verbo, según hipóstasis o persona, la carne animada de alma racional, se hizo hombre”. E. DENZINGER. *El magisterio...*, n.III.

24 Es nuestra lectura del dogma cristológico de Calcedonia. E. DENZINGER. *El magisterio...*, n. 148.

25 El conocido axioma cristiano: *Gratia perficit naturam, non destruit*, encuentra en el trabajo de co-laboración entre el *Logos* y la razón del hombre Jesús, su fundamento. La misma redención sigue esta lógica.

26 Se ha escrito del hombre entendido como único sujeto adecuado para la encarnación: “Tan elevada Economía *no se realizó a través de creaturas ajenas, sino propias*. [...] Porque el Padre *no era tan injusto como para desear lo ajeno* (...) sino que dirigió la propia acción creadora a la salvación del hombre”. IRENEO. *Contra los herejes*. Conferencia del Episcopado Mexicano: México, 2000, p. 515. Cursivas nuestras.

27 El Constantinopolitano II declara que la unión del Verbo con la carne es “*según composición*”, es decir, según hipóstasis”. E. DENZINGER. *El magisterio...*, n. 216.

1.3. El Logos y el pensamiento humano-hebreo de Jesús

Hemos señalado que, contra cualquier monofisismo docetista, se debe afirmar que el Logos no sustituye a la razón del hombre Jesús, so pena de una negación de que él sea *vere homo*.

En este punto, es importante señalar que el pensamiento del hombre Jesús es hebreo. En el ámbito cristiano, jamás se debe dar por superada la tentación hereje de Marción, la de separar el Antiguo y el Nuevo Testamento, mejor dicho, la de separar a Cristo del pensamiento que el Padre había compuesto en la Alianza con Abraham e Israel. Por lo mismo, ha afirmado: “No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas, sino a dar cumplimiento” (Mt 5, 17).

De hecho, en sus treinta y tres años, es desde dentro de la alianza con el Dios de Abraham que él continúa terrenalmente la alianza intratrinitaria. Las mismas Escrituras “dan testimonio” de él (Jn 5, 39), pues ha mostrado, aunque afirme existir antes de Abraham (Jn 8, 58)²⁸, ser capaz, como hombre judío, de remontar el pensamiento del Padre de la Alianza²⁹. Por eso Abraham se alegró viendo el día de Cristo (Jn 8, 58)³⁰.

Esto significa que Cristo se ha comprendido a sí mismo no solo en relación con el Padre y el Espíritu Santo³¹, sino con la *raza* de su pensamiento hebreo, el de la Primera Alianza, de la cual se nutre³². Decir que “Jesús se comprende y comprende su misión a través de la Escritura”³³, significa que aprende de este pensamiento del cual se nutre quién es el Dios de Israel, el de los Padres. Si desde la eternidad Cristo se sabe Hijo, en cuanto se hace hombre aprende que su filiación propia es la de ser Hijo del Padre de la Alianza con Israel.

Por tanto, no se puede reconocer el acontecer del pensamiento de

28 Cristo “se había hecho descendencia de Abrahán y, para que Abrahán fuese hecho, antes de Abrahán existía él mismo” AGUSTÍN. *Commento al Vangelo di Giovanni...*, XLIII, 17, p. 706.

29 Este arraigo de Jesús en la raza hebrea es uno de los elementos reclamados justamente por la denominada *Third quest*. No podemos aquí señalar la múltiple producción crítica sobre este tema, ni discutirla.

30 San Agustín afirma que “aquellos que rechazan la carne de Cristo, rechazan la acción de Abraham”. AGUSTÍN. *Commento al Vangelo di Giovanni...*, XLIII, 16, p. 705.

31 No podemos detallar aquí la decisiva co-operación del Espíritu en todos los actos de la vida terrenal de Cristo.

32 Está claro que entendemos el término *raza* no en sentido biológico, físico-natural.

33 Usamos aquí la bella expresión de J. LECLERCQ, *Consideraciones monásticas sobre Cristo...*, p.

37. Se ha escrito también que Jesús “se ha comprendido a sí mismo desde la lectura del Antiguo Testamento”: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL. *Cristología*. BAC: Madrid, 2005, p. 72.

Cristo sin su inserción espacio-temporal en la historia, es decir, sin su pertenencia a una raza de pensamiento, la hebrea. En el acontecimiento del pensamiento hebreo de Jesús está, a nuestro parecer, una de las pruebas más evidentes de su historicidad. Jesús es un *judío* que asciende y remonta la herencia de esta alianza de pensamiento³⁴. Claro está, la hereda con el beneficio de inventario de lo que Israel había transgredido respecto a esta alianza.

Una sana cristo-lógica debería, por tanto, ser la “cristología de *Jesús de Nazaret*, la cual, tomada en su intención más profunda, expresa la singularidad de Jesús”³⁵. Singularidad que es fruto de su singular relación de pensamiento con el Padre que es el de la Primera Alianza. En este sentido, como se ha escrito de modo muy significativo, para comprender el acontecer del pensamiento de Cristo, huyendo de cualquier gnosticismo y docetismo, hay que reconocer que “donde falla esta mediación [de Israel, de la raza de pensamiento hebrea], Jesús no brota y asciende de la matriz de su raza, sino que desciende gnóticamente, como cayendo de los cielos”³⁶.

1.4. Un pensamiento com-puesto con los hombres

Además de la remontada del pensamiento del Padre que es el de la primera Alianza, el pensamiento de Jesús acontece en la relación con los hombres.

Ante todo, porque aprende de ellos³⁷. En los treinta años en Nazaret,

34 Se ha escrito: “Jesús tenía un país local y temporal. Él de ningún modo ha venido a la tierra por azar, sino que partiendo de Judea; ha venido en el tiempo y en la eternidad partiendo de un cierto punto del tiempo”: C. PÉGUY, *Dialogue de l'histoire et l'âme païenne*, en *Œuvres en prose complètes* III..., p. 1171. Haber nacido en un espacio y tiempo determinados, no es una limitación para Jesús, sino una riqueza. Se ha afirmado justamente que “es a través de estos límites históricos, que él alcanzará a todo hombre: no superando estos límites, sino en ellos. No se trata de negar en Jesús al judío, al galileo”. C. DUQUOC. *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*. Sígueme: Salamanca, 1974, p. 45.

35 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Teología-cristología-antropología”, I, B1, 3. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teatologia-cristologia-antropologia_sp.htmlen. [consulta: 2020-03-11].

36 H. U. VON BALTHASAR. *Gloria. Estilos laicales...*, p. 433. El versículo de Is 45, 8 (según la Vulgata): “*Aperiatur terra, et germinet Salvatorem*”, puede ser leído como este trabajo de ascensión-remontada cumplida por Cristo desde el pensamiento humano-hebreo. Véase por este tema: A. MOLTENI. “La encarnación vista desde lo pagano. La lectura de Charles Péguy de Booz endormi de Victor Hugo”. *Franciscanum*. 62/174 (2020), pp. 1-26. Disponible en: <https://doi.org/10.21500/01201468.4883>.

37 Para Tomás de Aquino “hay que reconocer en Cristo la ciencia adquirida. Ella es una ciencia al modo humano connatural al hombre”. S. Th. III, q. 9, a. 4. *Suma de Teología*. BAC: Madrid, 1994, p. 140. Sin embargo, en la cuestión: “Si Cristo aprendió algo de los hombres”, su respuesta será: “No fue conveniente a su dignidad [de Cristo] ser instruido por alguno de los hombres”. S. Th. III, q.

aprende terrenalmente a ser hijo obediente al Padre en la relación con María y José (con la salvedad de reivindicar los derechos de su Padre: Lc 2, 49; cf. también Mt 12, 48). Los dos versículos de Lc 2, 40 y 52, deberían ser leídos también como su crecimiento y fortalecimiento en la experiencia de ser hombre. De hecho, aprende el trabajo manual de carpintero de su padre putativo y las leyes económicas y cívicas terrenales. Además, en su ministerio público, se podría decir que para Jesús y su pensamiento vale el refrán: “Dime *con* quién andas y te diré *quién* eres”. En este sentido, se ha escrito que, puesto que “el hombre bíblico se comprende más como relación que como realidad (...) podemos descubrir su identidad a partir de las relaciones que instaura”³⁸. Si, como veremos, el pensamiento de Jesús pone *in actu exercito* su ser, este se co-instituye también en la relación con los hombres. En esta relación su pensamiento aprende qué significa ser lealmente hombre (véase lo que dice del centurión: Lc 7, 6-9); se regocija aprendiendo de qué modo el Padre se hace conocer por los hombres (Lc 10, 21); aprende terrenalmente el significado de la amistad (llora por su amigo Lázaro: Jn 11, 33). De los mismos pensamientos de los hombres, cristalizados en sus refranes, aprende cómo ellos piensan (“Cuando veis una nube que se levanta en el occidente...”: Lc 12, 54). Aprende del viñador que tiene una higuera plantada en su viña la relación terrenal entre ser y tiempo (Lc 13, 8-9); aprende de los niños la degeneración patológica de los hombres (Lc 7, 31-35; Mt 11, 16-19) y de ellos comprende quiénes son los sujetos cívicos del Reino de Dios (Mt 19, 13-14, *passim*). De los mismos pecados de los hombres aprende el mal de cuál debía rescatarlos y la esperanza de que aquellos se dejen encontrar y salvar. Estos pecados introducen “un punto *de pensamiento*, de inquietud” en Jesús, es más, introducen la esperanza, virtud teologal, en él y en el Padre³⁹.

Estos son solo algunos ejemplos de cómo Cristo ha aprendido y ha enriquecido su pensamiento de lo que ha visto en los hombres. De hecho, su predicación está llena de menciones a lámparas, calabazas, celemines, dracmas, viudas, publicanos, pastores, porquerizos, vaqueros, granjeros, viñateros, aparceros, pequeños cultivadores, cosechadores, samaritanos, centuriones, enfermos, posaderos, es decir, de todo lo que había visto en sus treinta y tres años.

Por otro lado, su pensamiento acontece com-poniéndolo con los

12, a. 3. *Suma de Teología*. BAC: Madrid, 1994, p. 158.

38 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL. *Cristología...*, p. 70.

39 C. PEGUY. *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu*, en *Euvres poétiques et dramatiques*. Gallimard : Paris 2014, pp. 708-709.

hombres, ya que él no quiere imponerse, sino proponer terrenalmente la misma alianza y acontecer de pensamiento que vive intratrinitaria y terrenalmente con su Padre. Esto implica que el trabajo de encarnación del *Logos* no es distinto del método, es decir, de la lógica con que Cristo *pensó cómo* cumplir la redención de los hombres. De hecho, su método ha consistido, ante todo, en engendrar *partners*-socios-aliados, en fin, amigos (Lc 12, 4) a los que ha dicho todo lo que ha oído de su Padre (Jn 15, 15). En esto Cristo sigue el pensamiento de su Padre, el de la primera Alianza, que hablaba a Moisés “como un hombre habla con su amigo” (Ex 33, 11). Esto significa que a Cristo no le ha interesado de ninguna manera tener esclavos sumisos al saber superior e inimputable de un Dios indefinido, sino que ha querido reconstituirlos como hijos y co-herederos (Rom 8, 17), capaces de pensar cómo hacer fructificar la herencia de la *oeconomia salutis*. Por ello, san Pablo podrá definir a los hombres que Cristo elige como “co-operadores de Dios” (1 Co 3, 19)⁴⁰.

1.5. Un apéndice: el cuerpo-pensamiento de Cristo

En este punto, aunque de modo muy sintético podemos decir algo sobre el *cuerpo* de Cristo⁴¹.

Ya hemos aludido en la introducción del riesgo de docetismo si se llegara a afirmar que el cuerpo de Cristo es aparente-irreal, es decir, que

40 Se ha comentado así esta afirmación paulina: “Somos co-operadores (*co-ouvriers*) de Dios. Es una máxima magnífica. Allí donde viene menos la figura de un amo (*maître*), se pone aquella, conjunta, del obrero (*ouvrier*) y de la igualdad. Toda igualdad es aquella de la co-pertenencia a una obra”: A. BADIOU. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Presses Universitaires de France: Paris, 1997, pp. 63-64. Traducción nuestra.

41 Cf. entre otros: F. GARCÍA-MARTÍNEZ, “Me has dado un cuerpo...Jesucristo y el cuerpo humano”. *Ciencia Tomista*. 148/468 (2021), pp. 47-79. En referencia al hombre se ha escrito de modo pertinente, evitando un dualismo nefasto entre cuerpo y pensamiento, que “según la fe cristiana, el lugar para comprender al hombre no es el análisis de sus componentes, alma-cuerpo, por los cuales él pertenecería a mundos diversos, hasta opuestos (*sensible-inteligible* / materia-espíritu), sino la relación de la cual es hecho partícipe por Dios y para la cual lo capacita”: G. LAITI. “Il corpo tra interiorità e relazione”, en: D. ALBARELLO - A. COZZI - G. LAITI - M. RECALCATI. *Il corpo nell'esperienza cristiana*. Glossa: Milano, 2011, p. 25. *Cursivas* nuestras. Por otro lado, se ha escrito, siempre en referencia al hombre: “La relación primaria [del hombre con Dios] no es aquella entre dos partes del hombre, sino aquella entre el hombre y Dios”: G. BONACCORSO. *Il corpo di Dio. Vita e senso della vita*. Cittadella: Assisi, 2006, p. 49. Está claro que estas afirmaciones de la antropología cristiana se fundamentan en una adecuada concepción del cuerpo-pensamiento de Cristo: en Jesús no hay una esquizofrenia-dualismo entre cuerpo y pensamiento, sino que su cuerpo es cuerpo cuya ley de movimiento es el pensamiento compuesto con el Padre (y con los hombres). Por otro lado, la relación de Cristo con su Padre no está esquizofrénicamente dividida como si él viviera esta relación, por un lado, con su cuerpo y, por otro lado, con su pensamiento. Su cuerpo es, propiamente, el método con el cual él piensa con su Padre (y con los hombres) *cómo* encarnarse y *cómo* redimir a “los suyos” (Jn 1, 11). Aunque no enfaticen esta lógica que proponemos, son valiosas las siguientes obras que abordan este tema: A. GESCHÉ - P. SCOLAS (eds.). *Le corps chemin de Dieu*, Cerf-Université Catholique de Louvain: Paris, 2005; L. MANICARDI. *Il corpo. Via di Dio verso l'uomo, via dell'uomo verso Dio*. Qiqajon: Magnano, 2005.

no sería realmente el cuerpo de un pensamiento⁴². Esta herejía llega, por tanto, a concebir un cuerpo genérico e indistinto, *causado y no engendrado* por el *Logos*, no com-puesto por la persona del Hijo. Por otro lado, dado que para el docetismo el pensamiento de Cristo no tiene cuerpo de un *vere homo judæus*, su pensamiento termina siendo abstracto, supra temporal, religiosamente ecuménico, el de un Dios indistinto⁴³. De tal modo, se vuelve un pensamiento que no mueve cuerpo alguno, terminando por ser un pensamiento abstracto e indiferenciado, el de una *theologia perennis* ahistórica que es desde siempre y no acontece jamás.

Ahora bien, el cuerpo de Cristo no fue *causado (factus)* por el *Logos*, sino que fue engendrado (*genitus*) a través de la com-posición de pensamiento entre el Verbo y la razón del hombre Jesús. Su cuerpo *acontece* a través de la elaboración *in actu exercito* del pensamiento de encarnarse y salvar a los hombres. De este modo, el cuerpo de Jesús no es meramente biológico-natural-físico, sino un *cuerpo pensante y pensado*, el cuerpo que tiene como ley de su movimiento la complacencia del *Logos* en hacerse hombre y redimir. Propiamente, el cuerpo de Cristo es el “templo de su cuerpo” (Jn 2, 21), un cuerpo bio-lógico, meta-físico, sobre-natural⁴⁴, el del Hijo unigénito, bien distinto de los ídolos cuya realidad material es meramente natural, sin movimiento (Sal 115; Sal 135). De hecho, el cuerpo de Cristo se mueve por el pensamiento com-puesto y com-placido con el Padre y con su carne humana en que se hace hombre y redime. El cuerpo de Cristo es la conclusión y satisfacción de un pensamiento fruto de una alianza. En este sentido, Pablo puede escribir que en Cristo “habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente” (Col 2, 9).

2. Las dimensiones del acontecer del pensamiento de Cristo

Las reglas de método con que Cristo ha pensado cumplir su encarnación y redención, se han hecho evidentes para los hombres, son su testimonio dado frente a ellos y estos pueden reconocer dos dimensiones que identifican el acontecer de su pensamiento: su autoridad y su imputabilidad.

42 A. MOLTENI. “El docetismo gnóstico y el cuerpo-pensamiento real de Cristo”, en D. MUNDACA (dir.) *Un espacio a las aventuras del cuerpo. Estudios interdisciplinarios sobre la historicidad del cuerpo*. UdeC: Concepción, 2015, pp. 77-96.

43 Estamos distantes de la lectura *religiosa* del judío piadoso Jesús competente solo sobre la relación especial con Dios como la que hace G. VERMES. *La religión de Jesús el Judío*. Anaya-Mario Muchnik: Madrid, 1996. Por otro lado, no nos parece pertinente decir que Cristo tenía “un sentimiento de intimidad personal con la *deidad*”: E. P. SANDERS. *La figura histórica de Jesús*. Verbo divino: Navarra, 2000, p. 262. *Cursivas nuestras*.

44 En Cristo, para usar términos cartesianos, la *res cogitans* coincide con la *res extensa*.

2.1. La autoridad de su pensamiento

La ascensión-remontada hecha por Cristo del pensamiento de su Padre que es el de la Primera Alianza y, al mismo tiempo, su pensamiento intratrinitario, el del Logos compuesto con su carne humana y con los hombres, co-instituye en Cristo la *autoridad* de su pensamiento *propio*: “Yo soy el que doy testimonio de mí mismo” (Jn 8, 18).

En los Evangelios se relata que todos quedaban sorprendidos de la autoridad del pensamiento de Cristo: “La gente quedó maravillada de su enseñanza, porque Jesús hablaba como quien tiene autoridad” (Mc 1, 22); “Les enseñaba como quien tiene autoridad” (Mt 7, 29) “¿Con qué autoridad haces estas cosas? ¿y quién te dio esta autoridad?” (Mt 21:23).

Esta autoridad competente es bien distinta de cualquier autoritarismo propio de un saber y estatus que abusa de sus privilegios, pues Cristo, en su *kénosis* (Fil 2, 6-8) no se ha amparado detrás de su saber divino. Tampoco su autoridad deriva de una repetición sumisa o que se resguarda detrás de un mandato recibido como si fuera un imperativo categórico.

Ante todo, ella es, más bien, el fruto del trabajo que Cristo hace sobre la herencia legítima de pensamiento que lo co-instituye como *Logos* en la relación con su Padre. Cristo tiene la autoridad del Hijo unigénito (Jn 3, 18) y, por ello, de heredero del pensamiento del Padre. Ahora bien, Cristo se muestra como Hijo y heredero en cuanto trabaja la herencia de pensamiento económico de su Padre: “Mi Padre trabaja hasta ahora y yo también trabajo” (Jn. 5, 17). Si no lo hiciera, no podría ser reconocido como Hijo y heredero legítimo del patrimonio de su Padre. De hecho, el Padre le ha confiado todo y él es legítimo heredero universal: “El Padre ama al Hijo y ha puesto *todo* en su mano” (Jn 3, 35); “*Todo* me ha sido entregado por mi Padre” (Mt 11, 27; cf. Lc 10, 22).

Es más, el Padre le ha dispuesto un Reino (Lc 22, 28; Ap, 22, 28) para que fructifique en vida eterna, es decir, sin pérdida, como corresponde a una real *oeconomia salutis*, es decir, sana y provechosa: “Según el poder que le has dado sobre toda carne, dé también vida eterna a todos los que tú le has dado” (Jn 17, 2). En este sentido, la autoridad de pensamiento de Cristo se demuestra justamente por el trabajo de su herencia, pues si no la trabajara, no podría ser reconocido como Hijo y, al mismo tiempo, tampoco el Padre podría ser reconocido como tal.

A este respecto, su pensamiento de Hijo y heredero legítimo, es su doctrina y pensamiento propios y, al mismo tiempo, son las de su Padre: “Mi doctrina [pensamiento] no es mía, sino de quien me ha enviado” (Jn 7, 16). Esta afirmación describe perfectamente la autoridad de pensamiento de Cristo: al contrario del siervo que ha enterrado su talento (Mt 25, 25), su autoridad es la del trabajo fructuoso del talento del pensamiento com-puesto con su Padre desde su primera edad (Lc 2, 49). La encarnación y redención de los hombres son los dos frutos del trabajo de pensamiento del Hijo-heredero hecho hombre que “vino entre los suyos” (Jn 1, 11), entre los hombres y en su pueblo hebreo a retomar posesión de su herencia legítima haciéndola fructificar.

En segundo lugar, esta autoridad de Cristo, de su pensamiento, se sustenta en su competencia de lo que significa ser hombre: él es experto en humanidad⁴⁵. Hacerse hombre es un provecho para él, una ganancia, de otro modo habría quedado siendo “solo Dios”⁴⁶, no habría *añadido* a su ser Dios la experiencia provechosa de ser hombre⁴⁷. Su trabajo de encarnación redentora, cumplido en sus ministerios tanto privados como públicos, testimonia su placer de ser hombre. Este placer confirma el pensamiento hebreo de la Antigua Alianza según el cual Dios se habría regocijado de ser hombre: *Deliciae meae esse cum filiis hominum* (Pr. 8, 31). No comprender esto ha implicado el nacimiento de una serie de clichés cristológicos según los cuales la encarnación sería un escándalo, un sacrificio y una oblación desinteresada-amorosa, la de un Dios que se mezcla con lo opuesto a él, con el hombre, con el objetivo de ser solo un *complemento* para llenar lo que a este hombre le falta⁴⁸. Si el Padre ha mostrado su gusto y amor por el hombre en la encarnación de su Hijo (“Tanto amó Dios al mundo que dio su Hijo único”: Jn 3, 16)⁴⁹, por otro lado, Cristo ha mostrado su deseo y placer de ser hombre, ha reconocido que ser hombre y estar con los hombres era un provecho para él, que ser hombre era su deseo (“Permaneced en mi amor-*in dilectione mea*”: Jn 15,

45 La famosa afirmación de Pablo VI a la ONU en 1965 –la Iglesia como experta en humanidad–, tiene fundamento cristo-lógico: Cristo es experto en qué significa ser hombre.

46 Es lo que afirma C. PÉGUY. *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle...*, p. 726.

47 Véase el interesante ensayo de J. MALÈGUE, *Ce que le Christ ajoute a Dieu* (Lo que Cristo añade a Dios) contenido en su obra *Pénombres: glanes et approches théologiques*. Spes: Paris, 1939, pp. 11-74.

48 Para el justo rechazo de un Dios hecho hombre entendido como un *complemento*-tapagujeros a lo que supuestamente le faltaría al hombre, véase D. BONHOEFFER. *Resistencia y sumisión*. Sígueme: Salamanca, 2001, pp. 218; 266; en contra de la necesidad de postular un *Deus ex machina* que solucionaría lo que el hombre no puede, ver en la misma obra las páginas 198; 239; 253. Se ha hablado de la lógica de Cristo al encarnarse y al redimir, como de una “lógica de sobreabundancia”, ya que “Jesucristo mismo en su persona es el «mucho más» de Dios”: P. RICOEUR. *La logica di Gesù*. Qiqajon-Comunità di Bose: Magnano, 2009, pp. 30; 77.

49 Se ha escrito de modo pertinente que “Dios ha creado el mundo para poder hacerse hombre”. J. RATZINGER. *Creazione e peccato*. Paoline: Cinisello Balsamo, 1986, p. 28.

9), lejos de cualquier desprecio de la carne en la que se hacía hombre. En este sentido, por ejemplo, su resurrección no debe ser considerada solo como una mecánica operación divina, sino como el fruto del pensamiento de Cristo que pensó como conveniente para él retomar su cuerpo. Lo que además es confirmado en su Ascensión, en cuanto demuestra que consideró también conveniente permanecer *in saecula saeculorum* como hombre⁵⁰.

Esta competencia y autoridad de pensamiento es la que le permite constituirse, con su presencia com-puesta con los hombres, como juicio universal: “El Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo” (Jn 5, 22), pues el Padre “le ha dado poder para juzgar” (Jn 5, 27). El *poder* de Cristo, lejos de cualquier autoritarismo, consiste precisamente en su autoridad de pensamiento com-puesta con su Padre⁵¹ y, en su carne, con los hombres. A este propósito, su poder y autoridad de pensamiento se manifiesta sobre todo en el hecho de que Cristo se *autoriza por sí solo* sin necesidad de mandatos, ya sea familiares (Lc 2, 49), ni epistemológicamente superiores (“No es que yo busque testimonio de un hombre”: Jn 5, 34) o estatales (“No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba”, dice a Pilato: Jn 19, 11). Autorizarse por sí solo y componer su competencia con otros (el Padre y los hombres), no son términos contradictorios: significa más bien que Cristo toma la iniciativa para componer y emprender un acontecimiento de pensamiento com-puesto.

En este sentido, Cristo es el hombre realmente *modernus*, en su sentido etimológico, el hombre realmente presente en sus actos, capaz de un pensamiento *sui iuris* que pone en acto, eterna y temporalmente, la elaboración de la herencia del pensamiento del Padre. Se podría decir que es el hombre moderno que había soñado vanamente Kant⁵². Por ello, Cristo, con su poder y autoridad de pensamiento propio, se pro-pone en el mundo como un sujeto *primum ius*, es decir, fuente del derecho, frente al cual el Poder estatal es solo secundario (“Dad al Cesar...”).

50 La expresión de S. FREUD: “Definimos el amar como la relación del yo con sus fuentes de placer” (S. FREUD. “Pulsiones y destinos de pulsión” en *Obras completas XIV*. Amarrortu: Buenos Aires, 1992, p. 130), puede ser perfectamente utilizada para la lógica con que Cristo ha realizado su encarnación: ha amado su humanidad, en la que se hacía hombre, y a los hombres como fuentes de su placer-provecho, lejos de una oblación desinteresada-kantiana.

51 Si por un lado se ha escrito de la autoridad que es “en sentido estricto no mediada”, por otro lado, esta no se debe a una genérica “relación inmediata con Dios”, así como afirma E. P. SANDERS. *La figura histórica de Jesús...*, p. 262.

52 “La Ilustración es la liberación del hombre de su auto-culpable minoría de edad”: I. KANT. *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*. Terramar: La Plata, 2004, p. 33.

Finalmente, se puede decir que la autoridad de competencia del pensamiento de Cristo es sana⁵³. El suyo es un pensamiento inocente (Pilato afirma: “Ningún delito encuentro en él”: Jn 19, 6); no es ingenuo (“Sed prudentes como las serpientes, y sencillos como palomas”: Mt 10, 16); no es contradictorio (parricida) con el pensamiento de su Padre (“¿No habéis leído que el Creador desde el comienzo «los hizo varón y hembra?»: Mt 19, 4); no es paradójico ni confuso (“Sea vuestro lenguaje: «Sí, sí»; «no, no”»: Mt 5, 37); está satisfecho de su relación de pensamiento con el Padre (“Este es mi Hijo amado, en quien me complazco”: Mt 3, 17; 17, 5) y de su trabajo de encarnación y redención: *Consummatus est*, todo está bien cumplido (Jn 19, 30). Por todo ello, se debe decir que Cristo tiene razón, es decir, una lógica sana que le permite pro-ponerse como amigo del pensamiento de cualquier hombre y lo dispone para co-instituir una *societas-civitas* con ellos. Como escribía Péguy, “no vamos a buscar nuestros santos a la Salpêtrière [el manicomio de París], ni, sobretodo, a Jesús”⁵⁴.

2.2. Un pensamiento-ser imputable

La segunda dimensión del pensamiento de Cristo es su imputabilidad frente a su Padre y los hombres.

Hay que aclarar de antemano que entendemos aquí la *imputabilidad* como capacidad de ser juzgado a través de un *juicio*, no necesariamente en sentido penal, como demostración de culpabilidad. En este sentido, ser imputable, para Cristo, significa su capacidad de ser conocido y juzgado por sus actos (pensamientos, palabras, obras) como sujeto *sui iuris*, no por una esencia presupuesta.

Ante todo, a la pregunta de Cristo: “Vosotros, ¿quién decís que soy yo?” (Mt 16, 15), se podría responder que es el Hijo, el *Logos*-Pensamiento, quien terrenalmente se hace imputable frente a su Padre y a los hombres. La revelación que es Jesús, del Padre y del mismo Hijo, es sinónimo de

⁵³ Pensamos que es interesante y pertinente, pues no la considera como pre-supuesta, la cuestión puesta por el título del libro muy poco conocido de: A. SCHWEITZER. *Die psychiatrische beurteilung Jesu*. Verlag Von J.C.B. Mohr: Tubingen, 1913. La única traducción que hemos encontrado es la italiana y se encuentra en <http://www.sicedizioni.it/>. [consulta: 2021-01-07]. En el prefacio, Schweitzer dice que quiere retomar la hipótesis introducida por D. F. Strauss que describe la figura de Jesús en los términos clásicos de la psicopatología. En el meollo de su obra trata de las distintas opiniones siquiátricas de varios autores de inicio del siglo XX que ubican el pensamiento de Cristo dentro de distintas psicopatologías. Disponible en: <https://archive.org/details/diepsychiatriischwooschw/page/44/mode/2up>.

⁵⁴ C. PÉGUY. *Un nouveau théologien, en Œuvres en prose complètes III...*, p. 455.

imputabilidad⁵⁵. Es más, la Revelación es el método con el cual la Trinidad se hace imputable en la historia. En este sentido, se puede decir que la naturaleza ontológica de Cristo es la de un sujeto jurídico imputable económicamente por sus actos- frutos, ya que su dogma gnoseológico vale también para él: *arbor ex fructu cognoscitur* (Lc 6, 44)⁵⁶. El ser de Cristo no consiste en una ontología ya hecha, estática, sino que es, por un lado, la continuación terrenal de las relaciones intratrinitarias que son, *lato sensu*, constituidas jurídico-económicamente. Las tres Personas se co-instituyen como recíprocamente imputables económicamente en sus relaciones en las que componen su ser. El mismo Padre es hecho imputable a través del trabajo de encarnación-redención del Hijo: “El que no honra al Hijo, no honra al Padre que lo ha enviado” (Jn 5, 23). Cristo mismo no necesita de otro testimonio, él testimonia por sí mismo, pues en su trabajo de encarnación-redención se hace imputable el mismo pensamiento de su Padre que lo ha enviado y en el que él permanece: “Yo soy el que doy testimonio de mí mismo, y el Padre que me envió da testimonio de mí” (Jn 8, 18). Lo que significa que Cristo testimonia-revela al Padre, al mismo tiempo que el Padre se hace imputable, se revela justamente enviando a su Hijo.

En segundo lugar, su *ser* es el de un *vere homo*. Cristo no quiere ser imputable solo frente a su Padre, sino frente a los hombres, aceptando la comparación leal con ellos, sin recurrir a ayudas extraordinarias, divinas. De hecho, la encarnación y redención no han sido pensadas ni cumplidas por él con una lógica deductiva ni mecanicista, pues Cristo no ha deducido estas dos operaciones de su naturaleza divina, de sus atributos ontológicos. Para realizar su encarnación redentora, no se ha servido de ayudas sobrenaturales especiales, pues Jesús ha sido lealmente “hombre enviado a los hombres”⁵⁷. Para este trabajo valen las expresiones de san Pablo: Cristo debe *ponerse* entre los hombres “como obrero que no tiene por qué avergonzarse” (2 Tim 2, 15), pues debe combatir su batalla terrenal con medio legítimos, no fraudulentos: “Quien combate en una batalla no recibe la corona si no ha competido de modo legítimo” (2 Tm

55 Poner el énfasis sobre la imputabilidad jurídico-económica de la revelación, así como es presentada en la Escritura, ayuda a des-helenizar el pensamiento cristiano, puesto que “se ha difundido ampliamente la opinión de que la revelación cristiana está íntimamente ligada a la filosofía griega”. I. DE LA POTTERIE. *La verdad de Jesús...*, p. 8. Esta filosofía es hija de Parménides para quien el “ser es”, está ya hecho, es inmóvil. Al igual que el Motor inmóvil aristotélico, la realidad no necesita trabajar para hacerse imputable en su ser.

56 “Este Verbo, que estaba oculto para los hombres, se manifestó según la Economía del árbol”: IRENEO. *Contra los herejes...*, p. 515. Está claro que aquí Ireneo se refiere al árbol de la cruz. Sin embargo, nos parece que no excluye nuestra lectura, que el árbol se conoce por los frutos.

57 CONCILIO VATICANO II, *Testo latino-italiano*: Dei Verbum 4. Dehoniane: Bologna, 1966, p. 497.

2, 5)⁵⁸.

En tercer lugar, su *ser* es el de un *vere homo judæus*: su Padre es el de los Patriarcas que se hace conocer a través de la imputabilidad económica de sus *mirabilia*, de los beneficios producidos en la historia de Israel. Por ello, Jesús, como hombre judío, puede decir a la samaritana: “Nosotros adoramos lo que conocemos” (Jn 4, 22), pues el Dios de la Alianza se ha hecho cognoscible en cuanto imputable en la historia.

Ahora bien, el dogma epistemológico de Jesús: *arbor ex fructu cognoscitur*, indica no solo la originalidad del pensamiento de Cristo, sino el método que él ha propuesto para ser conocido, juzgado (imputado). De hecho, si para la ontología griega se conoce algo por el ser que ya es, por su esencia-sustancia precedente, ya hecha y que no necesita de trabajo para ser, es decir, para acontecer como ser, Cristo afirma que no se puede conocer su ser de modo antecedente a sus frutos. Su ser se conoce solo *in actu exercito*, mejor dicho, como *esse ut actus imputandi*. En esto es fiel al Dios de la primera Alianza que había revelado su ser, es decir, su nombre (Ex 3, 14) y el *método* para reconocerlo diciendo que era “el Dios de vuestros Padres, el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob” (Ex 3, 15).

Si el ser de Cristo consiste en su imputabilidad, en su *esse ut actus imputandi*, la lógica de su mismo *pensamiento* no es ontológica (al modo de la filosofía griega), sino más bien jurídico-económica. Su pensamiento quiere ser imputado-juzgado-conocido (dimensión jurídica) por los frutos, por los beneficios que él produce (dimensión económica). Este método está en línea tanto con su pensamiento co-instituido en las relaciones intratrinitarias como con su ser *vere homo judæus*.

De este pensamiento debe dar cuenta frente al Padre y frente a los hombres. De hecho, se puede decir que Cristo quiere ser conocido-juzgado-imputado por sus frutos: “Muchas buenas obras os he mostrado de mi Padre; ¿por cuál de ellas me apedreáis?” (Jn 10, 32). El *proceso* a Jesús no está solo al final de su vida, sino que es desde su infancia (desde el odio de Herodes) y lo acompaña, sobre todo, en su ministerio público, ya que Cristo pone y pro-pone públicamente su ser en cada uno de los actos con los que piensa su encarnación y redención de los hombres.

A este propósito, y esta es una importante inferencia, se puede decir

⁵⁸ Traducción nuestra del texto de la *Vulgata*: *Qui certat in agone, non coronatur nisi legitime certaverit.*

que su ser es puesto por medio de su pensamiento, es decir, por cómo piensa cumplir su encarnación redentora. Por tanto, su ser no puede ser distinto de la lógica con que piensa encarnarse y redimir a los hombres y el pensamiento de cómo cumplir estas dos operaciones co-instituye su ser, lo pone en acto como *esse ut actus imputandi*.

Conclusiones y sugerencias

Aunque de modo sintético, nos parece haber mostrado los núcleos en que consiste el acontecer del pensamiento de Cristo. Hemos desarrollado la afirmación paulina (1 Co 2, 16) considerando que no se puede hablar de este pensamiento sin reconocerlo en su acontecer ya sea intratrinitario, en la relación del Logos con su carne de hombre y de hombre judío, en la relación con los hombres. En este sentido, hemos llegado a la conclusión de que no se puede entender el ser de Cristo sin reconocerlo como puesto terrenalmente por su pensamiento. En este ponerse de su pensamiento en un cuerpo de hombre consiste el acontecer de su autoridad e imputabilidad que tiene como norma fundamental, en base a la cual es juzgada-imputada, la ley de la alianza com-puesta con el Padre, con su cuerpo pensante y con los mismos hombres. El ser de Cristo se revela en la imputabilidad económica (frente al Padre y los hombres) con la que ha pensado hacerse carne y redimir a los hombres: su ser es un *esse ut actus imputandi*. Lo que significa que su ser es, propiamente, acontecer, siempre imprevisto e imprevisible, del modo en cómo él *piensa* públicamente, en el ágora de los pensamientos, su encarnación redentora.

Este reconocimiento del pensamiento de Cristo que pone terrenalmente su ser, pensamos que ofrece varias sugerencias que pueden servir para solucionar algunas temáticas referentes al modo de entender y re-conocer a Cristo. Entre ellas, señalamos solo algunas de modo sintético.

En primer lugar, permitiría reconocer en qué consiste, para Cristo, su ser *vere Deus*. De hecho, su pensamiento es com-puesto y acontece en la relación con su Padre que es el de la Alianza con Abraham e Israel, de ningún modo con un Dios genéricamente religioso, indistinto. Al mismo tiempo, facilitaría el reconocimiento de su ser *vere homo*, hombre que es tal en cuanto ha *pensado* cómo cumplir su encarnación y redención, operaciones realizadas no como hombre indistinto, sino como *vere homo judæus*.

En segundo lugar, facilitaría mostrar que la encarnación no puede

ser disociada de la redención, sino que ambas son un acto unitario. Así como Cristo piensa su encarnación depende el modo-método en cómo él *piensa* cumplir la redención de los hombres. En esto seguimos lo que afirmaba Péguy: “La encarnación se explica (*s’éclairie*) por la redención”⁵⁹, aseveración que puede implicar desarrollos muy significativos. Por otro lado, permitiría entender la encarnación y redención de Cristo no como efectos de un mecanismo divino presupuesto que causaría estas dos operaciones, sino como el fruto de su pensamiento que debió elaborarlas y cumplirlas terrenalmente, de modo unitario. Se solucionaría, de este modo, la división-separación de los antiguos manuales entre un *De Verbo incarnato* y un *De Christo redemptore*⁶⁰, separación que es una tentación siempre presente en el ámbito de la fe cristiana.

En tercer lugar, estos planteamientos podrían entregar los materiales para una elaboración y solución del mal puesto problema de la relación entre lo que se ha llamado (con términos discutibles) “el Jesús de la historia” y “el Cristo de la fe”. Por un lado, se puede decir que su historicidad es evidente, ante todo, en su pensamiento que remonta la lógica hebrea-veterotestamentaria. Por otro lado, es evidente porque su pensamiento-cuerpo se ha revelado y hecho imputable en el ágora pública, ha sido discutido, aceptado o removido. Por otro lado, se evidenciaría que el así llamado “Cristo de la fe” es el mismo Jesús que ha *pensado* cómo encarnarse y redimir a los hombres. La fe no ha inventado ni producido los milagros de Cristo, los contenidos de su predicación, su resurrección-ascensión, pues estos no deben ser considerados como hechos extra-ordinarios (meramente divinos), sino como frutos cotidianos del pensamiento del *Logos* que ha pensado cómo hacerse lealmente hombre.

En cuarto lugar, estimamos que se puede hablar de Cristo como *acontecimiento* solo considerando el acontecer *in actu exercito* de su pensamiento, es decir, el método-camino con que él ha debido pensar cómo cumplir su encarnación y la redención de los hombres. De esto se puede inferir que su ser, su naturaleza propia de *acontecimiento*, es la de un pensamiento que es engendrado (no causado) por el pensamiento del Padre y que él vuelve a remontar como hombre judío con los hombres. Se podría así hablar de Cristo como *acontecimiento* solo implicando esta remontada-ascensión. De otra manera, caeríamos en un gnosticismo que entiende el *acontecimiento* de Cristo no como el de

59 C. PÉGUÏ. *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, en *Œuvres poétiques et dramatiques...*, p. 464.

60 Véase M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo. Ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*. Elle Di Ci: Torino, 1982, pp. 289-291.

un sujeto que asciende desde su humanidad específicamente hebrea, sino que “desciende gnósticamente, como cayendo de los cielos”⁶¹. No se podría, por tanto, hablar del acontecimiento de Cristo sin identificarlo-reconocerlo en el *acontecer de su pensamiento* que asciende y remonta tanto la lógica intratrinitaria en su encarnación en cuanto *vere homo judæus* como, al mismo tiempo, el pensamiento de los hombres que él encuentra. Estimamos que vincular a Cristo con el acontecer de su pensamiento permite pensarlo de modo adecuado como acontecimiento⁶².

Finalmente, vincular a Cristo con el acontecer de su pensamiento implicaría proponer al juicio de los hombres no cristianos la posibilidad de averiguar la salud de este pensamiento, es decir, los pondría en condición de imputarlo-juzgarlo por sus contenidos lógicos y cívicos que no contradicen ni la dinámica racional-razonable, ni la constitución de una *civitas* terrenal sana. Por otro lado, la elaboración de la herencia del pensamiento de Cristo vendría a constituir para los cristianos el *acontecer* del pensamiento de la fe, una *fides cogitata*⁶³ que, al igual que el acontecer del pensamiento de Cristo que es tal en cuanto asciende-remonta el pensamiento del Padre como *vere homo judæus*⁶⁴, acontece solo en esta ascensión crítica, es decir, en una ascensión pensada del pensamiento de su Fundador.



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

61 Retomamos aquí la afirmación de H.U. von Balthasar que ya hemos señalado.

62 Véase las valiosas observaciones de Ratzinger sobre el acontecimiento de Cristo: *Illud quod Deus homo fieri voluit et incarnatus est, praecedit «est» ontologicum confessionis calcedonensis, eiusque fundamentum historicum, temporale est; in illo «est» semper istud «fieri» et sic historia Dei cum hominibus praesens manet* (“El hecho de que Dios quiso hacerse hombre y se encarnó precede al «es» ontológico de la confesión de Calcedonia y es su fundamento histórico, temporal; en aquél «es», siempre permanece presente este «acontecer»”) J. RATZINGER. “De relatione inter conceptum historiae salutis et quaestionem eschatologicam” en D. SHÖNMETZER (dir.) *Acta congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II*. Editrice Vaticana: Roma, 1969, pp. 484-489. Cursivas nuestras. Afirmaciones que son propuestas de nuevo en modo más sintético en J. RATZINGER. *Teología e historia...*, pp. 56-57. Lo que hemos expuesto en nuestro estudio no se contrapone a lo afirmado por Ratzinger, sino que lo suplementa. Ambos desarrollos podrían enriquecer el énfasis dado en la filosofía e historiografía moderna al “acontecimiento”: véase el estudio sintético de F. DOSSE. *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien: entre sphinx et phéenix*. Presses Universitaires de France: Paris, 2010.

63 AGUSTÍN. “De la predestinación de los Santos II”, 5 en *Obras de san Agustín, tomo VI*. BAC: Madrid, 1956, p. 484.

64 De aquí la importancia para la fe cristiana de que se haga memoria en el Primer Canon de la Misa del *sacrificium patriarcae nostri Abrahamae* que, por ello, es nuestro padre en la fe y de la retoma hecha por Benedicto XVI de la afirmación de Pío XI en 1938: “Espiritualmente, nosotros somos semitas”. BENEDICTO XVI. *Encuentro con la delegación judía. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI*. París, 12 de septiembre de 2008. [consulta: 07-01-2021]. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_pariji-juive.html.

CONTRIBUCIONES

METÁFORA Y FILOSOFÍA EN ORTEGA Y GASSET

ORTEGA Y GASSET ON METAPHOR AND PHILOSOPHY

EDUARDO FERMANDOIS
Dr. en Filosofía
efermano2@yahoo.de
Pontificia Universidad Católica de Chile

Cómo citar este artículo:

FERMANDOIS, E. “Metáfora y filosofía en Ortega y Gasset” en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 20 DICIEMBRE 2021, pp. 99-112 <https://doi.org/10.29035/pyr.20.99>

RESUMEN

A la luz de textos del filósofo José Ortega y Gasset —en particular, de su ensayo “Las dos grandes metáforas”—, se indaga aquí en la mutua relación entre las ideas de metáfora y filosofía. La tesis ortegueana de que “la metáfora es una verdad, es un conocimiento de realidades” motiva tanto consideraciones metodológicas como una elaboración de la noción de verdad metafórica, todo esto en diálogo con desarrollos contemporáneos pertinentes. Según el planteamiento de fondo, mientras que el discurso filosófico nos permite caracterizar y valorar un interesante uso cognoscitivo de la metáfora, esta última nos hace darnos cuenta de que, finalmente, la filosofía depende mucho más radicalmente de perspectivas, encarnadas en cierto tipo de metáforas, que de creencias particulares o hasta grupos de creencias.

Palabras claves: metáfora / filosofía / vocabulario filosófico / perspectiva / verdad metafórica / Ortega / Haack

ABSTRACT

In the light of texts written by the philosopher José Ortega y Gasset —in particular, of his essay “The two great metaphors”— this work investigates the mutual relationship between the ideas of metaphor and philosophy. Ortega’s thesis that “metaphor is a truth, a knowledge of realities” motivates both methodological considerations and an elaboration of the notion of metaphorical truth, all this in dialogue with pertinent contemporary developments. According to the underlying approach, while philosophical discourse allows us to characterize and assess an interesting cognitive use of metaphor, the latter makes us realize that, finally, philosophy depends much more radically on perspectives, embodied in certain types of metaphors, that on particular beliefs or even groups of beliefs

Keywords: metaphor / philosophy / philosophical vocabulary / perspective / metaphorical truth / Ortega / Haack

I

“Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora”: así reza la primera afirmación, seguramente la más conocida, de “Las dos grandes metáforas”, texto de José Ortega y Gasset publicado en 1924¹. Una afirmación que es un programa. O incluso dos: “lo que es filosofía” y “lo que es metáfora”. Pero acaso se trate a fin de cuentas solo de un gran proyecto, si resulta ser cierto, como piensa el filósofo español, que metáfora y filosofía pueden y hasta deben interpelarse una a otra. Esa mutua interpelación representa el marco más general en que se inscriben las consideraciones que siguen.

La reflexión ortegueana abarca tanto el uso de metáforas asociable, de un modo general, a un interés o una pretensión de orden cognoscitivo (“la metáfora en el conocimiento”²), como su cometido y lucimiento eminentemente poéticos. En todo lo que sigue me ocuparé solo de aquel primer uso. Abordar además las observaciones de Ortega en torno a la metáfora específicamente poética permitiría prestar atención a nada menos que la relación entre filosofía y poesía, pero implicaría también proponerse demasiado³. El foco estará dirigido entonces a la metáfora como “una forma del pensamiento científico” (ibíd.), en ese sentido amplísimo en que nuestro autor suele hablar de “científico” (o “ciencia”), sentido cercano al de “cognoscitivo” (o “conocimiento”) y que ciertamente incluye a la indagación filosófica⁴.

II

El lenguaje de la filosofía debe ser siempre, o al menos en primer lugar, un lenguaje literal —aunque raramente vertida en una afirmación tan

1 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas” en *Obras completas* II. Revista de Occidente/ Alianza Editorial: Madrid, 1983, p. 387.

2 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 390.

3 Lo anterior no implica desconocer el hecho de que ambos usos de la metáfora, el cognoscitivo y el poético, deban ser puestos en relación. Pero hacerlo también excedería el marco de este breve escrito. Me centraré en “Las dos grandes metáforas”, ensayo en el que predomina la metáfora cognoscitiva. Un importante texto atinente a la metáfora poética es J. ORTEGA Y GASSET. “Ensayo de estética a manera de prólogo” en *Obras completas* VI. Revista de Occidente/ Alianza Editorial: Madrid, 1983, pp. 247-264 (especialmente: pp. 256-261).

4 Cualquier lectura relativamente atenta de “Las dos grandes metáforas” permite apreciar que el empleo de la palabra “ciencia” abarca ahí también al discurso filosófico. Sería, por decir lo menos, muy extraño que en un texto cuyo título apunta a dos grandes metáforas *filosóficas*, expresiones frecuentes como “la metáfora científica”, “en la ciencia”, “el hombre de ciencia” y otras parecidas excluyesen dicho discurso.

desembozada, es esta una convicción metafilosófica de antigua data y enorme influencia—. Ortega parece equivocarse al afirmar que a ningún filósofo se le ocurriría censurar la metáfora en un texto filosófico⁵, puesto que Locke y otros empiristas formularon verdaderas diatribas contra el discurso metafórico y el discurso figurado en general⁶. Es cierto que, como observan de Man y Haack, la severa censura de los empiristas incurre en una permanente contradicción performativa, al servirse, y nada mal, de una metáfora tras otra⁷. Pero la curiosa contradicción no la hace menos censura.

Ahora bien, la exigencia de literalidad en filosofía contrasta, y aquí nuestro autor sí lleva razón, con el hecho de que los conceptos filosóficos son inevitablemente metáforas desgastadas, residuos metafóricos. Un somero escarceo del léxico filosófico permite demostrar el punto⁸. Así, cuando Platón incorpora al lenguaje filosófico las nociones que hoy traducimos por “alma” e “idea”, lo hace en virtud de metáforas: *psyché* significaba originalmente ‘el hálito que exhalan los moribundos’ y *eidos* —nos lo recuerda también Ortega— ‘la forma, imagen o modelo que un artesano tiene en mente al comenzar su obra’. Sabido es también que “materia” viene de *hyle*: ‘madera’. No tan conocida es la biografía de *kategoria*; el término se refería en griego a la declaración que se hace contra un inculpado ante los tribunales; en el texto de Aristóteles, en cambio, pasó a significar algo así como ‘predicado’, y fue por obra de una analogía: así como una acusación transmite al acusado aquello que se le imputa, lo que de alguna manera le corresponde, así también el predicado transmite al sujeto una característica que le es propia. Pero la lista de conceptos filosóficos de raigambre metafórica es aún mucho más larga: la voz griega *enérgeia* (actualidad, realidad) alude al adjetivo *energós*: ‘ocupado’, ‘laborioso’, y *ratio* (razón) deriva del verbo *reor* que significa en latín ‘contar’ o ‘calcular’; el concepto de concepto remite, en latín no menos que en alemán, a la acción de tomar algo con la mano, el de aporía, a un callejón sin salida, y el de pensar, al acto de poner algo sobre la balanza. No olvidemos, en fin, la infinidad de metáforas

5 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 387.

6 El pasaje pertinente más célebre, que no el único, de Locke se encuentra en J. LOCKE. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica: México D. F., 1956, III, X, § 34.

7 P. DE MAN, “The Epistemology of Metaphor”, en *Critical Inquiry*, 5 (1978), pp. 12-30. S. HAACK. “Dry Truth and Real Knowledge: Epistemologies of Metaphor and Metaphors of Epistemology” en *Manifiesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays*. The University of Chicago Press: Chicago, 1998, pp. 69-89. Haack muestra que la contradicción performativa en cuestión se registra también en textos de Hobbes y Mill.

8 En lo que resta del párrafo tomo algunas formulaciones de mi siguiente texto: E. FERNANDOIS, “Metáforas en filosofía”, en O. NUDLER (ed.), *Filosofía de la filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta: Madrid, 2010, pp. 315-348.

espaciales que pueblan nuestros textos: razonamientos profundos o circulares, líneas de argumentación, esferas del saber, la extensión de los conceptos y los límites de la razón, grandes ideas o ideas retorcidas, el paso del tiempo o aquel que se tiene por delante... Es un hecho: nuestro vocabulario filosófico, y el vocabulario abstracto en general, se halla atiborrado de metáforas arquitectónicas, botánicas, económicas, judiciales, mecánicas, teatrales, entre otras.

III

En todos los ejemplos anteriores se toma prestada una palabra proveniente del mundo o la experiencia sensible, para ser utilizada *more metaphoric* en referencia a una realidad no sensible. Ya Kant había detectado en este punto una exigencia epistemológica vinculada con la noción de símbolo o hipotiposis simbólica en el §59 de su *Crítica del juicio*⁹. Los lenguajes naturales no disponen de un vocabulario que designe directamente las actividades mentales y lo abstracto en general, por lo que echamos mano del repertorio de palabras que articulan nuestra experiencia sensible. La metáfora pasa a ser el nombre de lo que carece de nombre. “De aquí que su uso —escribe Ortega— sea tanto más ineludible cuando más nos alejemos de las cosas que manejamos en el ordinario tráfico de la vida”¹⁰.

Obsérvese que esta relación entre lo sensible y lo no sensible, presente en todas aquellas metáforas a las que el vocabulario filosófico debe su origen, es de carácter unidireccional: se avanza siempre de lo sensible a lo inteligible, de lo conocido a lo desconocido, nunca al revés. Ortega: “la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco”¹¹. Así, el pensamiento inferencial es comparable con la unión de eslabones en una cadena, pero la comparación es irreversible. En su libro *La vida del espíritu*, Hannah Arendt expresa bellamente que “[l]a metáfora, al salvar el abismo entre las actividades mentales interiores e invisibles

9 Junto con proveer una lúcida explicación del planteamiento kantiano, Lázaro Carreter se refiere a la siguiente peculiaridad: a pesar de que “Las dos grandes metáforas” se publica en el segundo centenario del nacimiento de Kant, es decir, como una suerte de homenaje al filósofo alemán, este último apenas es aludido, y solo tangencialmente, a lo largo del texto. Según Lázaro Carreter, ello no quita que, leído atentamente, el texto ortegueano se revele como una suerte de glosa al parágrafo 59 de la *Crítica del juicio*: “La estirpe kantiana de estos argumentos de Ortega no puede pasar inadvertida”, sentencia correctamente (F. LÁZARO CARRETER. “Ortega y la metáfora” en *De poética y poéticas*. Cátedra: Madrid, 1990, pp. 112-128, p. 114).

10 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 394.

11 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 391.

y el mundo de las apariencias, fue sin duda el mejor regalo que le pudo hacer el lenguaje al pensamiento y, por lo tanto, a la filosofía¹². Lo que pone de manifiesto la irreversibilidad de la relación sensible-no sensible, propia de la metáfora filosófica, es que por más abstractos que sean los temas en que pensamos, nunca abandonamos del todo el ámbito de lo sensible. Sostiene Arendt que “[e]l lenguaje, al servirse del uso metafórico, permite pensar, mantener intercambios con lo que no es sensible, porque posibilita la transferencia, *metapherein*, de las experiencias sensibles”; para finalmente concluir: “No hay dos mundos porque la metáfora los une”¹³.

IV

En el carácter inevitablemente metafórico del léxico filosófico cabe distinguir, en opinión de Ortega, dos funciones propias de la metáfora empleada en disciplinas cognitivas en general. Por un lado, cuando la persona que investiga (sea en ciencia o filosofía) da con algo nuevo y debe nombrarlo, recurre a menudo a un vocablo conocido, cuyo significado muestra alguna semejanza con aquello nuevo que dicha persona nos quiere hacer ver. Ello le permite hacerse entender mejor, como sugiere Ortega. Piénsese en nociones filosóficas más o menos recientes como “modernidad líquida” (Bauman), “rizoma” (Deleuze y Guattari), “esferas” (Sloterdijk) o “sociedad de la transparencia” (Han). Esta primera función *nominativa* de la metáfora obedece más a una conveniencia que a una necesidad. Mal que mal, un filósofo puede a veces acuñar un término nuevo en el que no se perciba metafóricidad alguna; piénsese ahora, por dar solo dos ejemplos cualesquiera, en la noción de “acción comunicativa” (Habermas) y la de “necesidades volitivas” (Frankfurt). La segunda función, en cambio, de índole *intelectiva*, sí conlleva la envergadura de lo indispensable. Cito a Ortega: “no sólo la necesitamos [la metáfora] para hacer, mediante un nombre, comprensible a los demás nuestro pensamiento, sino que la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles. Además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección”¹⁴.

Debido a su convicción respecto de lo último, nuestro autor difícilmente podría hallarse de acuerdo con la visión “moderada” del rol de la metáfora en el discurso filosófico, y científico en general, defendida

¹² H. ARENDT. *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 128.

¹³ H. ARENDT. *La vida del espíritu*, p. 131.

¹⁴ J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 390.

por Susan Haack¹⁵. Recurriendo a la distinción entre dos fases presentes en toda investigación, el *desarrollo* de las teorías y su *presentación*, Haack sostiene que el genuino papel cognoscitivo de la metáfora se registra —principal, sino exclusivamente— en la primera de ellas. Quien investiga cuenta al inicio solo con un par de ideas vagas que, de un modo progresivo, irá articulando y precisando, probando y rectificando, en una exploración que no contempla un orden fijado de antemano. Pues bien, dicha exploración se ve beneficiada en extremo por una metáfora que oriente las cosas en una dirección determinada, que invite a comparar el fenómeno de estudio con fenómenos muy diferentes, que dirija la atención y las decisiones hacia zonas inexploradas. En la presentación de los resultados, sin embargo, el uso de metáforas, según Haack, si bien puede resultar en ocasiones útil en un sentido pedagógico, suele también encubrir, o bien la incapacidad de ser más preciso, o bien la desidia de emprender el hegeliano esfuerzo por el concepto, o bien el deseo de ganarse al lector mediante un lenguaje cercano y emotivo —todas formas de abuso—. En consecuencia, las teorías mismas, por contraste con el sondeo a tuestas que en algún momento acaba conduciendo a ellas, han de ser presentadas esencialmente en un lenguaje claro, exacto y explícito, es decir, literal. Haack circunscribe, pues, el rol de la metáfora en el discurso filosófico a una función meramente heurística¹⁶.

Más allá de que Ortega no opera con el distingo entre dos fases investigativas —el desarrollo y la presentación de contenidos—, pienso que la concepción de la metáfora como una herramienta que tras ser utilizada deba ser guardada no le resultaría convincente. Para él, ya está dicho, la metáfora es “un medio esencial de intelección”; su prosa filosófica, rica y abundante en metáforas, quedaría por lo demás muy mal parada, de ser correcta la tesis de Haack. En definitiva: si ciertos contenidos ni siquiera logran ser pensados sin el concurso de una metáfora, mucho menos podrán expresarse prescindiendo de ella. Así, la visión moderada, la de las metáforas como meros instrumentos de escudriñamiento, le habría parecido a Ortega *demasiado* moderada. Más adelante añadiré razones adicionales que llevan a pensar que efectivamente lo es.

V

Yendo ahora a otro asunto, ¿es el propio concepto de metáfora un concepto *filosófico*? Hasta donde sé, Ortega no se formuló esta pregunta;

¹⁵ Véase S. HAACK. “Dry Truth...”.

¹⁶ S. HAACK. “Dry Truth...”, especialmente pp. 81-83.

pero quiero abordarla, un poco a modo de excursión, porque ofrece ocasión para reflexionar sobre el lugar distinto, por así decir, que pueden ocupar los conceptos filosóficos en general. Se recordará la frase de San Agustín: “Cuando no me preguntan qué es el tiempo, lo sé, cuando me lo preguntan, ya no lo sé”¹⁷. Tiendo a creer que el concepto de metáfora *no* genera la célebre perplejidad agustiniana, esa que Wittgenstein, Tugendhat y otros han vinculado con lo más distintivo del repertorio conceptual propiamente filosófico¹⁸. O bien una persona ignora de plano qué sea una metáfora, o bien, de saberlo, también es capaz de explicarlo, así sea muy elementalmente —diciendo, por ejemplo, que se trata de comparar dos cosas muy diferentes, de ponerle a una el nombre de la otra, o de afirmar algo dando a entender algo distinto—. ¿Significa entonces que el concepto de metáfora carece de relevancia filosófica? No es lo que pensaría Ortega, por cierto, pero sí muchos otros; hoy en día, muchos recomendarían dejarlo, por ejemplo, en manos de la lingüística cognitiva. Pero es posible ver el asunto de otro modo. En mi opinión, cabe distinguir entre conceptos filosóficos centrales, ante los cuales la perplejidad agustiniana brota de un modo espontáneo, y conceptos *periféricos* que justamente no la suscitan (centralidad y periferia que, desde luego, vuelven a confirmar la inescapable metafóricidad del lenguaje filosófico). Solo que lo periférico no tendría por qué ser en este caso sinónimo de lo secundario, lo dispensable, lo menos importante. En cierto sentido, podría tratarse precisamente de lo contrario; en efecto, hay veces en que solo resulta posible aproximarse de un modo renovado y fecundo a los llamados temas centrales de la filosofía *a partir de uno periférico*. Libros como *La metáfora viva* de Paul Ricoeur, *Paradigmas para una metaforología* de Hans Blumenberg, *Models and metaphors* de Max Black o *Metáforas de la vida cotidiana* de Lakoff y Johnson, que a propósito de la metáfora prestan atención a cuestiones filosóficas tan nucleares como el conocimiento, la comprensión, la verdad y la filosofía misma, pueden ser interpretados como grandes *plaidoyers* por la periferia, esto es, por una vía indirecta, pero a veces casi imprescindible, de acercarse a los temas centrales de siempre. Aunque también convenga acotar que la distinción misma entre centralidad y periferia semeja una escalera que más vale tirar, una vez que hemos accedido gracias a ella a un lugar desde donde se ven mejor las cosas. Si un concepto acaba siendo tan crucial para el acceso indirecto a una temática considerada como central, es que él mismo se ha vuelto central.

¹⁷ SAN AGUSTÍN. *Las confesiones*. Tecnos: Madrid, 2012, XI / 14.

¹⁸ Véase, por ejemplo: L. WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*. UNAM/Crítica: México, D.F., 1984, §89; E. TUGENDHAT. “Reflexiones sobre el método de la filosofía desde el punto de vista analítico” en *Ser - Verdad - Acción. Ensayos filosóficos*. Gedisa: Barcelona, 1998, pp. 179s.

VI

Declara Ortega en tono contundente: “la metáfora es una verdad, es un conocimiento de realidades”¹⁹. La pregunta que suscita esta declaración es: *¿en qué consiste que una metáfora sea verdadera?* En lo que sigue ensayaré una respuesta por mi cuenta. Y si hasta ahora me he venido refiriendo al ensayo “Las dos grandes metáforas”, en lo que sigue apuntaré más allá de él, en un intento de ligar, sin identificar, la noción de verdad filosófica y la de verdad metafórica, articulando esta última a la luz de una idea especialmente cara al pensamiento ortegueano en general, a saber, la idea de perspectiva.

La tesis es más o menos esta: quien se vale de una metáfora con un propósito cognoscitivo propone una nueva perspectiva que considera adecuada para hablar sobre —o mejor: para relacionarse con— un cierto tema. La predicación metafórica es la predicación de una perspectiva. El autor o la autora sitúa un tema dado bajo un nuevo punto de vista, en un nuevo contexto; es más, él o ella *forja* un punto de vista o un contexto que permite relacionarse con el tema —y no solo hablar sobre este— de un modo distinto al habitual. Cuando en una conferencia titulada *The Crime of Poverty*, el economista norteamericano Henry George afirmó en 1885 que la pobreza es un delito (apurándose en puntualizar que este no era precisamente imputable a los pobres), lo que hizo fue proponer una perspectiva de índole legal y ética para un tema abordado hasta ese momento exclusivamente desde un punto de vista económico. De pasó afirmó que se trataba de una perspectiva adecuada con relación a ese tema. Ahora bien, aquello que podríamos denominar la perspectiva del delito no solo está formado por todas las *informaciones*, sino también por las *valoraciones, disposiciones de conducta, emociones, imágenes, estados de ánimo*, etc. que típicamente asociamos al fenómeno delictual. Metaforizar es entonces situar un tema bajo una nueva perspectiva, en un sentido particularmente rico de este último término. La metáfora de George debe su enorme potencial crítico al hecho de que ella no solo busca formar opiniones o creencias correctas acerca de la pobreza, sino configurar una *actitud* correcta frente a dicho fenómeno, parte de la cual es seguramente la indignación ante diferencias económicas inaceptables y la adopción de medidas y estrategias concretas que permitan su superación. Desde una metáfora como esta emana, al mismo tiempo, una apelación a instancias cognitivas, emocionales y volitivas. La imbricación de esas tres dimensiones es su poder y su riqueza.

19 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 391.

VII

Para dar más forma a la propuesta esbozada examinemos brevemente sus dos conceptos claves: perspectiva y perspectiva adecuada. Al hablar de “perspectiva”, un poco ya está dicho, quiero llamar la atención sobre algo que puede ser igualmente descrito mediante otras nociones. Podemos decir, por ejemplo, que el enunciado “Las palabras son las flores de la boca” sirve para crear y proponer un nuevo *modo de ver* el tema del lenguaje. O decir que la oración “La arquitectura es música petrificada” brinda un nuevo *acceso* a la arquitectura. Reuniendo estos conceptos —“perspectiva”, “modo de ver”, “acceso”, y antes también “contexto”, — quiero recalcar lo que cada uno de ellos sugiere: a saber, el hecho de que una perspectiva, un modo de ver o un contexto no se agotan en un conjunto de enunciados o pensamientos, esto es, de estructuras proposicionales, sino que abarca también —como ya lo demostrara el ejemplo del delito— formas de actuar y reaccionar, actitudes, imágenes, sentimientos, etc. Una perspectiva sobre algo no constituye simplemente un conjunto de opiniones más o menos bien conectadas lógicamente y temáticamente. Una perspectiva sobre algo, si bien incluye enunciados particulares, no se agota en ninguno de ellos, escapando siempre a su reproducción en un listado de verdades.

Ahora bien, ¿qué significa hablar de una “perspectiva adecuada”? Hablamos aquí, nótese, de una perspectiva que puede ser adecuada o correcta *con relación a un tema*. Pues bien, creo que resulta imposible concebir una perspectiva adecuada (o un contexto correcto, o un modo de ver acertado, etc.) prescindiendo de la noción habitual de verdad, *i.e.*, de verdad literal. Una perspectiva, un contexto o un modo de ver no pueden ser considerados correctos si los enunciados a los que dan lugar no son verdaderos. Que una perspectiva sea la adecuada para situar un tema, para hablar de él y relacionarse con él, significa, entre otras cosas, que da pie a la elaboración y el reconocimiento de verdades literales. Esta consideración conecta con una observación de Ortega a la que, según pienso, ha de asignarse la mayor importancia: “El pensamiento filosófico, más que ningún otro, tiene que cambiar constantemente, finamente, del sentido recto al oblicuo, en vez de anquilosarse en uno de los otros dos”²⁰. Se trata del mismo planteamiento que subyace a esta bella cita de Merleau-Ponty: “El filósofo se reconoce en que tiene inseparablemente el gusto por la evidencia y el sentido de la ambigüedad”²¹. El gusto por la evidencia ha de ser remitido a la verdad

20 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, p. 388.

21 M. MERLEAU-PONTY. Elogio de la filosofía. Nueva Visión: Buenos Aires, 2006, p. 8.

literal; el sentido de la ambigüedad, a la verdad metafórica. El lenguaje filosófico se caracteriza, o se puede caracterizar al menos, por “combinar sin solución de continuidad el ‘modo recto’ y el ‘modo oblicuo’”²². Y no cabe duda de que la prosa ensayística del propio Ortega representa una inmejorable muestra de aquello.

VIII

Son muchas las metáforas eminentemente filosóficas que es posible examinar en los mismos términos que he comentado antes el ejemplo georgeano de la pobreza. Se trata al mismo tiempo de metáforas que, debido a su carácter fundamental en el ejercicio filosófico, cabría calificar como *rectoras*: entre otras, el lenguaje como espejo de la realidad, la mente como un programa computacional, el hombre como lobo del hombre, la verdad como una mujer, las palabras como herramientas, el lenguaje como juego y, por cierto, las dos grandes metáforas que, como nos recuerda Ortega, inspiran sendos paradigmas acerca de la mente humana en la historia del pensamiento occidental: la imagen realista del sello imprimiendo su impronta en una tabla de cera, imagen cara a la filosofía antigua y medieval, y la figura idealista de un recipiente y su contenido, sin la cual no se entiende buena parte de la filosofía moderna²³. Cabe preguntar entonces: ¿son todas esas metáforas rectoras meros dispositivos heurísticos y, en cuanto tales, finalmente prescindibles, o no se trata más bien de modos profundos de concebir realidades? ¿Sería posible eliminar, por ejemplo, la noción de *juego de lenguaje* de la concepción wittgensteineana del lenguaje, aduciendo que la comparación metafórica entre hablar y jugar ya cumplió su rol heurístico? ¿O podría tolerarse su presencia en el texto apelando únicamente a un supuesto fin didáctico? ¿Por qué nada de eso suena plausible? ¿Por qué que nunca nadie ha puesto seriamente en duda la relevancia filosófica de dicha noción, apuntando a su indiscutible estirpe metafórica? ¿No será que la idea de los juegos de lenguaje, idea metafórica de principio a fin, simplemente *constituye* una visión sobre el lenguaje humano? Mucho indica que nos encontramos ante una función de la metáfora en filosofía, y en la actividad teórica en general, que simplemente trasciende a su ya concedido empleo heurístico.

22 M. J. RODRIGO-MORA. “Metáfora y discurso en Ortega y Gasset” en D. A. CUSATO - L. FRATTALE (eds.) *La penna di Venere. Scritture dell'amore nelle culture iberiche* I. Lippolis: Messina, 2002, pp. 265-276, p. 274.

23 J. ORTEGA Y GASSET. “Las dos grandes metáforas”, pp. 397ss. Cabría puntualizar, sin realmente alterar nada importante en Ortega, que el empirismo inglés hunde sus raíces en el paradigma antiguo, pues continúa entendiendo la mente como instancia esencialmente receptiva: una tabla de cera.

Se tiende con frecuencia a pensar que, a fin de cuentas, el cambio filosófico se resuelve o cristaliza en creencias que, a su vez, son expresadas en correspondientes enunciados. Sin embargo, la rectificación de creencias, y por muchas e importantes que sean, no constituye ni la única ni la principal vía en que alguien puede llegar a renovar su modo de concebir algo. Mucho de aquello que se busca en la filosofía, tal como en la literatura, no se mueve tanto en el nivel de opiniones específicas que puedan ser modificadas, y atañe más bien, en palabras del filósofo Richard Moran, a “cambios en las asociaciones y comparaciones que uno hace, diferencias en la apreciación vívida o ‘sentida’ de algo que ya se conoce, o cambios en los hábitos de atención y el sentido de lo que importa y lo que es irrelevante”²⁴. Un modo de concebir un tema no se agota normalmente en un conjunto de creencias pertinentes; no siempre equivale tampoco a una teoría, sino que puede ir más lejos, más abajo. Las diferencias filosóficas de fondo entre dos o más autores parecen ser reflejo de sus preferencias metafóricas en un grado bastante mayor de lo que quizá muchos de ellos mismos estarían dispuestos a conceder. Wittgenstein dijo algo bastante parecido; Ortega estaría muy de acuerdo²⁵.

IX

Examinar con el debido detalle hasta qué punto la propuesta anterior —esto es, que la verdad de una metáfora rectora consiste en crear una perspectiva adecuada para habérselas con un tema determinado— se condice con la noción ortegueana de perspectiva es algo que excede el marco del escrito que aquí termina²⁶. Espero haber delineado en las secciones anteriores, ciertamente de un modo muy somero, en qué sentido metáfora y filosofía se interpelan mutuamente: mientras que el discurso filosófico nos permite caracterizar y valorar un interesante, y por cierto legítimo, uso cognoscitivo de la metáfora, esta última nos hace caer en cuenta de que, a la postre, la filosofía pende mucho más

24 R. MORAN. “Seeing and Believing: Metaphor, Image, and Force” en *Critical Inquiry*. 16 (1989), pp. 87-112, p. 100. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/448527>.

25 La cita textual de Wittgenstein reza así: “Cuando se dice a veces que la filosofía de un hombre es cuestión de temperamento, hay también en ello una verdad. La preferencia por ciertas metáforas es lo que podría llamarse cuestión de temperamento y en esta descansa una parte de las contradicciones mucho mayor de lo que puede parecer”. (L. WITTGENSTEIN. *Aforismos. Cultura y valor*. Espasa Calpe: Madrid, 2007, p. 61, traducción corregida).

26 Un texto muy útil al respecto es J. L. SERRANO SIBEIRO. “Perspectiva, metáfora y hermenéutica” en *Pensamiento*. 72/270 (2016), pp. 179-196. Entre otras cosas, el autor distingue el perspectivismo no ilusivo de Ortega de posiciones perspectivistas planteadas por otros autores, enfatizando que “en Ortega la perspectiva, aparte de ser condición indispensable de la realidad, es la vía de acceso a la realidad” (p. 181). Y muy en la línea de lo enfatizado aquí, Serrano Sibeiro sostiene además que “[s]ensibilidad, percepción, deseo, sentimiento, lenguaje, imaginación, valoración y razón son ingredientes propios de la perspectiva [...]” (p. 187).

radicalmente de perspectivas, encarnadas en metáforas rectoras, que de creencias particulares o hasta grupos de creencias. Y si lo expuesto con relación al carácter inescapablemente metafórico del léxico filosófico y a la verdad filosófica como una mutua interacción entre verdad literal y verdad metafórica, si lo expuesto, digo, se halla más o bien encaminado, se trataría de un apoyo importante a una afirmación que no lo es menos: “Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora”.



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

**ABSTRACTION AND INEFFABILITY IN THE CENTRAL
MIDDLE AGES. VISUAL CULTURE AND THE
INTERSUBJECTIVE APOPHATIC IMAGINATION:
A FIRST APPROACH**



**ABSTRACCIÓN E INEFABILIDAD EN LA EDAD MEDIA
CENTRAL CULTURAL VISUAL E IMAGINACIÓN APOFÁTICA
INTERSUBJETIVA: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN**

DANIEL GONZÁLEZ-ERICES
daniel.gonzalez@uai.cl
Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Cómo citar este artículo:

GONZÁLEZ, D. "Abstraction and Ineffability in the Central Middle Ages. Visual Culture and the Intersubjective Apophatic Imagination: A First Approach" en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 20 DICIEMBRE 2021, pp. 113-141 <https://doi.org/10.29035/pyr.20.113>

ABSTRACT

Abstract and quasi-abstract motifs were widely used in the religious images of the central Middle Ages. In many cases, these were certainly not simple ornamental devices but, on the contrary, they functioned as cognitively challenging semiotic devices affected by complex theological ideas. As this article will suggest, the miniatures discussed here — produced in the Byzantine, Insular, Carolingian, and Ottonian contexts — were created in accordance with apophatic spirituality, using nonfigurative representation to emphasise God's ineffability. Thus, visual culture from the late seventh to the early eleventh century established an intricate transregional network in which iconic and symbolic contents were communicated rhizomatically. This phenomenon will be described here as the *intersubjective apophatic imagination*. The aim of this notion is to reflect the influence of important authors, whether closely or distantly associated with the *via negativa*, such as Pseudo Dionysius Areopagita, Kosmas Indikopleustes, Bede, and Ioannes Scotus Eriugena. Taking these elements into account, the article will argue that the aesthetic and semantic singularities of the images in question would have sought to avoid the *presentification of meaning* as a way of capturing the incomprehensibility of the divine essence.

Keywords: abstraction / visual culture / ineffability / apophatic theology / central Middle Ages / rhizome

RESUMEN

Motivos abstractos y cuasi-abstractos fueron vastamente utilizados en las imágenes religiosas de la Edad Media central. En muchos casos, ciertamente, no se trató de simples recursos ornamentales, sino que, por el contrario, funcionaron como dispositivos semióticos cognitivamente desafiantes afectados por complejas ideas teológicas. Como será sugerido, las miniaturas discutidas en el presente artículo —producidas en los contextos bizantino, insular, carolingio y otónida— fueron modeladas a partir de la espiritualidad apofática, empleando representaciones no figurativas para enfatizar la inefabilidad de Dios. Así, la cultura visual desde finales del siglo VII hasta principios del XI estableció una intrincada red transregional en la que se comunicaron rizomáticamente contenidos icónicos y simbólicos. Este fenómeno será descrito aquí como *imaginación apofática intersubjetiva*. El propósito de esta noción es reflejar la influencia de importantes autores, ya sea fuerte o levemente asociados con la *via negativa*, tales como Pseudo Dionisio Areopagita, Cosmas Indicopleustes, Bede y Juan Escoto Eriúgena. Tomando en consideración estos elementos, se argumentará que las singularidades estéticas y semánticas de las imágenes en cuestión habrían buscado evitar la *presentificación del sentido* como una forma de capturar la incomprensibilidad de la esencia divina.

Palabras claves: abstracción / cultura visual / inefabilidad / teología apofática / Edad Media central / rizoma

Introduction¹

To see Andreas Gursky's (German *1955) massive photographs is to feel subsumed by the image itself. The experience of the overwhelming constructed by the artist makes the beholder confront the blurred limits of the visible and the invisible. Among his programmatic and most celebrated shots, *Paris, Montparnasse* (1993)² exemplifies the artist's distinctive tension between the figurative and the nonfigurative, the intelligible and the unintelligible. The picture captures the *immeuble* Mouchotte, designed by the French architect Jean Dubuisson (1914-2011) and delivered in 1966³. By splicing two photographs through digital manipulation, the monumental image shows an imposing reticulated, long façade with an array of windows that seems to encapsulate different colours and textures within⁴. The rigid composition, which exceeds the lateral margins of the picture, is populated by everchanging details which are offered to the onlooker from a pronounced distance and without a univocal viewpoint. As Bence Nanay maintained in his persuasive essay, though, what Gursky actually did was to develop an abstract design, reusing some elements in order to present them under the disguise of multiplicity:

[...] in *Paris, Montparnasse*, we see a large apartment building with several hundred windows. If we look at the photo from afar, we see the windows arranged, like pixels, in an

1 In this paper I present the preliminary results of my doctoral dissertation *Apophatic Visions: Image Theory, Deconstruction, and Depictions of the Unknowable God in Late Ancient and Medieval Visual Culture* (ca. 300-ca. 1300), Universidad de Chile, which has been possible through the support of the former National Council for the Culture and the Arts (Fol. No. 431541; Fol. No. 233278), and the Ministry of Cultures, Arts and Heritage (Fol. No. 482630; Fol. No. 554961; Fol. No. 541011), Government of Chile. I would like to thank Prof. Herbert L. Kessler (Johns Hopkins University), co-adviser, for his detailed reading and insightful comments. Also, I recognise the kind orientation and help of Prof. Aydogan Kars (Monash University), Prof. Riccardo Pizzinato (The University of Texas Rio Grande Valley), Prof. Juan Pablo Vilches Cornejo (Universidad Adolfo Ibáñez), and Prof. Stephen Wagner (Savannah College of Art and Design). Likewise, I express my gratitude to Prof. Chantal Dussaillant Christie and to Universidad Adolfo Ibáñez's School of Liberal Arts for providing the necessary funding for this publication. Finally, I would like to thank Sylvia Glover for editing the text with great accuracy and diligence. **NOTE: Photographic reproductions of the artworks cited are not included in this version of the article because of copyright restrictions and fees.**

2 London, Tate, Ref. P77737. Photograph, colour, on paper between glass and Perspex, image: 1342 × 3190 mm; support: 1800 × 3500 mm; frame: 1875 × 3550 × 65 mm.

3 P. CAILLOT – G. MONNIER. "Le « village Mouchotte » à Paris : acteurs et militants de la modernité urbaine" in X. GUILLOT (ed.) *Habiter la modernité : actes du colloque « Vivre au 3e millénaire dans un immeuble emblématique de la modernité »*. Publications de l'Université de Saint-Étienne: Saint-Étienne, 2006, pp. 55-74, p. 58.

4 P. GALASSI. *Andreas Gursky*. The Museum of Modern Art; H.N. Abrams: New York (NY), 2001, p. 38; H. CAMPBELL, "The Façade Fills the Frame: The Uses and Meanings of the Elevational View" in *The Journal of Architecture*. 21/6 (2016), pp. 860-872, p. 869.

interesting, abstract geometrical pattern. But if we walk close to the print, what we see in these windows is carefully arranged with the help of digital manipulation: we often see the same pieces of furniture or the same curtain in different windows, for example⁵.

At the same time, the puzzling relationship between the photograph's colossal scale and its tiny details assaults the observer with a contemporary interpretation of the sublime. Abstraction arises at this point as a crucial feature: insignificant human presence, explicit or implicit, is reduced to a ceaseless and unsettling design. The sublime in the light of this picture poses epistemological and theological questions but in a postmodern key, inasmuch as globalisation has taken the place of *a god whose powers are beyond human understanding*⁶. This is clearly an example of how abstraction entails epistemological issues. Gursky's visual density produces no other effect than the obliteration of visibility itself. With this process, the photographer creates an obstacle for decoding meaning in a transparent, immediate or unambiguous manner.

This aesthetic and epistemic strategy was already present in the visual culture of the Middle Ages⁷. If I may use a modern denomination, abstraction, nonetheless, poses major challenges for an up-to-date signification of those medieval artefacts⁸. How did the inhabitants of the central Middle Ages — depending on their race, gender, and social status — see and understand those abstruse forms, displays of colours, and designs? How profound was their comprehension of the current theological trends that might have informed the creation of such images? How effective was abstraction for the purposes of “negating” presence within a logocentric religious milieu, as the Christian doctrine proves it to be? Ultimately, is it possible to reconstruct a foundational meaning or, at least, an aesthetical intention of sorts behind such pictures?⁹

5 B. NANAY, “The Macro and the Micro: Andreas Gursky's Aesthetics” in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 70/1 (2012), pp. 91-100, p. 96. Available in <https://doi.org/10.1111/j.1540-6245.2011.01501.x>.

6 A. OHLIN, “Andreas Gursky and the Contemporary Sublime” in *Art Journal*. 61/4 (2002), pp. 22-35, p. 24. Available in <https://doi.org/10.1080/00043249.2002.10792133>.

7 On this subject see E. GERTSMAN (ed.) *Abstraction in Medieval Art: Beyond the Ornament*. Amsterdam University Press: Amsterdam, 2021.

8 It is essential to be mindful of Hans Belting's seminal argument on the nature of the images created during the Middle Ages, that is to say, before “art” as a modern device with particular epistemic and cognitive implications; see H. BELTING. *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. Beck: München, 1991.

9 Highly pertinent questions regarding this matter are raised in Elina Gertsman's preface to her recently edited volume on medieval abstraction; see E. GERTSMAN. “Preface: Withdrawal and Presence” in E. GERTSMAN (ed.) *Abstraction in Medieval Art...*, pp. 17-29, pp. 20-21.

Certainly there are extremely complicated cognitive issues at the base of the problems addressed here, without mentioning the specific historiographic barriers in the case. Trying to take these difficulties into account, in this paper I will discuss medieval abstraction while examining diverse images in illuminated manuscripts and the potential influence of apophatic theology on them.

Visual Culture and the Intersubjective Apophatic Imagination

In order to describe the communication of ideological and iconographic constructs in the central Middle Ages, an organic and hierarchical approach seems deficient inasmuch as it simplifies the complexity of the issue analysed here. Instead, a rhizomatic model¹⁰ could be more adequate for pondering the multidimensional connections between the Latin West, the Greek East, and the Semitic milieu. As a matter of fact, transversal historical relations can be traced associating these civilisation's attitudes towards representation. "The long eighth century", that is to say, between ca. 680 and ca. 830 as Leslie Brubaker has affirmed, was exceptionally intense with regard to the legitimacy and function of religious images¹¹. In the Mediterranean, the phenomenon was framed by the agency of the Islamic caliphates and the Byzantine empire, whose spiritual and political concerns had them questioning the appropriateness of visually representing divinity.

After Mohammed's death in 632, Islamic power started to expand, extending by the mid-eighth century throughout the Arabian Peninsula, the Levant, Mesopotamia, the Indus valley, the Maghreb, and most of the Iberian Peninsula¹². During those convulsed years, the sacredness of pictures and the dangers of idolatry were among the issues discussed by Muslim intellectuals. Nevertheless, the response of the Islamic world to the conflict was far from being as homogeneous and sturdily enunciated as in Eastern Christendom, where the then contemporary iconoclastic controversy demanded compelling and robust theological

¹⁰ For the concept of "rhizome" see G. DELEUZE – F. GUATTARI. *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie*. Minuit: Paris, 1980.

¹¹ L. BRUBAKER, "Representation c. 800: Arab, Byzantine, Carolingian" in *Transactions of the Royal Historical Society*. 6/19 (2009), pp. 37-55. Available in <https://doi.org/10.1017/S008044010999003X>.

¹² L. BRUBAKER, "Representation..." pp. 37-38. See also D. SOURDEL. *L'Islam médiéval*. Presses universitaires de France: Paris, 1979; A. WINK. *Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World, I. Early Medieval India and the Expansion of Islam: 7th-11th Centuries*. Brill: Leiden; Boston (MA), 2002; P. SARRIS. *Empires of Faith: The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500-700*. Oxford University Press: Oxford; New York (NY), 2011; T. ZADEH. *Mapping Frontiers Across Medieval Islam: Geography, Translation, and the Abbāsī Empire*. I.B. Tauris: London; New York (NY), 2011.

arguments from iconoclasts and iconodules alike. Different specialists have described this relevant distinction¹³, explaining that “Islam (or Judaism, Hinduism, Buddhism, and other religious traditions) lacks such an articulate theology or philosophy of the visual image because it has never been forced to marshal its defense in a sustained manner”¹⁴.

On the other hand, the Byzantine disputes on icons that took place between ca. 724 and 843 were much more ambitious in theological and political terms¹⁵. It is worth mentioning that Jewish and Islamic viewpoints on representation, surely with different emphasis, played a role in this controversy. In the West, however, visuality remained more or less stable with the significant exception of the Carolingian response to the Second Council of Nicaea of 787 and their restitution of the veneration of images. Alcuinus [Alcuin of York] (ca. 735-804), who was one of the most prominent intellectuals in the Carolingian court and Charlemagne’s (ca. 747-814) closest adviser, wrote a brief document about the issue which no longer survives, while another leading scholar

13 E. C. DODD. “The Image of the Word: Notes of the Religious Iconography of Islam” in E. R. HOFFMAN (ed.) *Late Antique and Medieval Art of the Mediterranean World*. Blackwell: Malden (MA); Oxford, 2007, pp. 185-212, pp. 192ff; G. R. D. KING. “Islam, Iconoclasm, and the Declaration of Doctrine” in E. R. HOFFMAN (ed.) *Late Antique and Medieval Art...*, pp. 213-226, pp. 214ff; L. BRUBAKER, “Representation...” pp. 38ff; J. J. ELIAS. *Aisha’s Cushion: Religious Art, Perception, and Practice in Islam*. Harvard University Press: Cambridge (MA), 2012, p. 57ff; H. C. EVANS. “Byzantium and Islam: Age of Transition (7th-9th Century)” in H. C. EVANS – B. RATLIFF (ed.) *Byzantium and Islam: Age of Transition, 7th-9th Century*. The Metropolitan Museum of Art: New York (NY), 2012, pp. 4-10, pp. 9-10.

14 J. J. ELIAS. *Aisha’s Cushion...*, pp. 60-61.

15 The bibliography on the subject is immense. Among others see A. GRABAR. *L’iconoclasm byzantin: dossier archeologique*. Collège de France: Paris, 1957; P. J. ALEXANDER. *The Patriarch Nicephorus of Constantinople, Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*. Clarendon: Oxford, 1958; several essays in F. BĚSPFLUG – N. LOSSKY (ed.). *Nicée II, 787-1987: douze siècles d’images religieuses, actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1986*. Cerf: Paris, 1987; R. CORMACK. *Writing in Gold: Byzantine Society and its Icons*. Oxford University Press: Oxford, 1985; J. PELIKAN. *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*. Princeton University Press: Princeton (NJ), 1990; M. BARASCH. *Icon: Studies in the History of an Idea*. New York University Press: New York (NY); London, 1992; H. GAUER. *Texte zum byzantinischen Bilderstreit: der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten*. Lang: Frankfurt am Main, 1994; M. J. MONDZAIN. *Image, icône, économie: les sources byzantines de l’imaginaire contemporain*. Seuil: Paris, 1996; K. PARRY. *Depicting the Word: Byzantine Iconophile thought of the Eighth and Ninth Centuries*. Brill: Leiden; New York (NY), 1996; A. BESANÇON. *L’image interdite: une histoire intellectuelle de l’iconoclasm*. Gallimard: Paris, 2000; L. BRUBAKER – J. HALDON (ed.). *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680-850): The Sources, An Annotated Survey*. Ashgate: Aldershot, 2001; C. BARBER. *Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*. Princeton University Press: Princeton (NJ), 2002; H. G. THÜMMEL. *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert: das 7. Ökumenische Konzil von Nikaia 787*. L. BRUBAKER – J. HALDON. *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*. Cambridge University Press: Cambridge, 2011; E. FOGLIADINI. *L’immagine negata: il Concilio di Hieria e la formalizzazione ecclesiale dell’iconoclasm*. Jaca: Milano, 2013; L. BRUBAKER. *Inventing Byzantine Iconoclasm*. Bristol: London, 2012; E. FOGLIADINI. *L’invenzione dell’immagine sacra: la legittimazione ecclesiale dell’icona al secondo Concilio di Nicea*. Jaca: Milano, 2015; M. T. G. HUMPHREYS. *Law, Power, and Imperial Ideology in the Iconoclast Era: c. 680-850*. Oxford University Press: Oxford, 2015.

and collaborator of the king, Theodulfus Aurelianensis [Theodulf of Orléans] (ca. 755-821), was in charge of composing the official reaction to the Council. The colossal treatise known as the *Opus Caroli Regis contra synodum*, in the past inaccurately called the *Libri Carolini*, was the most concerted Frankish argument against the Nicene unconditional support to the cult of images¹⁶. Likewise, following Pope Hadrian's (†795) negative reaction to the Carolingian position, and after some timid attempts to improve the dialogue with Rome, the Franks held a council of their own in Frankfurt in 794. On that occasion, they insisted on the condemnation of the Byzantine synod and its alleged resolution on worshipping holy icons in the same way as the divine Trinity — a misinterpretation of the Greek *acta* which is perhaps attributable to a poor Latin translation.

Beyond these diverse thoughts on the permissibility of images, the long eighth century was without any doubt a critical moment regarding the use of these religious artefacts in different societal contexts. These conflicts were indeed the conditions which made possible a dense network of reciprocal influences on this topic between Eastern and Western civilisations, whether decisive or not. These exchanges, of course, were both theoretical and concrete. Not for nothing there was a historiographic trend which tied Islamic, Byzantine, Insular, and Carolingian visualities together under the common label of *primitive art*¹⁷. Nowadays it is obvious that these sort of ethnoessentialist and classicist interpretations are not serious, but they hint at the existence of a rhizome that links the images of these societies in a deeper nexus. For this very reason it becomes impracticable to understand medieval visual culture using a reductionist consequentialist or teleological approach. It should be noticed that what arose at that historic moment is another piece of evidence that globalisation was a semiotic transterritorial experience which was much older than the recent phenomenon we commonly take into account¹⁸.

16 For an excellent overview of this subject see T. F. X. NOBLE. *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia (PA), 2009, pp. 158-206.

17 This was the case of Henri Focillon, Władysław Tatarkiewicz, François Masai, and Ernst Kitzinger among many others. For a critical reading of this historiographic approach see M. SHAPIRO. *The Language of Forms: Lectures on Insular Manuscript Art*. The Pierpont Morgan Library: New York (NY), 2005, pp. 7-8, 55-56; R. S. NELSON. "Byzantine Art vs Western Medieval Art" in M. BALARD et al. (ed.) *Byzance et le monde extérieur : contacts, relations, échanges, actes de trois séances du XXe Congrès international des études byzantines, Paris, 19-25 août 2001*. Publications de la Sorbonne: Paris, 2005, pp. 255-270, p. 255; E. C. DODD. "The Image of the Word..."; L. NEES. "Ethnic and Primitive Paradigms in the Study of Early Medieval Art" in C. CHAZELLE – F. LIFSHITZ (ed.) *Paradigms and Methods in Early Medieval Studies*. Palgrave Macmillan: New York (NY); Basingstoke, 2007, pp. 41-60.

18 C. HOLMES – N. STANDEN, "Introduction: Towards a global middle ages". *Past & Present*. 238/ no suppl_13 (2018), pp. 1-44. Available in <https://doi.org/10.1093/pastj/gty030>.

Thus, as these visual cultures were developing concurrently, rhizomatic connections could explain reciprocal stimuli that grew in multiple directions and with different intensities. Abstract or quasi-abstract ornamentation is one of these rhizomatic *lines of flight*, a Deleuzoguattarian concept which I will use to indicate the possible convergences or divergences which were unfolding between these socio-political and cultural regions¹⁹. One of the many facets of this multifaceted scene is intimately linked to the apophatic approach to the divine which was transversally cultivated in the East and the West. By apophaticism I allude to the philosophical and religious current patently initiated in Classical Antiquity²⁰ — for instance, by Xenophanes of Colophon²¹, and continued to some extent a century later by Plato²² — and also present in such contemporaneous texts as the Hebraic Scriptures²³. I avoid using the notion *apophatic theology* since I am not necessarily considering systematic religious reflection. I am, rather, referring to negative strategies for addressing the Godhead within the broader frame of spiritual speculation. Nonetheless, to a great extent, in the central Middle Ages such strategies echoed the *Corpus Dionysiacum* that flourished by the fifth century CE. Although the influence of Pseudo Dionysius Areopagita's doctrine on global medieval culture was extensive²⁴, there is still much to be said about the field of image creation²⁵.

The *intersubjective apophatic imagination* is the rhizomatic network

19 Deleuze and Guattari describe the trajectory of “[...] lignes de fuite, des mouvements de déterritorialisation et de déstratification. [...] Les multiplicités se définissent par le dehors: par la ligne abstraite, ligne de fuite ou de déterritorialisation suivant laquelle elles changent de nature en se connectant avec d’autres. [...] La ligne de fuite marque à la fois la réalité d’un nombre de dimensions finies que la multiplicité remplit effectivement ; l’impossibilité de toute dimension supplémentaire, sans que la multiplicité se transforme suivant cette ligne ; la possibilité et la nécessité d’aplatir toutes ces multiplicités sur un même plan de consistance ou d’extériorité, quelles que soient leurs dimensions.”; G. DELEUZE – F. GUATTARI. *Mille plateaux...*, pp. 9-10, 15-16. See also S. O’SULLIVAN, *Art Encounters Deleuze and Guattari: Thought Beyond Representation*. Palgrave Macmillan: Basingstoke, 2006, pp. 28-29, 32.

20 See D. CARABINE. *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition, Plato to Eriugena*. Peeters: Louvain, 1995, pp. 13-102.

21 See P. C. FINNEY. *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*. Oxford University Press: New York (NY); Oxford, 1994, pp. 44, 57.

22 See P. C. FINNEY. *The Invisible God...*, pp. 43ff.; S. MORLET, “« Il est difficile de trouver celui qui est l’auteur et le père de cet univers... » : la réception de *Tim.* 28 c chez les Pères de l’Église” in *Études platoniciennes.* 5 (2008), pp. 91-100. Available in <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.844>.

23 See A. SCHELLENBERG, “Traces of Negative Theology in The Hebrew Bible” in *Revue de l’histoire des religions.* 237/2 (2020), pp. 239-257.

24 For a recent survey of the subject see G. KAPRIEV (ed.), *The Dionysian Traditions: 24th Annual Colloquium of the S.I.E.P.M., September 9-11, 2019, Varna, Bulgaria*. Brepols: Turnhout, 2021.

25 For a recent survey of the subject see F. DELL’ACQUA – E. S. MAINOLDI (ed.). *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900*. Palgrave Macmillan: Cham, 2020.

in which the intersection of the *via negativa* and visual culture nurtured, among others, abstract and quasi-abstract pictures both iconically and symbolically. I use *imagination* in the present discussion for accentuating the dynamic interaction between image, imagery, and imagination itself as a psychocognitive process. Giselle de Nie has identified this intellectual and physical engagement in medieval Christian civilisation as “spiritual understanding”, a critical issue that had at its core the the experience with sacred relics and images²⁶. De Nie has commented on it concerning Gregorius Turonensis’ [Gregory of Tours] (ca. 538/539-ca. 594) *Libri miraculorum*, in which the Frankish historian left an eloquent testimony on this matter:

De lancea uero, arundine, spongia, corona spinea et columna, ad quam uerberatus est Dominus et Redemptor Hierosolymis, dicendum. Ad hanc uero columnam multi fide pleni accedentes, corrigias textiles faciunt, eamque circumdant: quas rursum pro benedictione recipiunt, diversis infirmitatibus profuturas. Ferunt etiam ipsas coronae sentes quasi uirides apparere: quae tamen si uideantur aruisse foliis, quotidie tamen reuirescere uirtute diuina²⁷.

In Gregorius’ narrative, as de Nie noted, the thorns of Christ’s crown appear to be green but they might at the same time look marcescent, potentially reversable by divine intervention. In the end, the thorns’ state would have depended on the devotee’s faith. That being so, imagination helped to transform the perception of sensory objects, thus creating a supernatural image. In consequence, “spiritual understanding” required imagination to reveal through mental images the hidden (or invisible) truth of manifest (or visible) reality²⁸.

Depending on the theological speculation accepted as general background, we can schematically identify two different data processing operations which, in turn, mirror two different gnoseological traditions.

26 G. DE NIE. “Seeing and Believing in the Early Middle Ages: A Preliminary Investigation” in M. HEUSSER et al. (ed.) *The Pictured Word: Word & Image Interactions 2*. Rodopi: Amsterdam; Atlanta (GA), 1998, pp. 67-76, pp. 69-72.

27 *Libr. mirac.* I *Glor. mart.* 7 (PL 71, col. 712B): “With regard to the lance, the reed, the sponge, the crown of thorns, and the column on which the Lord and Redeemer was whipped at Jerusalem: many who are filled with faith approach this column and tie around it cords they have woven; they receive these cords back as a blessing that will help against various illnesses. They say that the thorns of the crown appear as if alive. But if its leaves seem to have withered, every day they become green again because of divine power.” (trans. in GREGORIUS TURONENSIS. *Glory of the Martyrs*. Trans. R. van Dam. Liverpool University Press: Liverpool, 2004, p. 8.).

28 G. DE NIE. “Seeing and Believing...” pp. 72-74.

On the one hand, *spiritual understanding as apophatic understanding* would stress the insurmountable incapacity of human mind to comprehend the Godhead²⁹. On the other hand, *cataphatic understanding* would argue the immediate and unerring knowledge that the human mind can have of the Godhead. The nature of images and visual exegesis would be subordinated to either of these two theological and epistemic inclinations that could have served as potential inspiration for them. In both cases the imaginations of both the artificer of the pictures and of their beholders were involved. Therefore, related to the *apophatic image and apophatic understanding*, *apophatic imagery* was constituted of the shared ensemble of images stimulated by negative theology. Because of this, the understanding of artificers and spectators was supposed to be imperfect and thus limited. The synergic result of this conjunction was what I call as the *intersubjective apophatic imagination*. This gnoseological activity would have been different from the one described by the *cataphatic understanding* of the divine and of images derived from it. For this theological trend, well represented in Augustinus Hipponensis' [Augustine of Hippo] (354-430) thought, the comprehension of images needed of *uisio intellectualis*. Augustinus affirms:

[...] si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum, quae spiritu uidentur, ita et ab ipsis rapiatur ut in illam quasi regionem intellectualium uel intellegibilium subuehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua ueritas cernitur, nullis opinionum falsarum nebulis offuscatur, ibi uirtutes animae non sunt operosae ac laboriosae [...] Propter illud quippe adipiscendum, ubi segura quies erit et ineffabilis uisio ueritatis, labor suscipitur et continendi a uoluptate et sustinendi aduersitates et subueniendi indigentibus et resistendi decipientibus. ibi uidetur claritas domini non per uisionem significantem siue corporalem, sicut uisa est in monte Sina, siue spiritalem, sicut uidit Esaias uel Iohannes in Apocalypsi, sed per speciem non per aenigmata, quantum eam capere humana mens potest, secundum adsummentis dei gratiam, ut os ad os loquatur deus ei quem dignum tali conloquio fecerit, non os corporis, sed mentis [...] ³⁰.

²⁹ See B. MCGINN. "It's Not Dark Yet, but It's Gettin' There" in H. APPLETON – L. NELSTROP (ed.) *Art and Mysticism: Interfaces in the Medieval and Modern Periods*. Routledge: London; New York (NY), 2018, pp. 199-220.

³⁰ *De Gen. ad litt.* XII.26, 54 (PL 34, col. 476): "[...] if a man has not only been carried out of the body senses to be among the likenesses of bodies seen by the spirit, but it also carried out of these latter to be conveyed, as it were, to the region of the intellectual or intelligible, where transparent truth

Unlike corporeal or spiritual vision, intellectual vision allows the elevated human mind access to an infallible knowledge and, hence, to a “direct vision” of God. According to Augustinian cataphatic theology, because mankind was created in God’s likeness, mortal intellect is able to participate of his infinity and to experience the light of the Creator without mediation³¹.

To summarise, during the central Middle Ages certain abstract and quasi-abstract images were affected by apophatic theology. The transmission of their iconographic and symbolic content underwent a rhizomatic transmission through *the intersubjective apophatic imagination*. In this regard, the understanding of those pictures was conditioned by the gnoseological specificities of the *via negativa*.

Abstraction and Ineffability

For the analysis of nonfigurative ‘ornament’ in medieval visual culture, it is convenient to use the notion of *ornamentality* (*ornementalité*) as Jean-Claude Bonne has conceived it³². This technical term underlines that the medieval ornament is not a mere repetition of motifs which integrate a local visual repertory and which could be communicated from one tradition to another. Beyond this simplistic account, ornamentality points out that decoration was reduced by contemporary viewers to an accidental and marginal feature within medieval images, unaware of its “diffuse and general [nature, capable of affecting] an entire composition even in its most figurative aspects”³³.

is seen without any bodily likeness, his vision is darkened by no cloud of false opinion, and there the virtues of the soul are not tedious or burdensome. [...] It is surely in pursuit of this end, where there will be secure peace and the unutterable vision of truth, that man undertakes the labor of restraining his desires, of bearing adversities, of relieving the poor, of opposing deceivers. There the brightness of the Lord is seen, not through a symbolic or corporeal vision, as it was seen on Mount Sinai, nor through a spiritual vision such as Isaiah saw and John in the Apocalypse, but through a direct vision and not through a dark image, as far as the human mind elevated by the grace of God can receive it. In such a vision God speaks face to face to him whom he has made worthy of this communion. And here we are speaking not of the face of the body but of that of the mind.” (trans. in. AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *The Literal Meaning of Genesis*. Trans. J. H. Taylor. Newman Press: New York [NY]; Mahwah [NJ], 1982, 2, pp. 188-189.)

31 See L. ZWOLLO, “St Augustine on the Soul’s Divine Experience: *Visio intellectualis* and *Imago dei* from Book XII of *De genesi ad litteram libri XII*” in *Studia Patristica*. 70 (2013), pp. 85-91. See also H. L. KESSLER. “Real Absence: Early Medieval Art and the Metamorphosis of Vision” in *Spiritual Seeing: Picturing God’s Invisibility in Medieval Art*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia (PA), 2000, pp. 104-148, pp. 118, 120-121.

32 J.-C. BONNE. “De l’ornement à l’ornementalité : la mosaïque absidiale de San Clemente de Rome” in *Le rôle de l’ornement dans la peinture murale du Moyen Âge : actes du colloque international tenu à Saint-Lizier du 1er au 4 juin 1995*. Centre d’études supérieures de civilisation médiévale: Poitiers, 1997, pp. 103-119.

33 J.-C. BONNE, “De l’ornement à l’ornementalité...” pp. 103-104.

Abstract and quasi-abstract ornamentality had a strong rapport with both surface and materiality during the Late Antiquity and the Middle Ages, and more specifically from the fifth to the twelfth century³⁴. The chronological frame is not actually definitive. Still, it seeks to establish a distancing of early and central medieval visual cultures from the naturalistic paradigm that was advocated by classical antiquity and that was roughly reinstalled in the West throughout the Late Romanesque and Early Gothic³⁵. Herbert L. Kessler has analysed the themes of surface and materiality in medieval images, remarking that the aesthetic outcome of these pictures “depends on substitution, not illusion”³⁶. Kessler observed that it was the beholder’s mind which was in charge of spanning the breach between the object itself and what was represented in it³⁷. Ornamentality certainly goes in the same direction, yet one step further, as figuration tends to be avoided in favour of stylised motifs seeking to transform the spectator’s experience of the visible to an imperfect glimpse of the invisible. Let us examine, for instance, the famous Parousia miniature (fol. 89R) from the ninth-century *Biblioteca Apostolica Vaticana* copy³⁸ of Kosmas Indikopleustes³⁹ [Κοσμάς ο Ἰνδικοπλεύστης] (†550 ca.) *Χριστιανική τοπογραφία (Topographia christiana)*⁴⁰.

34 It is important not to forget that the interdependence of these elements had its effect on the wider scene of medieval visual culture. Herbert L. Kessler has explained that from Late Antiquity until “at least the twelfth century,” there existed a “fundamental metamorphosis of seeing [...] The effect [was] to transmute the narrative and shift the mind to another level of consciousness.”; H. L. KESSLER, “Real Absence...”, p. 113. See also I. WEINRYB, “Living Matter: Materiality, Maker, and Ornament in the Middle Ages” in *Gesta*. 52/2 (2013), pp. 113-132.

35 See G. BOTO VARELA – M. SERRANO COLL – J. McNEILL (ed.). *Emerging Naturalism: Contexts and Narratives in European Sculpture, 1140-1220*. Brepols: Turnhout, 2020. For an accurate reassessment of abstraction in Gothic images, see A. KÜMLER. “Abstraction’s Gothic Grounds” in E. GERTSMAN (ed.) *Abstraction in Medieval Art...*, pp. 55-87.

36 H. L. KESSLER. *Seeing Medieval Art*. University of Toronto Press: Ontario; New York (NY); Plymouth, 2011, p. 19. See also H. L. KESSLER. “Real Absence...”, p. 120.

37 H. L. KESSLER. *Seeing Medieval Art*, p. 20.

38 Vatican, Biblioteca Apostolica, Vat.gr.699. Parchment, 123 folios, 337 × 342 mm.

39 From the nineteenth century onwards the authorship of this work has been questioned, and scholars have suggested Constantine of Antioch as a plausible author; see W. WOLSKA-CONUS, “Stephanos d’Athènes et Stephanos d’Alexandrie : essai d’identification et de biographie” in *Revue des études byzantines*. 47/1 (1989), pp. 5-89, pp. 28-31; H. L. KESSLER, “Gazing at the Future: The Parousia Miniature in Vatican Cod. gr. 699” in *Spiritual Seeing...*, pp. 88-103, p. 88; M. KOMINKO. *The World of Kosmas: Illustrated Byzantine Codices of the Christian Topography*. Cambridge University Press: Cambridge, 2013, pp. 11-12; H. L. KESSLER. “The Codex Barbarus Scaligeri, the Christian Topography, and the Question of Jewish Models of Early Christian Art” in K. KOGMAN-APPEL – M. MEYER (ed.) *Between Judaism and Christianity: Art Historical Essays in Honor of Elisheva (Elisabeth) Revel-Neher*. Brill: Leiden; Boston (MA), 2008, pp. 139-153, pp. 139-140; S. LADERMAN. “Cosmology, Art, and Liturgy” in K. KOGMAN-APPEL – M. MEYER (ed.) *Between Judaism and Christianity...*, pp. 121-139, pp. 134-135; S. LADERMAN. *Images of Cosmology in Jewish and Byzantine Art: God’s Blueprint of Creation*. Brill: Leiden; Boston (MA), 2013, p. 47.

40 For a critical edition of this treatise see W. WOLSKA-CONUS (ed.). *Cosmas Indicopleustès : Topographie chrétienne, introduction, texte, critique, illustration, traduction et notes*. 3 vols. Cerf: Paris,

The painting depicts the Second Coming, in which the enthroned Christ is seated at the top of a vertical structure, inscribed in a double-ringed blue mandorla. As Herbert L. Kessler has shown, what the onlooker is actually observing is the orthogonal side view of the Jewish tabernacle that the miniaturist, inspired by Kosmas' theology, has employed to represent the cosmos⁴¹. Beneath Christ, who is welcoming the blessed souls into the heavens, there are three rectangular niches distributed hierarchically: at the bottom, the awakening dead; above them, the righteous living men; and immediately below God's son, a court of angels⁴². Almost all the figures in the composition direct their gaze to the imposing, frontal portrait of God's son. In the upper partition, where the latter is situated, a golden field surrounds his mandorla. Lying on this precious background, crosswise strings of pearls form diamond-shaped compartments enclosing several fleur-de-lis motifs⁴³. What the artificer intended to represent with this ornamental pattern, with its literal and nonliteral materials, is the tabernacle curtain. Hence, the image pays attention to an exegetical tradition of Jewish ascendance that saw the veil as the firmament that separates eternal heaven from the earth of the mortals⁴⁴. As this transcendental reality cannot be properly known, and so not properly depicted, the semiotic effect of ornamentality works in the miniature under the indexical premise of substitution and not of illusion⁴⁵.

1968-1973.

41 H. L. KESSLER. "Gazing at the Future..." pp. 91ff. See also M. KOMINKO. *The World of Kosmas...*, p. 184; S. LADERMAN. *Images of Cosmology...*, pp. 47-50.

42 W. WOLSKA-CONUS, "La « Topographie Chrétienne » de Cosmas Indicopleustès : hypothèses sur quelques thèmes de son illustration" in *Revue des études byzantines*. 48/1 (1990), pp. 155-191, pp. 157-159. Available in <https://doi.org/10.3406/rebyz.1990.1823>; H. L. KESSLER. "Gazing at the Future..." pp. 91ff.

43 Kessler sustains has maintained that "[...] the miniaturist sought to convey heaven's pristine beauty by rendering the curtain in gold and pearls [...] according to the text, gold and pearls are lustrous materials that epitomize beauty and hence convey celestial glory; H. L. KESSLER. "Gazing at the Future..." pp. 99, 226 (n. 26). Kos. Indik. *Top. chr.* VII.76 (PG 88, col. 376D-377A): Εἰ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἀθανάτους καὶ ἀτρέπτους ἡμᾶς εἰργάσατο, οὐδὲν διεφέρομεν τῶν ἀλόγων τῶν φυσικῶς μὲν ἐχόντων τι χρήσιμον, ἀγνοούντων δὲ τί κέκτηνται, οἷον ἡ μέλιττα τὸ κηρίον σφῶδες ἐργαζομένη, καὶ ἡ ἀράχνη εὐτέχνως ἰσουργοῦσα, καὶ ὁ μύρμηξ θέρους ἐτοιμαζόμενος τὴν τροφήν, οὐκ ἐπιστήμη λογικῇ τινα ποιούσιν, ἢ ὡς ὁ χρυσὸς καὶ ὁ μαργαρίτης καλοὶ μὲν, ἀλλ' οὐκ αἰσθάνονται τοῦ οἰκείου κάλλους. ("For if He had made us from the beginning immortal and immutable, we would have differed nothing from the non-rational animals which have by nature something good and useful, though without their knowing what they possess — just as the bee which with wisdom constructs its honeycomb, and the spider which with great skill weaves its network, and the ant which in summer prepares its store of food, do not do these things with any rational knowledge, but are as unconscious of their art as gold and pearl are of the beauty which adorns them.") [trans. in KOSMAS INDIKOPLEUSTES. *The Christian Topography...*, p. 295.].

44 H. L. KESSLER. "Gazing at the Future..." pp. 98-99.

45 Notwithstanding that it would be inadequate to affirm that Kosmas was an apophatic thinker, there are some negative implications in his arguments. Effectively, according to the author, there exists a limitation to the natural cognition of the divine while humans are in their transitory and imperfect life; e.g., Kos. Indik. *Top. chr.* V.228 (PG 88, col. 305C-D): Οὐ γὰρ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ

More radical strategies can be found in much earlier examples than this Byzantine manuscript: to be specific, in the in the widespread abstract ornamentality in the Insular tradition and particularly in the renowned Lindisfarne Gospels⁴⁶. The iconographic and symbolic links between Byzantine and Insular cultures shed light on mutual aesthetic concerns that endorse a shared transregional creative ground. In many ways, this assertion is consistent with Wilhelm Koehler's pioneering hypothesis that Anglo-Saxon illumination developed as the result of the forceful and eclectic interaction of agents and influences, including both figurative and nonfigurative representation⁴⁷. Across the expanse of this rhizomatic matrix, *intersubjective apophatic imagination* was a determining factor.

Produced about a century before the Vatican *Topographia christiana*, the Lindisfarne Gospels exhibit an outstanding commitment to mathematical abstraction. Even when its visual content is not constrained to nonfigurative images, abstract depictions based on numbers are surely one of the manuscript's most prominent features⁴⁸. The codex's sophisticated decorative programme includes five carpet pages (fols. 2V, 26V, 94V, 138V, 210V) with crosses inserted in the compositions, next to incipit pages with corresponding ornamented initials and text⁴⁹. The

τῆι προσκαίρωι ἐστὶν ἡ ἡμετέρα ἐλπίς, ἀλλ' ἐν τῆι μελλούσῃ ἀτελευτήτῳι, ἐν ἧι υἰοθεσία καὶ ἀπολύτρωσις καὶ ἀτρεπτότης καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀγιασμὸς καὶ μακαριότης ὑπάρχει καὶ τελεία γνῶσις καὶ πᾶν ὀτιοῦν καλὸν ἡμῖν ἀπόκειται λαμβάνειν παρὰ τοῦ Θεοῦ, πεπειραμένοι ἀπ' ἐντεῦθεν καλῶν καὶ κακῶν, ἵν' εἰδείημεν τῶν παρεχομένων ἡμῖν ἀγαθῶν τὴν δύναμιν, καθὼς ἐνδέχεται, τρόπον τινὰ υἱοὶ Θεοῦ γενόμενοι καὶ δοξαζόμενοι δόξῃ καὶ χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳι. ("For it is not in this transitory life that our hope lies, but in that future life which hath no end, wherein is our adoption as sons, and redemption and immutability, and righteousness, and sanctification, and blessedness, and perfect knowledge and glory, and whatever other blessings are laid up for us to be received from God, after we have had here experience of things both good and bad, in order that as far as possible we may know the full strength of the good things reserved for us, who in a certain sense become the sons of God, and are exalted to glory and joy unspeakable." [trans. in KOSMAS INDIKOPLEUSTES. *The Christian Topography*..., p. 231].)

46 London, British Library, Cotton MS Nero D IV. Parchment, 259 folios, 365 × 275 mm.

47 See W. KOEHLER. *Buchmalerei des frühen Mittelalters: Fragmente und Entwürfe aus dem Nachlaß*. E. KITZINGER – F. MÜTHERICH (ed.). Prestel: München, 1972.

48 For analysis on this matter among others see J. GUILMAIN, "The Composition of the First Cross Page of the Lindisfarne Gospels: 'Square Schematism' and the Hiberno-Saxon Aesthetic" in *The Art Bulletin*. 67/4 (1985), pp. 535-547. Available in <https://doi.org/10.1080/00043079.1985.10788291>; J. GUILMAIN, "The Geometry of the Cross-Carpet Pages in the Lindisfarne Gospels" in *Speculum*. 62/1 (1987), pp. 21-52; M. P. BROWN. *The Lindisfarne Gospels: Society, Spirituality and the Scribe*. University of Toronto Press: Toronto, Buffalo (NY), 2003; C. VALLÉ. *Woven Words in the Lindisfarne Gospels*. PhD dissertation. Johns Hopkins University, Baltimore (MA), 2015; B. C. TILGHMAN, "The Shape of the Word: Extralinguistic Meaning in Insular Display Lettering" in *Word & Image*. 27/3 (2011), pp. 292-308. Available in <https://doi.org/10.1080/02666286.2011.541129>; B. C. TILGHMAN, "Ornament and Incarnation in Insular Art" in *Gesta*. 55/2 (2016), pp. 157-177; B. C. TILGHMAN, "Pattern, Process, and the Creation of Meaning in the Lindisfarne Gospels" in *West* 86th. 24/1 (2017), pp. 3-28.

49 The book also includes the portraits of the four Evangelists in fols. 5^v (Matthew), 93^v (Mark),

first of these carpet pages is dedicated to opening the prefatory material (Jerome's epistle to Pope Damasus I and *Plures fuisse*, and Eusebius' epistle to Carpianus), while the others are connected to each of the Gospels⁵⁰.

Michelle P. Brown has underscored the British Isles' multi-ethnic environment in which the book was executed — “blending influences from Celtic, Pictish, Germanic, Anglo-Saxon and Mediterranean art (including Roman, Italo-Byzantine, Byzantine, Syriac, Armenian and Coptic traditions)”⁵¹ — cultural referents that were an inspiration for the Lindisfarne Gospels' decoration. In the particular case of cross-carpet pages, with their highly elaborate abstract designs, their iconographic and ideological motifs might have been incubated in Coptic Egypt or in the Christian Orient⁵². These images are the quintessential visual device for guiding the reader/viewer into a “mystical experience.”⁵³ The details of the complex mathematical operations behind their designs are not pertinent here. What is significant is to reflect on their visual effects and the possible theological stimuli that inspired the abstract nature of such pictures. For these purposes, the figure of Bede (672/673-735) must be seriously considered.

Specialists have argued that the Northumbrian monk and historian requested a sixth-century Calabrian copy of the *Vulgate* version of the Gospels by Saint Jerome to be sent to Lindisfarne⁵⁴. This codex would have served as an exemplar for the creation of the Lindisfarne Gospels, the most important book at the Cuthbertine shrine on Holy Island⁵⁵. From Aldred's tenth-century (*ca.* 950-970) colophon in Old English, scholars

137^v (Luke), and 209^v (John), and a Chi-rho page in fol. 29^r. Major initials can be found throughout the entire codex.

50 For comments on the manuscript's textual contents, see M. P. BROWN. *The Lindisfarne Gospels...*, pp. 172-199.

51 M. P. BROWN. *The Lindisfarne Gospels...*, p. 272; M. P. BROWN. “Reading the Lindisfarne Gospels: Text, Image, Context” in R. GAMESON (ed.) *The Lindisfarne Gospels: New Perspectives*. Leiden; Boston (MA): Brill, 2017, pp. 84-95, p. 91.

52 J. GUILMAIN, “The Composition of the First Cross Page...” p. 544 (note 20); J. GUILMAIN, “The Geometry of the Cross-Carpet Pages...” p. 48 (note 44); M. P. BROWN. “Bede's Life in Context” in S. DeGREGORIO (ed.) *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge; New York (NY): Cambridge University Press, 2010, pp. 3-24, p. 21; M. P. BROWN, *The Lindisfarne Gospels...*, p. 325; C. VALLE. *Woven Words...*, p. 81.

53 J. GUILMAIN, “The Composition of the First Cross Page...” pp. 546-547.

54 The manuscript contains liturgical feasts expressly associated with the Neapolitan hagiological cult; see: P. H. BLAIR. *The World of Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 231; M. P. BROWN. *The Lindisfarne Gospels...*, pp. 164-166; C. VALLE. *Woven Words...*, p. 80; M. P. BROWN. “Reading the Lindisfarne Gospels...” pp. 92-93.

55 M. P. BROWN. “Bede's Life in Context” p. 19. Nees has questioned the reliability of the traditional origin attributed to the Gospels; see L. NEES, “Reading Aldred's Colophon for the Lindisfarne Gospels” in *Speculum*. 78/2 (2003), pp. 333-377.

have defended the hypothesis that Bishop Eadfrith of Lindisfarne (†721) was both the intellectual artificer and the physical maker of the manuscript⁵⁶. If this premise is accepted, the decorative programme of the Lindisfarne Gospels was the consequence of the intellectual exchange between Bede and Eadfrith⁵⁷. The author of the *Historia ecclesiastica* would have had, in this case, a more decisive authority than just an indirect influence on the codex. Hence, the comprehension of the carpet pages may be enriched if Bede's apophatic spiritual observations are kept in mind⁵⁸. The abstract character of the manuscript's five ornamented folios challenges the beholder's visual and theoretical discernment. The compositions, which cover the surfaces almost entirely with forms of diverse nature, are rooted in a troubled equilibrium between order and confusion. Valle has discussed this feature, pondering on the rhetorical figures of ambiguity and obscurity as used in early medieval exegesis for describing "words contained in Scripture when the truth of their content [was] difficult to access"⁵⁹. Precisely, ambiguity and obscurity characterise the aporetic relationship of the representational with the nonrepresentational in the Lindisfarne Gospels' carpet pages.

In an important exegetical work from ca. 716⁶⁰, *In Cantica canticorum*, Bede affirms through the voice of Christ impersonated:

Ac si aperte dicatur, Oculos quidem tibi columbinos
dedi, quibus Scripturarum arcana cognosceres, quibus

56 R. GAMESON. "Why Did Eadfrith Write the Lindisfarne Gospels?" in R. GAMESON – H. LEYSER (ed.) *Belief and Culture in the Middle Ages Studies Presented to Henry Mayr-Harting*. Oxford University Press: Oxford, 2002, pp. 45-58, pp. 45ff; M. P. BROWN. *The Lindisfarne Gospels...*, pp. 58ff; C. VALLE. *Woven Words...*, pp. xxv-xxvi; M. P. BROWN. "A Good Woman's Son": Aspects of Aldred's Agenda in Glossing the Lindisfarne Gospels" in J. FERNÁNDEZ CUESTA – S. M. PONS-SANZ (ed.) *The Old English Gloss to the Lindisfarne Gospels: Language, Author and Context*. Gruyter: Berlin; Boston (MA), 2016; pp. 13-36, p. 14; M. P. BROWN. "Reading the Lindisfarne Gospels: Text, Image, Context" in R. GAMESON (ed.) *The Lindisfarne Gospels: New Perspectives*. Brill: Leiden; Boston (MA), 2017, pp. 84-95, p. 84.

57 M. P. BROWN, "Bede's Life in Context" p. 21. It should be remembered that Eadfrith commissioned Bede to compose a life of St Cuthbert, a prose text that was written between ca. 720 and 722; see C. STANCLIFFE, "Disputed Episcopacy: Bede, Acca, and the Relationship between Stephen's *Life of St Wilfrid* and the early prose Lives of St Cuthbert" in *Anglo-Saxon England*. 41 (2012), pp. 7-39, p. 24. Available in <https://doi.org/10.1017/S0263675112000099>; R. GAMESON. "Northumbrian Books in the Seventh and Eighth Centuries" in R. GAMESON (ed.) *The Lindisfarne...*, pp. 43-83, p. 50.

58 On Bede's relationship with the apophatic, see S. DeGREGORIO, "The Venerable Bede on Prayer and Contemplation" in *Traditio*. 54 (1999), pp. 1-39. Available in <https://doi.org/10.1017/S0362152900012186>; E. AHERN. *Bede and the Cosmos: Theology and Nature in the Eighth Century*. Routledge: London; New York (NY), 2020, pp. 151-174.

59 C. VALLE. *Woven Words...*, p. 104.

60 S. DeGREGORIO. "Bede and the Old Testament" in S. DeGREGORIO (ed.) *The Cambridge Companion to Bede*. Cambridge University Press: Cambridge, 2010, pp. 127-141, p. 131.

uirtutes a uitiis secerneres, quibus semitas iustitiae, per quas adhuc uenires, dignosceres. Sed cave, ne ipsos ad me oculos etiam ad me uidendum intendere quaeras. *Non enim uidebit homo faciem meam, et uiuet.* Erit enim tempus, cum uinculis absoluta carnis ad me peruenies, et tunc implebitur quod promisi, *quia qui diligit me, diligitur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* At nunc dum in corpore constituta peregrinaris a perennibus bonis, averte oculos tuae mentis a contemplatione diuinæ maiestatis et essentiae, quia *ipsi me auolare fecerunt*, id est, ipsi tui sensus spirituales, quibus me perfecte cognoscere desiderasti, quamuis multum se extollant, non in hac uita me ad perfectum comprehendere sufficiunt, sed ad hoc solummodo peruenire queunt, ut animadvertant diuinæ gloriam naturæ, tantæ esse sublimitatis, quæ nequaquam uideri possit, nisi ab his tantum qui a uita uisibili funditus ablati, atque ad inuisibilem fuerint introducti⁶¹.

This passage is persuasive about Bede's affinity with negative theology. As he thought, human "spiritual senses" are inadequate to grasp God's glorious nature even if elevated to the uppermost heights of corporeal existence. Because mortal understanding is relentlessly tied to visible and imperfect reality, divine invisibility occurs beyond ordinary comprehension. In this light, the Lindisfarne Gospel's carpet pages, while imitating textiles and other materials — precious stones⁶², enamel, glass, and metal — seek to make it evident that the most treasured things are "insufficient" to provide the reader/viewer with the slightest glimpse of "divine majesty and essence." The intricate geometric abstract

⁶¹ *In Cant.* 4 (*PL* 91, V, col. 1177-B-C): "I gave you the eyes of doves by which you might come to know the hidden things of the Scriptures, by which you might separate virtues from vices, by which you might discern the paths of justice through which you might come to me. But take heed lest you try to direct your bodily eyes even to gazing at Me, for "no man shall see" My face "and live." For a time will come when, set free from the chains of the flesh, you will come to me and then what I have promised will be fulfilled, for "he who loves me will be loved by my Father, and I too will love him and show myself to him." But now, so long as you are sojourning away from everlasting goods owing to the fact that you are bound up in a body, turn the eyes of your mind away from the contemplation of My divine majesty and essence, since those very things cause Me to vanish — that is, your spiritual senses by which you have desired to know me perfectly. Although they raise themselves up greatly, they are insufficient to comprehend Me perfectly in this life, but can only come to this point: that they acknowledge that the glory of the divine nature is of such sublimity, that it can in no way be seen except by those who have been so utterly removed from the visible life and have been brought to the invisible." (trans. in S. DeGREGORIO. "The Venerable Bede...", p. 31).

⁶² Brown has explained that "[...] the Lindisfarne Gospels' cross-carpet pages are the embodiment of the *crux gemmata* (the jewelled cross), the symbolic representation of the Godhead by means of abstract, symbolic substitution which had been favoured in the Early Christian tradition."; M. P. BROWN. *The Lindisfarne Gospels...*, p. 324.

ornamentality in these folios reinforces this unrepresentable character of God since the tangible cannot communicate what exceeds human cognition⁶³. Also, in order to support the influence of the *via negativa* in the Lindisfarne Gospels through Bede, it cannot be ignored that the latter is still the earliest Insular author ever overtly to have cited a treatise by Pseudo Dionysius⁶⁴.

Anglo-Saxon culture and the Frankish milieu shared bidirectional influences for many reasons: among others, due to missionaries from the British Isles who exported theological concerns and visual models to the continent. That was the case of the Deiran monk Willibrord (658?-739), once based at the Irish monastery of Rath Melsigi, and sent in 690 by the Northumbrian abbot Ecgberht of Ripon (†729) to spread the Christian beliefs to the Frisians. In 698, Irmina (†704/710 ca.), Abbess of Ören and Pippin II's (†714) mother-in-law, donated the lands where Willibrord founded the monastery of Echternach, in present-day Luxemburg. Echternach had a decisive role in the transmission of Insular scholarly and also visual culture in the Merovingian kingdom. Willibrord, having the blessing of Pope Sergius (†701) who named him archbishop of the Frisians at the request of Pippin II in 695, constructed a great monastery in Echternach between 704 and 706. In these new facilities a scriptorium was active, the work of which is known today because of the four manuscripts, "all written and decorated in the Insular style by scribes whose names appear on Echternach charters from the first two decades of the eighth century"⁶⁵. This sort of interaction helps partially to explain the presence of Anglo-Saxon ornamentality in later Carolingian and Ottonian manuscripts.

63 Bede *Hist. eccl.* III.22 (PL 95, col. 152A): "Deum potius intellegendum maiestate incomprehensibilem, humanis oculis inuisibilem, omnipotentem, aeternum, qui caelum et terram et humanum genus creasset, regeret et iudicaturus esset orbem in aequitate; cuius sedes aeterna non in uili et caduco metallo sed in caelis esset credenda [...]" ("God must rather be looked upon as incomprehensible in His majesty, invisible to human eyes, omnipotent, eternal, Creator of heaven and earth and mankind, who rules over the world and will judge it in righteousness. We must believe that His eternal abode is in heaven, not in base and perishable metal." [trans. in BEDE. *The Ecclesiastical History of the English People; The Greater Chronicle; Bede's Letter to Egbert*. Trans. B. Colgrave. Oxford University Press: Oxford, 1999, p. 145.]).

64 See In Marc. II (PL 92 col. 197B). Also see T. FLIGHT, "Through a Glass, Darkly': Evidence for Knowledge of Pseudo-Dionysius in Anglo-Saxon England" in *Journal of Medieval Religious Cultures*. 43/1 (2017), pp. 12ff. Available in <https://doi.org/10.5325/jmedirelicult.43.1.0001>. Is interesting to consider that Kosmas' *Topographia christiana* was also known in the Anglo-Saxon world; see C. O'BRIEN. *Bede's Temple: An Image and its Interpretation*. Oxford University Press: Oxford, 2015, pp. 74ff.

65 M. A. CLAUSSE. *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eight Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 33-34; N. NETZER. *Cultural Interplay in the Eighth Century: The Trier Gospels and the Makings of a Scriptorium at Echternach*. Cambridge University Press: Cambridge, 2008, pp. 4-5. See also R. NEU. *Willibrord und die Christianisierung Europas im Frühmittelalter*. Kohlhammer: Stuttgart, 2021.

In the context of the Carolingian dynasty, Pseudo Dionysius' theology was surely critical. Indeed, the patronage of Dionysian culture stimulated by Louis the Pious (778-840) was perpetuated by Charles the Bald (823-877)⁶⁶, which had an enormous impact on subsequent Carolingian and Ottonian bibliophilic practices. This is confirmed by two important manuscripts which are closely connected, the *Codex Aureus* of Saint-Emmeram⁶⁷ and the Sacramentary of Henry II⁶⁸. In both of them, Ioannes Scotus Eriugena's (810-ca. 877) theology had direct or indirect impact. Eriugena's prominence in Charles' court is another symptom of the incessant scholarly dialogue between the Anglo-Saxon and Frankish kingdoms. An essential aspect of Eriugena's familiarity with the *via negativa* is that his understanding of the subject was not limited to the *Corpus Dionysiacum*. Together with the translation of Pseudo Dionysius' work, he also delivered complete Latin versions of Gregorius Nyssenus' [Gregory of Nyssa] (ca. 335-ca. 394) *De hominis opificio* (under the title *De imagine*) and Maximus Confessor's (ca. 580-662) *Quaestiones ad Thalassium*⁶⁹, two significant Eastern authorities on apophatic thinking. His exceptional skills granted him a significant reputation at Charles' court, which may have justified his contribution to the creation of the *Codex Aureus*. In their seminal study on the manuscript *tituli*, Paul Edward Dutton and Edouard Jauneau have demonstrated that Eriugena's thought shaped its cover and the internal iconographic programme⁷⁰. This hypothesis has been supported by Yves Christe, who expanded it to Carolingian visual and material cultures in general at the time of Charles⁷¹.

66 K. RUH. *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: München, 1987, pp. 55ff. See also among many others F. A. STAUDENMAIER. *Johannes Scotus Eriugena und die Wissenschaft seiner Zeit, mit allgemeinen Entwicklungen der hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion und Grundzügen zur einer Geschichte der speculativen Theologie*. Frankfurt am Main: Andreäi, 1834; G. THÉRY, "Scot Erigène [sic]: traducteur de Denys" in *Bulletin du Cange : Archivium Latinatis Medii Aevi*. 6 (1931), pp. 185-278; G. THÉRY, "Scot Erigène [sic]: traducteur de Denys" in *New Scholasticism*. 7/2 (1933), pp. 91-108. Available in <https://doi.org/10.5840/newscholas19337218>; E. JEAUNEAU, "Jean Scot Érigène et le grec" in *Bulletin du Cange : Archivium Latinatis Medii Aevi*. 41 (1979), pp. 5-50; E. JEAUNEAU, "Jean Scot Érigène: grandeur et misère du métier de traducteur" in *Documents, études et répertoires de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*. 42 (1989), pp. 99-108; D. CARABINE. *John Scottus Eriugena*. Oxford University Press: New York (NY); Oxford, 2000; V. LIMBERGER. *Eriugenas Hypertheologie*. Gruyter: Berlin; Boston (MA), 2015.

67 Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14000. Parchment, 126 folios, 420 × 330 mm.

68 Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4456. Parchment, 358 folios, 300 × 240 mm.

69 D. CARABINE. *John Scottus Eriugena...*, p. 16.

70 P. E. DUTTON – E. JEAUNEAU, "The Verses of the Codex Aureus of Saint-Emmeram" in *Studi medievali*. Ser. 3, 24/1 (1983), pp. 75-120. Ser. 3, 24/1 (1983), pp. 75-120.

71 See Y. CHRISTI. "Quelques portails romans et l'idée de théophanie selon Jean Scot Érigène" in J. O'MEARA – L. BIELER (ed.) *The Mind of Eriugena: Papers of a Colloquium, Dublin, 14-18 July 1970*. Irish University Press for Royal Irish Academy: Dublin, 1973, pp. 182-189; Y. CHRISTI. "Influences et retentissement de l'œuvre de Jean Scot sur l'art médiéval : bilan et perspectives"

Riccardo Pizzinato, for his part, has proposed interpreting the manuscript's visual content as reflecting the Eriugenian notion of *theophania*, which is represented, for example, through the Scriptures in the four lavishly decorated incipit pages to the Gospels (fols. 16V, 46V, 65V, 97V)⁷². In these folios the interplay between abstract ornamentality and figuration is astonishing. Certainly, their dazzling aesthetic effect eclipses description and is unachievable to be properly captured through photographic reproduction: while in the latter the illuminations appear completely motionless, in the original manuscript vibrant colours and the almost impenetrable designs tend to cloud the vision of the reader/viewer or even blind them. Similarly, because of their overwhelming use of representational and nonrepresentational motifs in which script seems to fade away, the initial folios connected to each Gospel (fols. 17R, 47R, 66R, 98R) are so impressive that an accurate characterisation might not be possible.

The *In principio* page of John's Gospel (fol. 98R), for instance, exhibits a perplexing arrangement of letters. The illuminator situates the full text *In principio erat Verbu(m)* in a rectangular, vertical register placed at the centre. The prominent 'I' is crowned by a complex chapter of sorts formed by interlacing threads ending in elegant acanthus leaves. The wide 'N' crosses the 'I' at its waist. White interlacing knot patterns in the letter's inner bodies are edged with golden perimetric lines bordered with red. This delimitating procedure is extensively used in other motifs. "P", "R", "I", and "N" are camouflaged under the wide 'N' in the middle of a nearly indiscernible pattern. Without surpassing the wide 'N' breadth, three lines with the remaining letters show interlaces that fold in all kinds of ways. Rinceaux at left and right, and acanthus leaves at the lateral sides of the three lines with text, end up inundating the register until reaching its interior margins. Two frames enclose the register. The inner one is formed by frontal and side viewed acanthus leaves, eight roundels distributed quasi-equidistantly, and intermediate bands with red, white, and purple dots with golden veins simulating marble. The outer one is a golden field populated by depictions of green (emeralds?) and purple (amethyst?) precious stones, regularly organised⁷³.

in W. BEIERWALTES (ed.) *Eriugena redivivus: zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Vorträge des V. internationalen Eriugena-Colloquiums. Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.–30. August 1985*. Winter: Heidelberg, 1987, pp. 142-161.

72 R. PIZZINATO. *Exitus et Reditus: The Codex Aureus of Saint Emmeram as Pictorial Exegesis*. PhD dissertation. Johns Hopkins University, Baltimore (MA), 2012, pp. 47, 92ff.

73 It seems logical that the stones depicted in this folio are inspired by the Apocalyptic description of the heavenly Jerusalem also attributed to John: "[...] fundamenta muri civitatis omni lapide pretioso ornata fundamentum primum jaspis secundus sapphyrus tertius carcedonius quartus zmaragdus quintus sardonix sextus sardinus septimus chrysolitus octavus berillus nonus

Pizzinato's observations about these images as *theophanies* seem plausible, but if so then the *In principio* page is extremely effective from an apophatic perspective, that is to say, it ambiguously reveals and hides its content as a glimpse of the divine that defies the onlooker's sight and understanding. The bewilderment produced by saturation is an aesthetic strategy consciously employed by the codex' artificer in order to obstruct immediate signification. Precisely, as Eriugena expressed in a widely cited passage of the *Periphyseon*, God's appearance, ultimately, is by his very nature "unknowable and unutterable":

Inuenit autem per theophanias, per naturae uero diuinae per seipsam contemplationem non inuenit. Theophanias autem dico uisibilem et inuisibilem species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deus esse, et inuenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur; superat namque omnem intellectum lux inaccessibilis⁷⁴.

In a similar tone, Eriugena stated before, on the contemplation of Divine Goodness:

Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessibilem que claritatem omnibus intellectibus siue humanis, siue angelicis incognitam — superessentialis est enim et supernaturalis — eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia; dum uero per condescensionem quandam ineffabilem in ea, quae sunt, mentis obtutibus inspicitur, ipsa sola in omnibus inuenitur esse, et est, et erat, et erit⁷⁵.

topazius decimus chrysoprassus undecimus hyacinthus duodecimus amethystus [...]"; Ap 21, 19-20.

⁷⁴ *Periph.* V.26.21-22 (PL 122, col. 680D-681A): "It finds It through theophanies, but through the contemplation of the Divine Nature Itself it does not find it. Now by Theophanies I mean the species of all things visible and invisible, by the beauty and order of which it is made known that God exists, and it is found not *what* God is, but only *that* God is: for God's very nature is unknowable and unutterable, since the Inaccessible Light transcends every intellect." (trans. in IOANNES SCOTUS ERIUGENA. *Periphyseon: The Division of Nature*. Trans. I.P. Sheldon-Williams – J. J. O'Meara. Montréal: Bellarmin; Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1987, p. 593.).

⁷⁵ *Periph.* III.19.2-3 (PL 122, col. 919C-D): "I should believe that by that name is signified the ineffable and incomprehensible and inaccessible brilliance of Divine Goodness which is unknown to all intellects whether human or angelic — for it is superessential and supernatural —, which while it is contemplated in itself neither is nor was nor shall be, for it is understood to be in none of the things that exist because it surpasses all things, but when, by a certain ineffable descent into the

In the context of Eriugena's negative speculations, not even through theophany does God manifest what he is. As the apophatic tradition has established since Late Antiquity, God might be intelligible according to the cognitive aptitudes of the knower, but infinite and impenetrable divine essence cannot be scrutinised⁷⁶.

The incipit page to the Martyrology (fol. 4v) of the Sacramentary of Henry II, the first decorated page in this manuscript, closely resembles the *In principio* page of the *Codex Aureus* of Saint-Emmeram⁷⁷. The correspondence between these two books is consistent with the role that the *Codex Aureus* played in the creation of the sacramentary. There is no accurate information about how the former arrived in Saint-Emmeram, but for Abbot Ramwold of Saint Maximin (†1000/1001) it was a valuable possession and, being treasured there, served as exemplar for Henry's precious manuscript⁷⁸. Therefore, following this model, after the miniatures of Henry crowned by Christ (fol. 11R) and enthroned (fol. 11V), and the portrait of Gregorius Magnus (fol. 12R), fols. 12V and 13R function as a diptych united by the formula *IN-cipit LI-ber sacramento(rum)*, preceding four decorated pages (fols. 13V, 14R, 14V, 16R)⁷⁹. Copiously ornamented, each of these folios seems to confront the *fear of emptiness*. Apropos the *intersubjective apophatic imagination*, it is difficult not to think of the effect of Islamic visual culture in the Christian world at that time. Thus, for example, textiles, Byzantine or Islamic⁸⁰, were luxurious

things that are, it its beheld by the mind's eye, it alone is found to be in all things, and it is and was and shall be." (trans. in IOANNES SCOTUS ERIUGENA. *Periphyseon*..., pp. 307-308.)

76 H. A.-M. MOONEY. *Theophany: The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena*. Mohr Siebeck: Tübingen, 2009 pp. 203-204. Hilary Anne-Marie Mooney has commented on the two Eriugenian passages quoted above in her monograph. See also É. FALQUE, "Jean Scot Érigène : la théophanie comme mode de la phénoménalité" in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 86/3 (2002), pp. 387-421. Available in <https://doi.org/10.3917/rspt.863.0387>.

77 M. PIPPAL. "Die malerische Ausstattung des Sakramentars" in R. GRIEBEL et al. *Sakramentar Heinrichs II.: Handschrift Clm 4456 der Bayerischen Staatsbibliothek, München, Kommentarband*. Faksimile: Gütersloh; München, 2010, pp. 51-124 p. 66.

78 G. SWARZENSKI. *Die Regensburger Buchmalerei des X. und XI. Jahrhunderts: Studien zur Geschichte der deutschen Malerei des frühen Mittelalters*. Hiersemann: Leipzig, 1901, pp. 63-87, pp. 67-78 E. KLEMM. *Katalog der illuminierten Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München, II: Die ottonischen und frühromanischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek*, Reichert: Wiesbaden, 2004, Kat.Nr. 9, pp. 30-34, p. 33; B. GULLATH. "Kodikologie und Geschichte des Sakramentars Heinrichs II." in R. GRIEBEL et al. *Sakramentar Heinrichs II.*, pp. 9-28 p. 16; M. PIPPAL. "Die malerische Ausstattung des Sakramentars" pp. 53-56.

79 Fol. 13^v, *Per omnia saecula ... Dignum et iustum est*; fol. 14^r, "*V(ere) D(ignum) ... per Christum dominum nostrum*"; fol. 14^v, *per quem maiestatem ... qui venit in nomine domine osanna in excelsis*; fol. 16^r, *Te igitur clementissime pater*.

80 Textile production in the context of these societies was so closely related that in many cases it is not possible to establish a specific origin; E. R. HOFFMAN, "Pathways of Portability: Islamic and Christian Interchange from the Tenth to the Twelfth Century" in *Art History*. 24/1 (2001), pp. 17-50, p.18. Available in <https://doi.org/10.1111/1467-8365.00248>; T. K. THOMAS, "Silks" in H. C.

goods immensely desired by the nobility and clerics, which became “an integral part of gift exchanges between secular and ecclesiastical leaders”⁸¹. Fulfilling that sort of consumption, ornamentality was associated to a dominant formal conception in cloth which, of course, did not exclude latent or evident spiritual signification. Not in vain did Islamic aniconism have a potential apophatic accent which could be detected in Muhammad’s own statements. In this regard, G. R. D. King has adduced that “[t]he matter of representations of God had already been settled in Islam in the lifetime of the Prophet: the inconceivable was beyond encompassing by any artistic repertoire [...]”⁸².

Reflecting all these influences, the ornamented pages in the Sacramentary of Henry II symbolically acted as a threshold for the officiant penetrating into the mysterious celebration of mass⁸³. Tobias Frese has commented on this important spatial aspect of the sacramentary, suggesting that, in a pragmatic sense, these pages were basically impossible to read in their original context⁸⁴. In the dark interior of an early medieval church — barely lit by tapers in candleholders and chandeliers hanging from the ceiling, heavily obscured by the incense smoke — the complex design of the folios made the text indiscernible for the priest at first sight. Hence, the unreadable words would probably have served as reminders of God’s incomprehensible essence, and, at the same time, as a mnemotechnic aid for the celebration of mass. That said, this convoluted vision leads to several folios where, as Frese has also claimed, the text is presented in the most organised and harmonious manner⁸⁵. In consequence, in these pages abstract and schematic motifs are limited just to the margins. Exquisite borders frame the written area with kaleidoscopic acanthus leaves (fols. 16V, 17 R, 17V, 18R, 18V, 19R, 19V, 20R, 20V)⁸⁶. As it happens, the design has been planned so carefully that

EVANS – B. RATLIFF (ed.) *Byzantium and Islam...*, pp. 148-159, p. 148.

81 S. WAGNER. “The Impact of Silk on Ottonian and Salian Manuscripts” in TEXTILE SOCIETY OF AMERICA, *Silk Roads, Other Roads: Proceedings of the 8th Biennial Symposium of the Textile Society of America, September 26-28, 2002*. Textile Society of America: Earleville (MD); Omnipress: Madison (WI), 2003, pp. 135-144, p. 135.

82 G. R. D. KING. “Islam, Iconoclasm...”, p. 214. For a synoptic view of Muhammad’s attitudes toward images according to the hadiths, see J. J. ELIAS. *Aisha’s Cushion...*, pp. 9ff.

83 On the transformative character of decorated folios see N. THEBAUT. “The Double-Sided Image: Abstraction and Figuration in Early Medieval Painting” in E. GERTSMAN (ed.) *Abstraction in Medieval Art...*, pp. 213-242.

84 T. FRESE. “,Kommt und seht den Ort’ - sakrale Schrifträume im Sakramentar Heinrichs II.” in T. FRESE et al. (ed.) *Sacred Scripture/Sacred Space: The Interlacing of Real Places and Conceptual Spaces in Medieval Art and Architecture*. Berlin; Boston (MA): Gruyter, 2019, pp. 37-62, p. 51.

85 T. FRESE. “,Kommt und seht den Ort’...” pp. 52-55.

86 *Canon missae*: fol. 16^v, *per Iesum Christum filium tuum ... atque catholice et apostolice fidel cultoribus*; fol. 17^r, *(Me)mento et iam domine ... Thome, Iacobi*; fol. 17^v, *Philippi, Barholomei ... Quam oblationem*

two adjacent verso and recto folios, such as 16V and 17R, are rendered in almost perfect bilateral symmetry.

Abstract ornamentality had at least a double purpose in Carolingian and Ottonian manuscripts. In the first place, it helped to ‘create’ the ineffable realm in which past, present, or future theophanies may occur. The formal and iconographic allusion to textiles — ornamented pages such as the so-called ‘carpet-pages’ — are quite evocative concerning this issue⁸⁷, underscoring divine nature’s inaccessibility. As I have mentioned, in the Vatican miniature of the Parousia a diapered background for the enthroned Christ represents the veil of the tabernacle, an iconographic resource which points out to ineffability and that is easily detectable in other Byzantine images. Ornamentality is employed under this symbolic principle in the famous image of the Mandyion (μανδύλιον) and the Holy Tile (κεράμιον) from an eleventh or early-twelfth-century copy of Ioannes Climacus’ [John Climacus] (ca. 579-ca.649) Κλίμαξ (*Scala paradisi*)⁸⁸, fol. 12V⁸⁹, and in a miniature which depicts Habakkuk’s vision from a twelfth-century copy of Gregorius Nazianzenus’ [Gregory of Nazianzus] (ca. 330-ca. 389) Ομιλίες (*Homiliae*)⁹⁰, fol. 9V⁹¹. In these illuminations, the saturation of figurative and nonfigurative motifs decorating the surface paradoxically intensifies its immateriality. In the Sinai *Homiliae*, densely ornamented frames are continually used for accentuating the timelessness of the episodes depicted in the miniatures⁹². In the second place, abstract ornamentality creates liminal spaces within manuscripts. Factual and virtual realities, that is, the visible and the invisible worlds, are connected by means of decorated images. Their purpose was to represent the intangible while unsuccessfully striving to evade the boundaries

tu deus in omnibus; fol. 18^R, *Benedictam Asscriptam ... uenerabiles manus*; fol. 18^V, *suas, item tibi gratia agens benedixit ... et calicem salutis perpetue*; fol. 19^R, *Supra que propitio ... omni benedictione*; fol. 19^V, *(ce)lesti et gratia repleamur ... et cum omnibus sanctis tuis*; fol. 20^R, *(Intra) quorum nos consortium ... [Pater noster...] Sicut et nos dimittit*; fol. 20^V, *Imus debitoribus nostris ... per omnia secula seculorum. Amen.*

87 See C. VALLE. *Woven Words...*, pp. 34-36; A. BÜCHELER. *Ornament as Argument: Textile Pages and Textile Metaphors in Medieval German Manuscripts (800-1100)*. PhD dissertation. University of Toronto, 2014, pp. 70-161.

88 Vatican, Biblioteca Apostolica, Ross.251 (alt. Ross.gr.251). Parchment, 277 folios, dimensions unknown.

89 See H. L. KESSLER. “Configuring the Invisible by Copying the Holy Face” in *Spiritual Seeing...*, pp. 64-87, p. 83; M. GUSCIN. *The Image of Edessa*. Brill: Leiden; Boston (MA), 2009, p. 194; A. NICOLOTTI. *From the Mandyion of Edessa to the Shroud of Turin: The Metamorphosis and Manipulation of a Legend*. Brill: Leiden; Boston (MA), 2014, pp. 139-140.

90 Sinai, Dayr al-Qiddisah Kātrīn/Monē tēs Hagias Aikaterinēs, cod. gr. 339. Parchment, length unknown, dimensions unknown.

91 See J. C. ANDERSON, “The Illustration of Cod. Sinai. Gr. 339” in *The Art Bulletin*. 61/2 (1979), pp. 167-185. Available in <https://doi.org/10.1080/00043079.1979.10787656>.

92 J. C. ANDERSON, “The Illustration of Cod. Sinai. Gr. 339” pp. 170-173.

of perceptible things. As a result of this phenomenon, artificers make explicit the sensitive nature of pictures. When discussing the *Te igitur* page (fol. 16R)⁹³ of the sacramentary, Frese offered an interesting parallel, making a comparison between the illumination and a metallic gridded screen⁹⁴. This analogy is truly appropriate inasmuch as visibility and invisibility are clearly captured. Eriugena's work certainly was crucial with respect to the apophatic topics referred to above. As Henry Mayr-Harting has indicated, his translation of the *Corpus Dionysiicum* had a great impact upon the development of Western European civilisation even four centuries after its composition⁹⁵. One long but evocative passage in the *Periphyseon* abridges Eriugena's negative theology and makes palpable Pseudo Dionysius' inescapable influence:

Deus dicitur, sed non proprie Deus est; uisioni enim caecitas opponitur, et uidentí non uidens: igitur ὑπερθεός, plusquam uidens, si Θεός uidens interpretatur. Sed si ad aliam originem huius nominis recurras, ita ut non a uerbo θεωρῶ, uideo, sed a uerbo Θεῶ, id est curro, Θεόν, Deum, deriuari intelligas, adest tibi similiter eadem ratio. Nam currenti non currens opponitur, sicut tarditas celeritati. Erit igitur ὑπερθεός, id est, plusquam currens, sicut scriptum est; Velociter currit sermo eius. Nam hoc de Deo uerbo, quod ineffabiliter per omnia, quae sunt, ut sint, currit, intelligimus. Eodem modo de ueritate accipere debemus. Veritati etenim falsitas opponitur, ac per hoc proprie ueritas non est; ὑπεραληθής igitur est, et ὑπεραλήθεια, plusquam uerus, et plusquam ueritas. Eadem ratio in omnibus diuinis nominibus observanda est. Non enim proprie dicitur aeternitas, quoniam aeternitati temporalitas opponitur; ὑπεραιώνιος igitur est, et ὑπεραιωνία, plusquam aeternus, et plusquam aeternitas⁹⁶.

93 See note 183.

94 T. FRESE. "Kommt und seht den Ort'..." p. 51. In Kessler's appealing analysis of abstraction and grids in the Basilica di San Marco, in Venice, these objects and motifs also functioned as thresholds that separated mundane reality from heavenly reality; H. L. KESSLER. "Response: Astral Abstraction" in E. GERTSMAN (ed.) *Abstraction in Medieval Art...*, pp. 329-354, pp. 331ff.

95 H. MAYR-HARTING. *Ottonian Book Illumination: An Historical Study I*. Harvey Miller: London, 1999, pp. 126-127. See also J. D. McGEE, "Reflections of the Thought of John Scotus Eriugena in Some Carolingian and Ottonian Illuminations" in *Mediaevistik. I* (1988), pp. 125-143; J. O'DRISCOLL, "Visual Vortex: An Epigraphic Image from an Ottonian Gospel Book" in *Word & Image*. 27/3 (2011), pp. 309-321, pp. 318-321. Available in <https://doi.org/10.1080/02666286.2011.541625>.

96 *Periph.* I.14.11-17 (PL 122, col. 459D-460B): "He is called God, but He is not strictly speaking God: for to vision is opposed blindness, and to him who sees he who does not see. Therefore He is ὑπερθεός that is, more-than-God — for Θεός is interpreted "He Who sees." But if you have recourse to the alternative origin of this name, so that you understand Θεός, that is, God, to be

Conclusion

The central Middle Ages witnessed profound debates and multicultural exchanges, both intellectual and visual, around sacred images and their legitimacy. These connections, which I have described as rhizomatic — i.e., non-organic, multidimensional, interdependent — brought into dialogue Eastern and Western civilisations from the end of the seventh to the beginning of the eleventh century. That being so, Islamic, Jewish, Byzantine, Anglo-Saxon, Carolingian, and Ottonian cultures were asynchronously interrelated from different perspectives. One of these was apophatic spirituality, which was widely disseminated across the medieval world. Abstract and quasi-abstract ornamentality was an iconographic resource intensely aroused in symbolic terms and which helped medieval artificers to stress the ineffability of the divine. These unapproachable images, such as those in the Vatican *Topographia christiana*, the Lindisfarne Gospels, the Codex Aureus of Saint-Emmeram, and the Sacramentary of Henry II, shared a semiotic articulation whose purpose was to obstruct the immediate emergence of signification or, in other words, the *presentification of meaning*.

When influenced by the *via negativa*, ornamentality had an undecidable quality that allowed the destabilisation or even the undermining of signification itself. In Derridean deconstruction, undecidability becomes a subversive strategy for dislocating the traditional binary oppositions of Western metaphysics while producing semantic indeterminacy⁹⁷. This semiotic movement puts into question

derived not from the verb θεωρώ, that is, “I see,” but from the verb Θέω, that is, “I run,” the same reason confronts you. For to him who runs he who does not run is opposed, as slowness to speed. Therefore He will be ὑπερθεός, that is, more-than-running, as it is written: “His Word runneth swiftly”: for we understand this to refer to God the Word, Who in an ineffable way runs through all things that are, in order that they may be. We ought to think in the same way concerning Truth: for to truth is opposed falsehood, and therefore strictly speaking He is not truth. Therefore He is ὑπεραληθής and ὑπεραλήθεια, that is, more-than-true and (more than-)truth. The same reason must be observed in all the Divine Names. For He is not called Eternity properly, since to eternity is opposed temporality. Therefore He is ὑπεραιώνιος and ὑπεραιωνία, that is, more-than-eternal and (more-than-)eternity.” (trans. in IOANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*..., p. 47).

97 Jacques Derrida offered an eloquent example of deconstructive undecidability when dealing with the notion of φάρμακον: “La traduction courante de *pharmakon* par *remède* — drogue bienfaisante — n’est certes pas inexacte. Non seulement *pharmakon* pouvait vouloir dire remède et effacer, à une certaine surface de son fonctionnement, l’ambiguïté de son sens. Mais il est même évident que, l’intention déclarée de Theuth étant de faire valoir son produit, il *fait tourner* le mot autour de son étrange et invisible pivot, et le présente sous un seul, le plus rassurant, de ses *pôles*. Cette médecine est bénéfique, elle produit et répare, accumule et remédie, augmente le savoir et réduit l’oubli. Néanmoins la traduction par « remède » efface, par la sortie hors de la langue grecque, l’autre pôle réservé dans le mot *pharmakon*. Elle annule la ressource d’ambiguïté et rend plus difficile, sinon impossible, l’intelligence du contexte. A la différence de « drogue » et même de « médecine », *remède* dit la rationalité transparente de la science, de la technique et de la causalité thérapeutique, excluant ainsi du texte l’appel à la vertu magique d’une force dont

the idea of a transcendent sign and how — or if at all — it can be represented. As in the *via negativa* God, who is the original signifier in this context, is beyond presence and absence and therefore is beyond comprehension, representation is inevitably deficient and its only viable movement is that of what Derrida terms as *différance*. The *intersubjective apophatic imagination* and *apophatic understanding* respond to these epistemic operations. Hence, I dare to suggest, taking into account the deferring manoeuvres of apophatic theology⁹⁸, that ornamentality in the

on maîtrise mal les effets, d'une dynamis toujours surprenante pour qui la voudrait manier en maître et sujet.”; J. DERRIDA, *La dissémination*. Seuil: Paris, 1972, pp. 109-110.

98 The bibliography on the subject is immense. Among others see M. C. TAYLOR. *Erring: A Postmodern A/theology*. The Chicago University Press: Chicago (IL); London, 1984; K. HART. *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge University Press: Cambridge, 1989; I. BULHOF. “Open zijn als een vorm van negatieve theologie: over Derrida” in I. BULHOF – L. TEN KATEN (ed.) *Ons ontbreken heilige namen: Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*. Kok Agora: Kampen, 1992, pp. 91-124; several essays in H. COWARD – T. FOSHAY (ed.). *Derrida and Negative Theology*. State University of New York Press: Albany (NY), 1992; J. DERRIDA. *Sauf le nom*. Galilée: Paris, 1993; A. L. DUGDALE, *Silent Prayers: Derridean Negativity and Negative Theology*. MA dissertation. McGill University, Montréal, 1993; M. C. TAYLOR. *Nots*. Chicago (IL); The Chicago University Press: London, 1993; G. WARD, *Barth, Derrida and the Language of Theology*. Cambridge University Press: Cambridge, 1995; B. BLANS, “Negative Theology and Deconstruction on Pseudo-Dionysius and Derrida” in *Bijdragen*. 57/1 (1996), pp. 2-19; J. D. CAPUTO. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Indiana University Press: Bloomington (IN); Indianapolis (IN), 1997; J. A. Irwin. *Reviving An Ancient-Modern Quarrel: A Critique of Derrida's Reading of Plato and Platonism*. PhD dissertation. University of Warwick, Coventry, 1997; S. WOLOSKY, “An ‘Other’ Negative Theology: On Derrida’s ‘How to Avoid Speaking: Denials’” in *Poetics Today*. 19/2 (1998), pp. 261-280. Available in <https://doi.org/10.2307/1773442>; T. A. CARLSON. *Indiscretion: Finitude and the Naming of God*. London: The Chicago University Press: Chicago (IL), 1999; J.L. MARION, “Au nom : comment ne pas parler de « théologie négative »” in *Langage apophatique*. 55/3 (1999), pp. 339-363. Available in <https://doi.org/10.7202/401250ar>; F. NAULT, “Déconstruction et apophatisme: à propos d'une denegation Jacques Derrida” in *Laval théologique et philosophique*. 55/3 (1999), pp. 393-411; F. NAULT. *Derrida et la théologie: dire Dieu après la déconstruction*. Médiaspaul: Montréal; Cerf: Paris, 2000; L. FERRETTI, “How to Avoid Speaking of the Other: Derrida, Dionysius and the Problematic of Negative Theology” in *Paragraph*. 21/1 (2001), pp. 50-65; R. HORNER. *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*. Fordham University Press: New York (NY), 2001; J. DERRIDA. “How to Avoid Speaking: Denials” in *Psyche: Inventions of the Other*. Stanford University Press: Stanford (CA), 2003, 2, pp. 143-195; A. BRADLEY. *Negative Theology and Modern French Philosophy*. Routledge: London; New York (NY), 2004; several essays in Ó. DAVIES – D. TURNER (ed.). *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*. Cambridge University Press: Cambridge, 2004; S. GERSH. *Neoplatonism After Derrida: Parallelograms*. Brill: Leiden; Boston (MA), 2006; M. HÄGGLUND. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford University Press: Stanford (CA), 2008; M.-J. RUBENSTEIN. “Dionysius, Derrida, and the Critique of ‘Ontotheology’” in S. COAKLEY – C. M. STANG (ed.) *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Blackwell: Malden (MA); Oxford, 2009; S. SHAKESPEARE. *Derrida and Theology*. T&T Clark: London; New York (NY), 2009; S. GERSH. “Negative Theology and Conversion: Derrida’s Neoplatonic Compulsions” in M. LEONARD (ed.) *Derrida and Antiquity*. Oxford University Press: Oxford; New York (NY), 2010, pp. 101-132; several essays in E. BUGYS – D. NEWHEISER (ed.). *Desire, Faith, and the Darkness of God: Essays in Honor of Denys Turner*. University of Notre Dame Press: Notre Dame (IN), 2015; several essays in D. LEWIN – S. D. PODMORE – D. WILLIAMS (ed.). *Mystical Theology and Continental Philosophy: Interchange in the Wake of God*. Routledge: London; New York (NY), 2017; H. RAYMENT-PICKARD. *Impossible God: Derrida's Theology*. Routledge: Abingdon; New York (NY), 2018; D. NEWHEISER. *Hope in a Secular Age: Deconstruction, Negative Theology and the Future of Faith*. Cambridge University Press: Cambridge, 2019; A. DE ROCHECHOUART, “The (Im)possibility of God’s Name. Levinas, Derrida, Marion” in *Revista Portuguesa de Filosofia*. 76/2-3 (2020), pp. 639-660.

images that I have discussed implies the impossibility of an attainable meaning. Abstract and quasi-abstract designs, then, work as visual devices for avoiding representation as a paradoxical affirmation of God's ultimate unknowability to human intellection.



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

**FRATELLI TUTTI: UNA INVITACIÓN
A LA FRATERNIDAD DESDE EL HORIZONTE
DE LA DIGNIDAD DE LA PERSONA¹**

**FRATELLI TUTTI: AN INVITATION TO FRATERNITY
FROM THE HORIZON OF THE DIGNITY OF THE PERSON**

SANDRO PAREDES-DÍAZ*
Mg. en Ciencias Religiosas y Filosóficas
sandroparedes@gmail.com
Universidad Católica del Maule, Chile

Cómo citar este artículo:

PAREDES, S. “Fratelli Tutti: Una invitación a la fraternidad desde el horizonte de la dignidad de la persona” en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 20 DICIEMBRE 2021, pp. 142-152 <https://doi.org/10.29035/pyr.20.142>

¹ El siguiente texto corresponde a la participación en el “Coloquio en torno a la Encíclica *Fratelli Tutti*”, organizado por la Pastoral Universitaria de la Universidad Católica del Maule, el 03 de diciembre de 2020

RESUMEN

Esta contribución breve propone un acercamiento a la encíclica *Fratelli Tutti* del Papa Francisco a partir del concepto clave de dignidad de la persona. Para esto se comentan y articulan las categorías de prójimo, cultura del encuentro y la amistad con los pobres, presentes en el documento. Estas son un modo de anunciar, en el mundo de hoy, la verdad trascendente de la dignidad de la persona.

Palabras claves: Papa Francisco / Fratelli Tutti / evangelización / dignidad de la persona / amistad social

ABSTRACT

This brief contribution proposes an approach to the encyclical *Fratelli Tutti* of Pope Francis based on the key concept of dignity of the person. For this, the categories of neighbor, culture of encounter and friendship with the poor, present in the document, are discussed and articulated. These are a way of announcing, in today's world, the transcendent truth of the dignity of the person.

Keywords: Pope Francis / Fratelli Tutti / evangelization / dignity of the person / social friendship

1. Introducción

A modo de introducción quisiera destacar que la encíclica *Fratelli Tutti* del Papa Francisco (3 de octubre de 2020) arriba en un momento preciso, el momento en que necesitamos como Iglesia y como sociedad recuperar la esperanza. La pandemia que estamos padeciendo ha venido a agudizar muchas situaciones y problemas que el Papa Francisco ha denunciado en instancias anteriores, como el individualismo, la cultura del descarte, entre otros². En efecto, la Pandemia de Covid-19 la sufrimos en dos niveles. Por una parte, se trata de una amenaza global, que revela la fragilidad de los vínculos internacionales para enfrentar solidariamente el coronavirus. Por otra parte, sufrimos la pandemia en un nivel íntimo o privado. La pérdida de vidas humanas debido a la enfermedad, el sacrificio de tantos que luchan contra ella, el aislamiento y encierro que hemos tenido que vivir, la pérdida de fuentes de trabajo, la incertidumbre laboral, entre muchas otras. Como pocas veces hemos podido vivenciar la globalización en la interconexión de sus aristas mundiales y locales, lamentablemente desde esta dolorosa arista.

Desde esta perspectiva, la encíclica *Fratelli Tutti* intenta responder a esta crisis con un mensaje de esperanza sobre la fraternidad y la amistad social en estos dos niveles que hemos declarado: por una parte, es un llamado a soñar y retomar un proyecto común, una fraternidad universal, pero, por otro lado, es también un llamado a la conversión personal, a la forma en que hasta ahora hemos convivido para instalar una verdadera amistad social. Lo personal y lo comunitario, individuo y sociedad, está entrelazado permanentemente en esta encíclica, debido a lo cual no podemos pensar que solo una respuesta estructural puede hacernos alcanzar la anhelada fraternidad, como tampoco la sola respuesta individual puede dejarnos descansar. Se trata de una articulación que expresa la misma constitución de la identidad humana.

Estos dos niveles se articulan por medio del método de discernimiento que ha asumido la ética cristiana, que conocemos por sus momentos de Ver, Juzgar y Actuar. Gracias a este método, *Fratelli Tutti* hunde sus raíces en la realidad, en la historia de las personas

² Por ejemplo, los conceptos de individualismo (EG 63, 67,89, 99; LS 119, 208) y cultura del descarte (EG 53; AL 191; GE 101; CV 78; LS 16, 20, 22) atraviesan de modo recurrente el magisterio del Papa Francisco.

y de los pueblos, en sus problemas y sus angustias. Pero también se abre a la palabra de Dios y, desde allí, habla en un lenguaje común, un lenguaje irrenunciable que es la dignidad de la persona humana y nos invita a dialogar en una cultura del encuentro, a reconocernos en la humanidad compartida que en estos tiempos experimentamos desde su vulnerabilidad.

Con estas palabras quiero proponer una lectura pastoral y social de la encíclica del Papa Francisco, que nos permita recoger algunos llamados importantes para nuestras comunidades de modo que, como Iglesia, seamos verdaderos promotores de la fraternidad y amistad social a la que el Papa nos convoca.

2. Hay un modo de anunciar la verdad

En primer lugar, la Encíclica nos ofrece una clara actualización del evangelio, la cual tiene un matiz especial y muy necesario para alcanzar la fraternidad universal, pues se trata de una actualización de la forma del evangelio. En efecto, en la segunda parte de la Encíclica, el Papa Francisco se ha inspirado en el texto del Buen Samaritano (Lc 10, 25-37), donde reconoce que, si bien esta carta está dirigida a todas las personas de buena voluntad, más allá de sus convicciones religiosas, la parábola se expresa de tal manera que cualquiera de nosotros puede dejarse interpelar por ella.

A poco andar, el Papa nos hace entender que una clave de lectura de este pasaje bíblico es la categoría de prójimo. En efecto, si miramos con atención, en el texto hay dos maneras de entender este término. Para el doctor de la ley, el prójimo es comprendido como otro judío, alguien que forma parte de su nación y de su raza. Para Jesús, en cambio, la categoría de prójimo es universal. Se trata más bien de hacerse prójimo del que está a la orilla del camino. Si hasta el enemigo del judío en ese entonces, el samaritano, se ha hecho prójimo del hombre caído actuando con misericordia. En este sentido, el samaritano vive en su corazón la misericordia que Dios tiene para todos: *“La misericordia de cada persona se extiende a su prójimo, pero la misericordia del Señor alcanza a todos los vivientes”* (Sirácida 18,13).

Por otra parte, el Papa nos recuerda el vínculo de este amor fraterno con el mismo misterio de Dios, a tal punto que la negación del hermano es una negación de Dios mismo. La primera Carta de Juan lo afirma claramente: *“Quien ama a su hermano permanece en la luz y no tropieza.”*

Pero quien aborrece a su hermano está y camina en las tinieblas” (1 Jn 2,10-11). No descuida el texto el carácter soteriológico de este amor fraterno: *“Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. Quien no ama permanece en la muerte”* (1 Jn 3,14). E incluso una dimensión gnoseológica, como camino para conocer a Dios: *“Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve”* (1 Jn 4,20).

Lo que el Santo Padre nos propone es una actualización de la verdad más profunda del evangelio, que se traduce en lo que denominamos “dignidad de la persona humana”. El amor de Dios se transcribe como dignidad de toda persona. Esta actualización le permite al Papa Francisco proponer el respeto a la dignidad de la persona humana como el principio trascendente que necesita la comunidad internacional para alcanzar una verdadera fraternidad.

Lo que deseo destacar con esto es que el Papa nos ofrece una lectura actualizada de la perenne verdad del evangelio, en la cual nos podemos reconocer no solo como miembros de la Iglesia, sino como seres humanos, miembros de una familia universal. Ahora, como indicábamos más arriba, nos parece que el Papa no solo propone una actualización de la verdad del evangelio, sino también un camino, una forma o modo de anunciarlo desde la identidad más profunda del cristiano.

Al inicio de la Encíclica, el Papa Francisco trae a colación el episodio de la vida de san Francisco de Asís cuando visita al Sultán Malik-el-Kamil, en Egipto. Nos ofrece allí una maravillosa descripción de la figura de san Francisco: *“La fidelidad a su Señor era proporcional a su amor a los hermanos y a las hermanas”*. El texto nos dice que san Francisco fue al encuentro del Sultán con la misma actitud que pedía a sus discípulos: *“que, sin negar su identidad, cuando fueran «entre sarracenos y otros infieles [...] no promuevan disputas ni controversias, sino que estén sometidos a toda humana criatura por Dios”* (n. 3). El papa nos hace ver que esto, en aquella época, era un pedido extraordinario y que impresiona que san Francisco invitara a evitar toda forma de agresión o contienda. Seguidamente, en el n. 4 afirma: *“Él no hacía la guerra dialéctica imponiendo doctrinas, sino que comunicaba el amor de Dios”*.

El papa Francisco nos exhorta al amor como el modo de anunciar el evangelio, que es el único que se condice con el mensaje que se quiere anunciar. El anuncio del amor exige coherentemente el camino del amor. El llamado hacia el respeto de la dignidad de la persona humana exige el camino de la fraternidad y amistad social, el camino de la amabilidad,

como lo recuerda en el n. 222.

Creemos que, en este sentido, el Papa Francisco ofrece un criterio de discernimiento para todas las comunidades a la hora de anunciar el evangelio. No basta con preguntarse si lo que debo decir es buena noticia, verdad y evangelio. También hay que discernir la forma en que este mensaje es anunciado. Desde esta perspectiva, toda apología cristiana que no discierna sobre sus modos, no está capacitada aún para ser testigo del amor. Creo que esta dimensión de la encíclica nos coloca en el centro de la misión de Jesús, la cual no estuvo exenta de tentación respecto al modo de cómo anunciar el Reino³. El camino que asumió el Maestro no es el de la fama y reconocimiento, sino el del siervo sufriente. Creemos que estas reflexiones en torno al modo de anunciar la verdad sobre el ser humano y el camino de la fraternidad están en sintonía, pues no se construye una comunidad universal a partir de estructuras impuestas, sino desde la articulación de la libertad personal y el bien común.

3. La cultura del encuentro

En segundo lugar, quisiera destacar la propuesta de una cultura del encuentro que la Encíclica ofrece como uno de los modos de construir fraternidad. La cultura del encuentro es como una medicina, la vacuna tan anhelada contra el aislamiento y la soledad que este contexto de pandemia ha agudizado, porque ella es cercanía (Cfr. n.30). El término aparece reiteradas veces en el texto dándonos varios matices de los cuales deseo rescatar solo tres.

Detrás de esta categoría está la idea de apertura hacia el otro, apertura que hunde sus raíces en la misma antropología cristiana. Somos creados como seres en relación, “un ser social” como lo define el Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes* (n. 12). Por tanto, la apertura al otro, especialmente al extranjero, como menciona el Papa Francisco, es una de nuestras más propias posibilidades como seres humanos, la posibilidad que nos hace reencontrarnos con nuestra propia humanidad. Por eso entendemos las palabras que Francisco refiere al miedo en *Fratelli Tutti*, como uno de los enemigos de la cultura del encuentro: “*El miedo nos priva así del deseo y de la capacidad de encuentro con el otro*” (n. 41).

³ En efecto, el relato sobre las tentaciones de Jesús en el desierto (Mt 4, 1-II; Lc 4, 1-13) puede interpretarse desde esta perspectiva: las tentaciones que Satanás hace a Jesús apuntan al modo cómo realizar su misión, no a desistir de ella. Le propone un modo “glorioso” de presentarse a los hombres, de forma que todos lo admiren. El camino del siervo sufriente, por su parte, asume la vía de la humildad.

Es necesario relacionar esta categoría de la cultura del encuentro con los conceptos de aprendizaje y de cambio. Podríamos decir que las dos últimas encíclicas del Papa Francisco son fruto de un ejercicio de encuentro con otros. La Encíclica *Laudato Si* puede interpretarse como un guiño a la cultura de oriente fruto del encuentro con el Patriarca Ecuménico Bartolomé. El Papa aprende en este encuentro, y esto provoca un cambio, una enriquecida mirada hacia nosotros mismos y nuestra casa común. En el caso de *Fratelli Tutti*, podemos reconocer el mismo gesto hacia la religión musulmana. Nuevamente, en una verdadera actitud de encuentro y apertura al otro, el Papa aprende, y esto provoca un cambio. En este caso, el Papa agradece el encuentro con el Gran Imán Ahmad Al-Tayyeb, quien le recordó que Dios “*ha creado todos los seres humanos iguales en los derechos, en los deberes y en la dignidad, y los ha llamado a convivir como hermanos entre ellos*” (n. 5). Como podemos apreciar, siempre que hay una verdadera acogida del otro, hay un cambio positivo en la forma de mirarnos. El Papa Francisco, en este caso, nos da un hermoso ejemplo.

Francisco no entiende este encuentro con el otro como una forma de buscar una homogenización que destruye la identidad personal. La riqueza del encuentro es que cada uno, siendo lo que es, se abre al otro cuando hay un proyecto común de fraternidad. En este sentido, el encuentro tiene un fundamento en la verdad trascendente de la dignidad de la persona humana, verdad que brota del mismo evangelio. Solo desde esta llamada (vocación) podemos descubrir el profundo significado de la fraternidad, que desde este carácter trascendente se eleva por encima de los intereses individuales y de poderes fácticos.

El tercer aspecto de la cultura del encuentro que deseamos destacar es que ella es un camino o un rostro de la conversión. *Fratelli Tutti* evoca en varios momentos la encíclica del Papa emérito Benedicto XVI, *Deus Caritas est*. Allí nos decía: “*No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva*” (DCE, I). El encuentro con la persona de Jesús no nos puede dejar indiferentes. Como dice el papa Benedicto, este encuentro otorga un nuevo horizonte a la vida, pues el núcleo de la conversión cristiana es el encuentro con una persona que nos transforma. La cultura del encuentro en *Fratelli Tutti* no pretende ser una discusión o un enfrentamiento de doctrinas, sino que es, en primer lugar, apertura y diálogo con el otro, un encuentro transformador entre personas. En este sentido, la cultura del encuentro es una extensión en el ámbito de la vida pública de la profunda experiencia

de la conversión.

Si miramos a nuestras comunidades, creo que los distintos llamados a ser una “Iglesia en salida”, encuentran en la cultura del encuentro una consolidación y una nueva posibilidad. Una iglesia en salida será, entonces, la Iglesia que es capaz de encontrarse con los otros miembros de la sociedad, capaz de dialogar con las juntas de vecinos, con las agrupaciones culturales y ecológicas, con los sindicatos, con otras comunidades, con otras religiones. Cuando se habla de la dignidad de la persona humana, todos podemos encontrarnos en la mesa del diálogo. La cultura del encuentro es un desafío para nuestras comunidades, porque también -no lo perdamos de vista- en ese encuentro con los hermanos se fragua nuestra permanente conversión.

4. Construir fraternidad desde nuestra amistad con los pobres

El tercer aspecto de la encíclica que deseamos destacar es la fidelidad a los pobres. En el número 18 el Papa aborda el tema de la *cultura del descarte*, donde critica el criterio de utilidad que sacrifica la vida de los más pobres, especialmente las personas mayores y con discapacidad. Pero son pobres también las mujeres vulneradas, y doblemente pobres, afirma el Papa, ya que “*son las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia, porque frecuentemente se encuentran con menores posibilidades de defender sus derechos*” (n. 23). Es interesante esta sección de la encíclica en que el Papa nos invita a mirar nuestra sociedad y a superar la cultura del descarte desde el criterio de los derechos fundamentales de la persona humana y darnos cuenta que el pobre es también quien es vulnerado en sus derechos. No podemos, entonces, mirar al pobre solo desde una categoría socioeconómica, sino que la recuperación de su dignidad pasa también por una dimensión jurídica coherente con su dignidad de persona. El punto de vista de la dignidad de la persona nos permite ampliar nuestra comprensión de lo que significa pobreza y de los ámbitos de nuestra acción pastoral.

Para el Papa Francisco, los pobres nos enseñan lo que es la verdadera solidaridad, que no puede entenderse como un “*acto de generosidad esporádico*” (n. 116). Francisco nos ofrece una definición de solidaridad que hunde sus raíces en la experiencia de los movimientos populares. Nos dice que solidaridad es:

“pensar y actuar en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de

algunos. También es luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, de tierra y de vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales. Es enfrentar los destructores efectos del Imperio del dinero. [...] La solidaridad, entendida en su sentido más hondo, es un modo de hacer historia y eso es lo que hacen los movimientos populares” (n. 116).

La lucha de los pobres por su dignidad nos enseña la necesidad de volver a proponer la función social de la propiedad. Se trata, para el Papa Francisco, de hacerse cargo de nuestra cuota de responsabilidad respecto a su carencia. La encíclica trae a colación el testimonio de los Padres de la Iglesia: *“Cuando damos a los pobres las cosas indispensables no les damos nuestras cosas, sino que les devolvemos lo que es suyo”* (n. 119). Creemos que *Fratelli Tutti* nos ofrece una nueva mirada sobre la solidaridad, que solo se vislumbra desde la clave de la fraternidad y desde el lente de la dignidad de la persona humana. Dar es, entonces, devolver, como un acto de reconocimiento de lo que te corresponde por dignidad. En este sentido, la solidaridad es una expresión o un gesto de reparación de los derechos vulnerados.

En el capítulo V de la Encíclica sobre *La mejor política*, el papa Francisco afirma que la mejor ayuda para un pobre, el mejor camino hacia una existencia digna, es el trabajo (n. 162). Por ello es que insiste en que *“ayudar a los pobres con dinero debe ser siempre una solución provisoria para resolver urgencias. El gran objetivo debería ser siempre permitirles una vida digna a través del trabajo”* (n. 162). He aquí que la política encuentra una de sus tareas más nobles y urgentes, pues solo el trabajo digno puede permitir en una sociedad desarrollada no solo ganarse el pan, sino un cauce para el crecimiento personal, para establecer relaciones sanas, para expresarse a sí mismo, para compartir dones, para sentirse corresponsable en el perfeccionamiento del mundo y, en definitiva, para vivir como pueblo (Cfr. n. 162).

El Papa nos hace una invitación a establecer una amistad con los pobres pues solo la cercanía que nos hace amigos ha de permitirnos apreciar profundamente los valores que poseen, sus legítimos anhelos y su modo propio de vivir la fe. Por eso es que la Encíclica nos dice: *“La opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres”* (n. 234). Es decir, que el proyecto de una fraternidad universal solo es posible si se transita el camino del encuentro auténtico con los pobres, encuentro que suscita la amistad con ellos y con todo el género humano. Nuevamente podemos percibir este llamado respecto al “modo” de anunciar la verdad

evangélica. No se trata de una “política solidaria mancomunada” que construya una “estructura fraterna”. Se trata del encuentro verdadero con el otro, encuentro que crea amistad. Muchas veces la mirada sobre el pobre es solo de “destinatario”, pero pocas veces los vemos como amigos. Las soluciones profundas a sus dificultades y necesidades solo se alcanzan cuando se ha podido entablar una amistad sincera que logra sufrir y alegrarse con ellos. Se trata de salir más allá de los círculos de relaciones cercanas y hacernos cercanos nosotros a los pobres, en la clave de “hacerse prójimo”.

Creo que estas y otras notas que podemos recoger sobre esta fidelidad a la opción preferencial por los pobres, nos puede ayudar a renovar el servicio que ciertamente realizan muchos grupos de voluntariado y comunidades. Lo que *Fratelli Tutti* nos ofrece con la reflexión sobre la amistad con los pobres es un criterio para toda acción social, sea esta comunitaria o personal. Pero creemos que también es un criterio para avanzar hacia una auténtica conversión, criterio que se puede formular en la pregunta: ¿Somos, como comunidad, amigos de los pobres? ¿Forman parte de mis amigos los pobres?

5. Conclusión

Para concluir, solamente quisiéramos destacar que la encíclica *Fratelli Tutti* nos hace un profundo llamado eclesial. Es verdad que ella ha sido escrita para convocar a todos los hombres y mujeres hacia la esperanza de la fraternidad y la amistad social, pero también es cierto que ella expresa al mismo tiempo el núcleo de nuestra fe. Ya en *Lumen Gentium* resonaba la fraternidad universal como naturaleza y misión de la Iglesia: “*porque la Iglesia es en Cristo como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano*” (LG 1). Es más, el diagnóstico que en aquella época realizaba el Concilio Vaticano II, apuntaba a la necesidad de un vínculo más profundo entre los seres humanos que los otorgados por una incipiente globalización: “*Las condiciones de nuestra época hacen más urgente este deber de la Iglesia, a saber, el que todos los hombres, que hoy están más íntimamente unidos por múltiples vínculos sociales, técnicos y culturales, consigan también la plena unidad en Cristo*” (LG 1). Este diagnóstico es compartido todavía por *Fratelli Tutti*, a pesar de haber cumplido más de cincuenta años.

Lo que nos pide el Papa Francisco con esta última encíclica es no abandonar este proyecto de fraternidad universal, que es el proyecto de Dios para la humanidad. En este sentido, este documento es una

propuesta que nos renueva en nuestra misión como Iglesia y, desde esta mirada, *Fratelli Tutti* es un texto profundamente eclesial. El misterio de Cristo y el Misterio de la Iglesia salen al encuentro con el mundo de hoy en el lenguaje de la dignidad de cada persona. En la lucha por respetar y promover sus derechos todos nos debemos reconocer como hermanos.

Por último, en el contexto sobre la pregunta por la identidad cristiana en la sociedad actual, por lo que significa ser cristiano hoy, el texto del Papa Francisco nos propone una traducción concreta del núcleo del evangelio de Jesús en lo que considera la verdad trascendente de la dignidad de la persona. Esta verdad nos convoca como hermanos en la fe y miembros de la familia humana. Los cristianos no se extravían de la verdad del evangelio ni pierden su identidad cuando luchan por los derechos de los más desvalidos y el respeto por la dignidad de la persona. Al contrario, en el esfuerzo de un encuentro con el mundo actual, esta categoría se nos ofrece como camino para la acogida y construcción de una fraternidad universal.



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

Normas para los autores y envío de artículos

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

Reflexiones en torno a Antonio Gramsci y algunos temas de la cuestión Meridional

Martín Ríos-Lopez

El Logos mediador en Filón de Alejandría

Matías Díaz-Lisboa

La mariología de Elizabeth Johnson en diálogo con el contexto chileno

Blanca Besa-Bandeira

El acontecer del pensamiento de Cristo

Agostino Molteni; David Solís-Nova

Contribuciones

Metáfora y filosofía en Ortega y Gasset

Eduardo Fernandois

Abstraction and Ineffability in the Central Middle Ages.
Visual Culture and the Intersubjective Apophatic Imagination:
A First Approach

Daniel González-Erices

Fratelli Tutti: Una invitación a la fraternidad desde el horizonte de la dignidad de la persona

SandroParedes-Díaz