



# El enmascaramiento ideológico de la violencia frente a la vida

## *The ideological masking of violence against life*

**Jorge Martín Almeida**

Universidad de Murcia  
[mrsandalia@hotmail.com](mailto:mrsandalia@hotmail.com)

**Resumen:** Según una perspectiva antropológica, examinamos algunos mecanismos soterrados de actuación de la violencia. A la luz del antagonismo de la barbarie de los ídolos frente a la naturaleza ontológica y relacional del icono, se observa la subsistencia de manifestaciones atávicas de violencia en la modernidad, entendida esta más en un sentido axiológico que cronológico. Nos hallamos ante distorsiones que se desprenden de ciertos modos sociales, debido, en gran medida, a la creciente implicación de las sociedades en procesos de sofisticación ideológica.

El objetivo es mostrar que la iniquidad de aquellos ídolos permanece vigente, aunque por medio de inéditas y sutiles modalidades de violencia comúnmente toleradas bajo la influencia de un subjetivismo ideológico que tiende a diluir el valor ontológico de la persona. Por ello, nos parece acuciante un reajuste de perspectiva poniendo el foco sobre el icono como contrapeso natural que se eleva sobre la fuerza idolátrica.

**Palabras clave:** violencia, enmascaramiento, ídolo, icono, deseo mimético, ideología.

**Abstract:** From an anthropological perspective, we examine some of the underlying mechanisms of violence. In light of the antagonism between the barbarity of idols and the ontological and relational nature of the icon, we observe the subsistence of atavistic manifestations of violence in modernity, understood this more in an axiological than chronological sense. We find ourselves facing distortions that stem from certain social modes, due, in large measure, to the increasing involvement of societies in processes of ideological sophistication.

serve the persistence of atavistic manifestations of violence in modernity, understood more in an axiological than a chronological sense. We are faced with distortions stemming from certain social modes, largely due to the increasing involvement of societies in processes of ideological sophistication.

The aim is to show that the iniquity of those idols remains in force, albeit through unprecedented and subtle forms of violence commonly tolerated under the influence of an ideological subjectivism that tends to dilute the ontological value of the person. Therefore, we believe a readjustment of perspective is urgently needed, focusing on the icon as a natural counterweight that rises above idolatrous power.

**Keywords:** violence, ideological masking, idol, icon, desire, mimetic theory.

## Introducción

Una estela de fascinación ciega por la violencia, que se remonta a los albores del tiempo, recorre las páginas de la historia, dejando a su paso una huella indeleble en la memoria. Hoy, quizá más que nunca, cuando la civilización occidental ha alcanzado un grado de desarrollo sin precedentes, las sociedades del progreso son testigos perplejos de formas sofisticadas de violencia que hacen peligrar gravemente los mismos cimientos que sustentan la civilización, lo que ha redundado en un hondo malestar que denota una enfermedad de la cultura.

Entre los principales indicadores de tal estado de cosas destacan las enormes repercusiones de las guerras del pasado siglo cuando, con un saldo irreparable de vidas humanas, muchas de ellas aún en sus fases más tempranas y vigorosas, se infligió un duro golpe a las reservas espirituales de Occidente; todo parece indicar que la pesadilla lejos de concluir se actualiza. Asimismo, el auge trepidante, primero, y violento declive posterior de las ideologías totalitarias, sumado al galopante desarrollo tecnológico de las últimas décadas, ha contribuido a la desestabilización y socavación de los equilibrios constitutivos de la civilización.

Con la llegada del nuevo siglo, fuertes tendencias autodestructivas que se venían fraguando desde mediados de la pasada centuria y que poco a poco fueron calando en la sensibilidad popular bajo la forma de derechos y libertades, especialmente a través de técnicas de manipulación masiva, parecen haber encontrado las condiciones idóneas para su normalización y aplicación definitiva.

Las intervenciones humanas en los procesos naturales no solo del nacimiento (aborto) sino también de la muerte (eutanasia) se han precipitado y difundido ampliamente en muchos estados que han llegado incluso al extremo de ejercer presión para que tales prácticas sean legalizadas e incorporadas al *ethos* de los pueblos.

El actual estado de cosas es señal del desvanecimiento del asombro aristotélico ante el ser, ante la naturaleza —la *physis*—, ante la vida. El asombro tiene su correlato en la admiración, *ad-mirari*, o adhesión de la mirada a lo que se nos ofrece como digno de respeto y acogida. El significado de *alétheia*, verdad como desvelamiento, se nos ofrece como el paradigma del pensamiento clásico. Descubrir la realidad, eso es la verdad, de ahí que en el pensamiento griego el conocer sigue al ser y el obrar sigue al ser y al conocer. Por ello, el sabio era al mismo tiempo el hombre prudente. El punto de partida del *logos* griego era la realidad circundante. Se opone a la actitud subjetivista del hombre moderno, cuyo principio en el pensar lo sitúa en una subjetividad desvirtuada. De ahí resulta un encubrimiento de la realidad —es el caso de Descartes obviando el dato originario de la vida frente a la *res cogitans* y la *res extensa*—.

Los episodios del subjetivismo moderno han transitado desde la primacía del conocimiento, los sistemas racionalistas o idealistas, a la primacía de la acción, las ideologías o sistemas ya no de pensamiento sino de acción político-social. En este ámbito ideológico se ha efectuado una transición desde ideologías de signo social, como el marxismo, a las ideologías de signo antropológico, como la ideología de género. Esta última, a su vez, se ha asociado a la cultura de la muerte, primero de Dios —con Nietzsche—, después del sujeto humano —Foucault—, de la realidad, la verdad, el lenguaje; como ha ocurrido con los demás posmodernos franceses.

Se trata de fases sucesivas de ruptura interior, de escisión antropológica, bajo la primacía y exclusividad del conocimiento o la voluntad o el mero deseo, frente a las demás dimensiones humanas. El resultado es un hombre quebrado internamente que, a veces esperpénticamente, ensalza su emotividad, su narcisismo, su egolatría, en un ambiente banal de relativismo y escepticismo, que caracteriza la mayor parte de los discursos pseudofilosóficos de nuestros días. Verdad, libertad, amor, son expresiones impúdicas para el actual discurso posmoderno.

Pero esta jerga no es gratuita; está inspirada en ideologías de poder fáctico que tienen su expresión máxima en un modo específico de arremeter contra la vida, en todos sus aspectos y procesos de desenvolvimiento. Se habla de aborto o eutanasia como hechos consumados y, por tanto, admisibles. Y como

lo son legalmente, por no se sabe qué imperativos de dominación ideológica, también legitimamente.

Pero el hombre emerge de las cenizas posmodernas quizá con más vitalidad que nunca. El hartazgo de tanto argot posmoderno satura las conciencias. Vuelve a ser apreciada la sencilla verdad humana, que es tal si va unida a la libertad, que siempre es situada; es libertad, «de», «para» y «con» otros seres humanos y, por ende, unida al amor —expresión que ha perdido su nobleza a base de extraer su sentido—, pues el corazón es «el yo real», que diría Hildebrand, y la razón última del hombre en su unión interna.

La reparación del pensamiento difícilmente se materializará sin una decidida recuperación de la existencia en sentido realista. Una ordenada defensa de la vida requiere de una integración del pensamiento en el ser que favorezca a su vez la restauración de las relaciones personales y sociales lejos del dominio de la violencia ideológica.

## **El regreso de Moloc**

### *La violencia de los ídolos*

Por regla general, las historias de sacrificios humanos practicados en la antigüedad han sido tomadas como verdaderas pese a la inexistencia en muchos casos de evidencias científicas que corroboren su validez. No obstante, han llegado a formar parte del acervo cultural como fenómenos esencialmente negativos y absolutamente contrarios al sentido ético de la sociedad. Hoy, en la era de la globalización y el progreso, la sola posibilidad de imaginar semejantes abominaciones es suficiente como para soliviantar las sensibilidades más heterogéneas. Parece haber un consenso con respecto a la violencia en general y a ciertos actos violentos en particular, especialmente aquellos que atentan contra las víctimas más indefensas.

Una amplia mayoría de personas se muestran invariablemente unánimes frente a unas prácticas que están en clarísima contraposición con los principios más elevados que guían a las comunidades humanas y de los que estas parecen tener una conciencia cada vez más viva.

Contradictoriamente, esa misma sociedad ha llegado al punto de concebir la práctica sistemática y deliberada de destrucción de la vida de seres humanos como un signo de progreso, en lugar de entenderlo como justamente todo lo contrario, a saber, un retorno por otros medios a viejas formas de violencia totalmente incompatibles con las exigencias de la vida civilizada. El caso

más representativo es el aborto. Pese a sus diferentes formas y contextos, el derecho a la libre disposición de la vida humana siempre se ha dado bajo la influencia de distorsiones idolátricas que en el fondo operan a modo de ciega autojustificación.

Históricamente, uno de los personajes más terribles que ha suscitado tanto el interés de los investigadores como la imaginación popular es Moloc. Según el Antiguo Testamento, entre los israelitas sobrevivió el culto a esta divinidad de origen cananeo. Presuntamente, los ritos se celebraban en el Gehena (valle del Hinón), en las proximidades de Jerusalén. Allí se ofrecían niños —especialmente los primogénitos— en sacrificio al idolo del fuego purificante, Moloc, una estatua de bronce con forma humana y cabeza de carnero asociada a Baal. Todos los textos bíblicos que aluden a estos antiguos ritos son inequívocamente condenatorios de los mismos. «No darás hijo tuyo para ser ofrendado a Moloc» (Sagrada Biblia Nácar-Colunga, 2007, Lev 18:21). La prescripción divina adquiere un nuevo cariz en el Segundo Libro de los Reyes en el que se narra la destrucción de toda forma de idolatría por parte del rey Josías tras haberle sido comunicadas las palabras del libro de la Ley. «El rey mandó al sumo sacerdote, Helcias; a los sacerdotes de segundo orden y a los que hacían la guardia a la puerta que sacaran del templo de Yahvé todos los enseres que habían sido hechos para Baal» (Sagrada Biblia Nácar-Colunga, 2007, 2Re 23:4).

Unos versículos más adelante, la vieja divinidad pagana vuelve a aparecer en escena en un pasaje similar al del Levítico: «El rey profanó el Tofet del valle de los hijos de Hinón, para que nadie hiciera pasar a su hijo o hija por el fuego en honor de Moloc» (Sagrada Biblia Nácar-Colunga, 2007, 2Re 23:10). Se pone de manifiesto el vínculo existente entre idolatría y violencia.

La misma fórmula se repite en el Libro de Jeremías, esta vez algo más clarificada en lo que se refiere al alcance antropológico que implica el binomio violencia-idolatría: «¡Cometer abominaciones semejantes y *hacerse Judá reo* de tal crimen!» (Sagrada Biblia Nácar-Colunga, 2007, Jer 32:35). Este fragmento, que, en su primera parte —aquí no citada—, también se refiere al sacrificio de niños, no se limita a condenar el crimen. Añade un elemento que, aunque en principio puede pasar desapercibido, reviste importancia: la advertencia de los males que una violencia semejante inevitablemente acarreará a toda la comunidad. Ese hacerse Judá reo hace alusión a los efectos adversos que los sacrificios sangrientos pueden traer al bien común de modo tal que el cuerpo social en su conjunto se vería afectado como si de una enfermedad contagiosa se tratara.

En suma, una lectura atenta de los textos bíblicos a la luz de los mecanismos de la violencia sacrificial revela un hecho vital: la aparición y consolidación paulatina de un giro antropológico que encuentra expresión en la repulsa patente y enérgica de los sacrificios humanos, algo inédito en la literatura de los mitos antiguos. La trascendencia de este cambio de rumbo antropológico es capital. Circunscribir dichas formas rituales y atávicas de violencia a un mero catálogo de costumbres que, en un momento histórico determinado, iban simplemente a ser sustituidas por otras nuevas, como consecuencia de un proceso evolutivo, no resulta en absoluto convincente. Más bien, todo parece indicar que dichas formas pudieran estar muy arraigadas en algún plano de la psique humana, lo cual apunta a mecanismos profundamente sutiles de autoengaño que requieren de una indagación antropológica para su comprensión.

El hecho de que las advertencias del decálogo no bastaran para la erradicación definitiva de las tendencias idolátricamente brutales de algunas colectividades pone de relieve las resistencias que ofrecen los mecanismos violentos a su desaparición, así como su naturaleza inconsciente. De hecho, a lo largo del Antiguo Testamento se puede comprobar que distintas generaciones son reiteradamente conminadas a abstenerse de estos rituales so pena de males mayores. La historia bíblica progresa mientras que, ocasionalmente, parece tener lugar un olvido, un sueño hondo del que los seres humanos han de ser rescatados constantemente por medio de duras amonestaciones que agiten sus conciencias adormecidas, haciéndolos despertar de la ilusión fatal de la violencia sacrificial, tal como se trasluce en la historia de Josías.

En tal caso, el cese de dichas prácticas no dependería de un mero acto electivo de la voluntad. Pues, todo apunta a que aquellos grupos humanos se sentían arrastrados por fuerzas superiores a ellos a hacer sacrificios cruentos obnubilados por sus ídolos arcaicos y atroces, impelidos por las supuestas exigencias que estos falsos dioses les imponían. Por lo que, el abandono de «los vanos ídolos que tomaba por dioses» (Besançon, 2003, p. 119) se imponía como condición sine qua non para la derogación de la violencia maléfica como práctica sistemática aceptada por la comunidad. La Biblia pone de manifiesto el proceso de desmitificación radical consistente en el desenmascaramiento de los asesinatos colectivos de víctimas inocentes que venían ocurriendo desde los tiempos del mundo religioso arcaico como fenómenos rituales recurrentes. «La Biblia rechaza a los dioses fundados en la violencia sacralizada. Y si en ciertos textos bíblicos, en los libros históricos, sobre todo, hay restos de violencia sagrada, se trata de vestigios sin continuidad» (Girard, 1999, p. 159).

De manera que, en contraste con otros textos representativos de otras realidades religiosas y culturales, la Biblia ofrece una valiosa información

antropológica: revela el papel relevante de la violencia en el despliegue de la historia y su vinculación con lo sagrado; aquello que *permanecía oculto desde la fundación del mundo*, expresión empleada por René Girard en referencia a las implicaciones del sacrificio en el devenir de la cultura. *Los ídolos del deseo*

La teoría mimética del deseo de la antropología girardiana se aleja de corrientes ideológicas más limitadas, proclives a atribuir el mal y la violencia, o bien a lo meramente contingente, o bien a lo intrínsecamente sustancial del ser.

A través de un riguroso análisis de los mitos, Girard cartografía el mapa de la violencia que anida en algún plano desordenado de la estructura del deseo, acicate de toda crisis social. Ficción y realidad se entrecruzan en los mitos y dan noticia de lo sagrado arcaico, en cuyo centro se eleva el altar de la víctima sustitutoria. La violencia, íntimamente vinculada a lo sagrado, se desata en el seno de las relaciones humanas a raíz de la colisión de dos o más deseos que rivalizan por un mismo objeto. «La propensión extrema de los seres humanos a entrar en conflicto con el prójimo (el próximo), con los que están cerca, con los vecinos» (Girard, 2006, p. 43). Más aún, el antropólogo francés descubre que la mecánica de la tensión mimética trasciende el objeto de deseo. En la lucha soterrada por la conquista de los deseos ajenos se oculta más profundamente el deseo de apropiación del ser del otro, quien se erige ante los ojos del sujeto que lo desea como modelo de imitación, así como obstáculo y rival. La *meconnaissance* es el concepto psicológico que dice del conocimiento imperfecto del mimetismo por parte del sujeto o sujetos que lo padecen. La circularidad del deseo trasluce, por tanto, una dimensión metafísica que da cuenta de una *enfermedad ontológica*, a saber, cierta aminoración del ser del imitador, fruto de su deseo de apropiación del ser del modelo.

El otro se convierte en un dios sustitutivo. Por tanto, el modo de ser del modelo es el modo de ser anhelado por el imitador y en ello éste pierde parte de su entidad personal. Es el vértigo del *no ser* que experimenta el imitador lo que Girard llama *enfermedad ontológica*. (Barahona, 2014, p. 33)

Cuando la crisis amenaza a una comunidad afectada por la exasperación mimética, se desencadena mecánicamente un proceso de modelación ilusoria que opera a modo de contagio violento en la colectividad y que acaba por materializarse en la figura de un único culpable. La ilusión persecutoria fuerza la elección unánime de un chivo expiatorio que es injustamente acusado de los males comunes.

El desenfreno mimético comporta una crisis de indiferenciación o de identidad que difumina toda distinción en el plano de los deseos. La arbitrariedad

del deseo empuja la confusión y el malestar social al paroxismo. Pero, antes de que la violencia acumulada detone el estallido general de los conflictos, los ánimos obcecados de la indiferenciación decretan, como válvula de escape, el asesinato del chivo expiatorio, cuyos rasgos diferenciales son cada vez más insoportables y condenables para la masa fascinada y homogeneizada por la actitud violenta. El brazo ejecutor de la indiferenciación caótica elimina a su supuesto enemigo común, movido, a la vez, por la atracción y el miedo a lo diferente. En este sentido, Rudolf Otto acertó en su descripción sobre la extrañeza que despierta la equivocidad de lo sagrado y los arcanos de las religiones arcaicas: «Lo “numinoso” era ambiguo: *tremendum-fascinatum*, maléfico y benéfico a la vez, *pharmakon*» (Girard, 2012, p. 6).

La implacable saña de la unanimidad colectiva acaba transformando el todos contra todos en un despiadado todos contra uno. Así, el sacrificio contiene la escalada de la violencia mimética y restablece el orden, aunque solo transitoriamente, pues el ciclo volverá a repetirse. «El mecanismo del chivo expiatorio canaliza la violencia colectiva contra un solo miembro de la comunidad elegido de forma arbitraria, y esta víctima se convierte en el enemigo de la comunidad entera, que queda, a la postre, reconciliada» (Girard, 2006, p. 62).

Bajo el espejismo idolátrico, se ritualiza el proceso sacrificial repitiéndolo cíclicamente. De este modo, se fortalecen los lazos comunitarios hasta que la rivalidad mimética vuelva nuevamente a acometerlos. Recurrentemente, las sociedades continuarán escudándose en víctimas sacrificiales como método sustitutorio de ocultación de la violencia propia. En los cultos arcaicos, el sacrificio es una forma de evitar la violencia mediante la violencia. Tal es la trampa engañosa del mimetismo malo.

Satán o el Diablo, sucesivamente, es el que fomenta el desorden, el sembrador de escándalos, y el que, en el paroxismo de las crisis por él provocadas, las resuelve de pronto expulsando al desorden. Satán expulsa a Satán por medio de las víctimas inocentes cuya condena siempre logra. (Girard, 1999, p. 121)

La compleja trama sociorreligiosa estructurada en torno a la doble condición de la víctima, culpable y a la vez artífice del apaciguamiento social, relega el orden de lo sagrado dentro de los límites impuestos por la lógica diabólica del deseo mimético. Este cerco ciñe el anhelo de trascendencia insito en el corazón humano e impide una religión verdadera.

A lo largo del tiempo, las figuras de las víctimas sacrificiales son míticamente enaltecidas y convertidas en divinidades gracias al recuerdo indeleble del acontecimiento pacificador inscrito en la tradición. Pero tales divinidades son

hijuelas de un sentido desviado de trascendencia, reflejos de una asfixiante inmanencia idolátrica que rige el destino de la comunidad. La incapacidad de aquellas gentes para reconocer la verdadera condición de víctima tras el velo ensangrentado de sus divinidades da testimonio de la supremacía de la sacralización de la violencia en el mundo arcaico. «Lo divino enraíza en la engañosa unanimidad de la persecución» (Girard, 1999, p. 161). Una diferencia fundamental entre los tiempos antiguos y el mundo moderno es que, en la actualidad, la violencia podría exacerbarse incontroladamente por la carencia de una *protección sacrificial*, de mecanismos de contención comúnmente aceptados que pongan freno a la violencia del deseo mimético. Antiguamente, tal función «protectora» era ejercida perversamente por el sacrificio.

### *La víctima en el espejo*

El proceso de disolución del sacrificio registrado en la historia del pueblo de Israel alcanzó su culminación en Cristo. Las narraciones evangélicas revelan el engranaje de la maquinaria mimética y disipan la superstición atávica. La Pasión instauro con vigor indecible la divinidad e inocencia de la Víctima ante la mirada de unos pocos elegidos, misteriosamente libres de la plaga mimética que se cebó en la Crucifixión.

La ruptura de la unanimidad violenta es crucial para una comprensión cabal de la novedad introducida por los Evangelios respecto a la naturaleza del mal. Por primera vez en la historia, la violencia es entendida como acto injusto e inhumano de modo singularmente concreto. «El cristianismo parte en dos irreversiblemente la historia humana: después de Cristo, nadie podría ya sostener que la víctima es verdaderamente culpable, . . . el deseo es inocente, no mediado, no mimético, no rival» (Giglioli, 2017, p. 44).

Jesús aparece como el modelo por antonomasia que se ofrece para ser imitado. En sus enseñanzas, en sus acciones, atrae deliberadamente la atención sobre su propio deseo, el único por el que puede romperse la cadena mimética de la violencia. Tiene lugar así una alteración radical en la disposición volitiva a partir de la cual se configura una nueva realidad. Ya no es Satán sino Dios quien expulsa a Satán del seno de la comunidad afectada por causa de la mimesis. La violencia del ídolo sucumbe ante el Icono de la inocencia. La víctima pasa de chivo expiatorio a Cordero de Dios.

La imagen de Cristo, el modelo de Cristo a través de su imagen, da origen al sustrato simbólico sobre el que se va estructurando la nueva realidad psicológica y vital que encuentra expresión en un particular orden sociocultural. Cristo representa la mediación esencial que otorga a la voluntad humana la posibilidad

de quebrar el círculo mimético para elevarse del plano de lo mecánico a una dimensión personal y trascendente en la que se desacraliza la violencia. «La violencia continúa disfrazándose, pero ha quedado desvelada» (Girard, 2012, p. 10). El mecanismo mimético no queda abolido en el ámbito antropológico, pero se insta una posibilidad real y manifiesta para su disolución y reparación.

El modelo cristiano libera tanto a las víctimas como a los victimarios potenciales de las ataduras de la arbitrariedad violenta. La clave de la acción mimética sigue concentrándose sobre la víctima, aunque esta vez con un significado radicalmente diferente: a partir de ahora será inequívocamente inocente de los crímenes que injustamente se le imputan.

Tiene lugar una mudanza cualitativa en la transferencia entre el victimario y la víctima. La novedad introducida por el cristianismo estriba en que ahora el rostro de la víctima de la violencia mimética comparece como icono que se abre a la mirada ajena trasluciendo la imagen del ser, en su dignidad e inocencia verdadera. «El icono da y se da; el ídolo se cobra» (Beuchot, 1999, p. 75).

Una vez roto el espejo idolátrico, el victimario, cara a cara con la inocencia, vislumbra en la profundidad óptica del otro el abismo de su propia culpabilidad, quedando inhabilitado el acto violento. Se desdibuja el influjo deformador de la mirada idolátrica que tendía a proyectar el haz de los deseos aviesos sobre el espejo que tapaba el rostro verdadero de la víctima inocente. Se insta así la distinción radical e inequívoca entre la inocencia y la culpabilidad en las relaciones humanas, ya no hay entre ellas indiferenciación en la que pueda ampararse el flujo impune de la violencia.

En nuestra época, debido a la influencia judaica y cristiana, el fenómeno de los chivos expiatorios solo ocurre de forma vergonzante, furtiva, clandestina. Aunque no hayamos renunciado a ellos, nuestra creencia en ese fenómeno se ha desmoronado, y hoy nos parece tan moralmente cobarde, tan reprensible, que, cuando nos sorprendemos en trance de desquitarnos con un inocente, nos avergonzamos de nosotros mismos. (Girard, 1999, p. 203)

La disolución del engaño de la *méconnaissance* que opera en el tránsito de la mirada idolátrica a la icónica responde más a una *reconnaissance* que a una mera *connaissance*. «Cada persona mantiene a priori con las demás una relación» (Spaemann, 2000, p. 56). Se da, pues, un reconocimiento fundamental y originario que se hace presente a través de la alteridad en una acción de doble articulación que consiste en un reconocerse en y un reconocer al otro.

## *El silencio del icono*

Algunos fenómenos relativos al modo en que la sociedad actual hace frente a la violencia parecen concurrir en flagrante contradicción. La disparidad de criterios interpretativos en torno a este asunto resulta cuando menos llamativa. Contradictoriamente, reacciones de hipersensibilidad hacia ciertas manifestaciones violentas se conjugan con otras de absoluta indiferencia ante hechos similares o peores, a lo que hay que sumar el proceso de normalización de los contenidos violentos difundidos por medio de la industria audiovisual y mediática.

El aborto es el ejemplo más representativo de las incongruencias en que puede incurrir una sociedad que se autocalifica como avanzada. Hay una pregunta fundamental que inmediatamente sale al encuentro: ¿cómo es posible que una sociedad que hace gala de tanta indignación y rechazo por la violencia en general pueda tolerar e incluso defender un acto objetivamente tan brutal?

Sobre el aborto parece haber recaído una forma extraña de tabú. Mientras se defiende y proclama *urbi et orbi* como derecho, se oculta celosamente el hecho en sí. Toda la fuerza idolátrica proyectada a través del prisma ideológico da lugar a una nueva forma de *méconnaissance* que seduce la mirada pública. Bajo el peso del alboroto mediático e ideológico, y víctima de una despiadada indiferencia axiológica, la vida del *nasciturus* es abolida de forma brutalmente aséptica en los centros hospitalarios.

El proceso empieza por impedir la visibilidad y la manifestación ontológica del *nasciturus*, evitando así el acceso a relaciones afectiva e imaginativamente vinculantes. De tal modo que su imagen y toda la capacidad comunicativa de lo icónico que alberga son sometidas a un borrado total antes de la destrucción definitiva del ser.

En su afán de sobreproducción, la era tecnológica tiende a desfigurar la realidad. Las sociedades, sumamente mediatizadas por la oquedad de la barahúnda audiovisual, acostumbran a olvidar el trasfondo real que toda imagen íntegra ofrece. En el caso del aborto, se empieza por anular el esplendor imaginativo, icónico, procedente de lo real. La elusión de la realidad activa la propagación de la violencia.

Mediante el borrado de la imagen se toma distancia de la violencia real que tiene lugar, ocultándola completamente. Esta forma de autoengaño subyace en muchos de los argumentos acientíficos que se esgrimen en defensa del aborto. Suelen ser razonamientos eufemísticos de los que se excluyen los aspectos

relevantes del tema en cuestión sin los cuales es imposible una comprensión cabal del mismo.

Así las cosas, la erradicación de la imagen del *nasciturus* pone de manifiesto un hecho incontrovertible: el compromiso obstinado y contrario a la recta razón que insiste en anteponer pertinazmente la nada al ser por medio de la lógica sustitutoria. Es el nihilismo llevado al extremo en la medida en que actúa destructivamente sobre el principio mismo de la vida humana.

Pero ¿qué ocurriría si, en un intento de reparación de esta realidad fracturada, se mostraran al público las imágenes de un aborto real? ¿Se seguiría interpretando como un acto legítimo? ¿Se soportaría la crueldad de las imágenes al igual que se tolera la violencia gratuita en los medios audiovisuales? O, por el contrario, ante las imágenes indecibles ¿se verían los testigos del horror impelidos a restablecer los vínculos ontológicos con el *nasciturus*? La ocultación sistemática de la imagen violenta parece esquivar a toda costa una reacción trascendente en este sentido. Es el fiel indicador de que la imagen de la realidad, el verdadero icono, es ineludible e irrevocable.

Finalmente, hay disparidad de opiniones sobre si el aborto puede ser interpretado según la lógica sacrificial. Ante la ausencia aparente de una *protección sacrificial*, clausurada por el cristianismo conforme a la teoría girardiana, el filósofo Michel Schooyans (1991) se pronunció taxativamente al respecto:

El niño muerto en el seno de su madre no es *sacrificado*: no se le hace sagrado para proteger la cohesión de la comunidad humana. Es *ejecutado sin que* la violencia sea expulsada de la sociedad humana. Pues una sociedad totalmente laica ha de desacralizarlo todo, incluida la vida, y desmitificarlo todo, incluida la víctima propiciatoria. (p. 194).

Por esta razón, Schooyans argumenta más tarde que en realidad la práctica del aborto provoca un incremento desbocado de la violencia. Inversamente, otras interpretaciones apuntan directamente a una función sacrificial del aborto:

*Considered in these terms, abortion in America precisely fits the structure of religious sacrifice, where the best victims are the most defenceless. Like a classic sacrificial victim, the fetus is both blamed for the disorder surrounding its conception and acknowledged as innocent, sometimes at the same time.* (Ward, 2000, p. 24)

La autora de este pasaje critica la reivindicación de los defensores del aborto por tomar como única base los propios deseos sin tener en cuenta la

posibilidad real de infección mimética que conduce al acto violento contra el *nasciturus*. Sostiene, además, que la mujer que decide abortar, forzada por la presión laboral y económica, imbuida en la lucha por su propia supervivencia, cae en la confusión mimética.

Su deseo, por tanto, estaría mediado por los deseos de una sociedad altamente competitiva. «*Abortion appeases mysterious forces that threaten a woman not physically but spiritually, with the extinction of her being*» (Ward, 2000, p. 26). Este razonamiento coincide con la idea girardiana ya mencionada de *enfermedad ontológica*.

En tal caso, el deseo de la mujer dispuesta a abortar habría entrado en rivalidad con otros deseos ajenos. Movida por la fuerza de la mimesis, acabaría designando al no nacido como la causa de su desorden vital. Así operaría en ella la mirada idolátrica. La desaparición del *nasciturus* se impondría como única vía para la restauración del orden. La inocencia del icono sucumbe así ante la violencia del idolo.

## Leviatán y el nuevo Adán

### *Victimismo: mito y realidad*

«La majestuosa inauguración de la era “poscristiana” es una broma. Estamos en un momento de ultracristianismo caricaturesco que intenta escapar de la órbita judeocristiana “radicalizando” la preocupación por las víctimas en un sentido anticristiano» (Girard, 1999, p. 231).

Una ideología victimista decidida a sustituir y expulsar a las víctimas reales del lugar de la historia que justamente les corresponde ha cristalizado en el mundo contemporáneo. En semejante entorno competitivo se disputa un puesto de privilegio en el altar de los inocentes, altar que ha quedado vacío tras la expulsión de Cristo. «Solo que, expulsado Cristo, la exigencia de lo sagrado se vuelve a presentar de modo grotesco» (Alberoni, 2007, p. 191). Esta reflexión apunta a la posibilidad de una resacralización idolátrica de la violencia. Aunque hoy no se presente íntegramente con la faz de lo mítico-arcaico, permanecen en ella remanentes atávicos. Comúnmente, cuando se disuelve la realidad en la mente y la sociedad humana, aflora el pensamiento mítico. «El cristianismo desmitifica todo, pero siempre surgen nuevos mitos o nuevas concepciones del mito» (Negro, 2009, p. 27).

Paradójicamente, a la vez deudora y usurpadora del cristianismo, la era poscristiana, magnetizada por el gran valor simbólico de la inocencia, se ve impelida por fuertes deseos victimistas de apropiación. «El mundo moderno está lleno de viejas virtudes cristianas que se volvieron locas. Enloquecieron las virtudes porque fueron aisladas unas de otras y vagan por el mundo solitarias» (Chesterton, 1998, p. 18).

En el caso particular del aborto, el colectivo abortista, bajo la anuencia de instituciones estatales y el apoyo masivo de una gran parte de los medios de comunicación, despoja al *nasciturus* de su justa condición de víctima y la transfiere a un sujeto ungido ideológicamente: la madre. Se impone así un enfrentamiento irreal y antinatural entre ambos. «Que sea verdadero lo que el poder ha decidido que lo sea es un resquemor que no la alcanza, pues la víctima es verdadera cuando está privada de poder y en caso contrario no sería tal» (Giglioli, 2017, p. 112). Ciertamente, no hay nadie más carente de poder que el *nasciturus*.

En el mundo posmoderno, el enaltecimiento victimista busca su justificación por medio de la agitación social, encubridora de crisis miméticas que operan al servicio de formas desviadas de poder. Así, la violencia se justifica por medio de una autovictimización que paradójicamente se expresa en un lenguaje ideológico-victimario. Tal ambigüedad constituye uno de los rasgos característicos de las nuevas manifestaciones de violencia que amenazan a las sociedades occidentales. Bajo el estandarte de la vulnerabilidad, la pseudovíctima se hace responsable de la furia persecutoria que aboca al señalamiento colectivo de falsos culpables, verdaderos damnificados en este tortuoso proceso mimético. Todo indica que este mecanismo busca la instauración de una hiperlegitimación social y moral en la historia mediante la apropiación de derechos según una forma perversa de justificación.

La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable. (Giglioli, 2017, p. 7).

Esta ideología de nuevo cuño comporta, por tanto, una justificación solapada de la violencia. Contradictoriamente, los falsos defensores de las víctimas solo alcanzan sus objetivos por medio de la transgresión de los mismos principios cristianos sobre los que apoyan arteramente los preceptos dogmáticos de su nuevo credo; no como medio justo para la protección de los indefensos, sino como maniobra ilegítima de una defensa impostada. «Si solo la víctima está en lo verdadero, quien desea el crisma de la verdad para su propio discurso

se sentirá siempre tentado por la mentira de hacerse pasar por la víctima que no es» (Giglioli, 2017, p. 113). Un poderoso instrumento ideológico de seducción se introduce así en esta sociedad tan sensible a la compasión como a la manipulación ideológica. De tal modo que la determinada convicción de expulsar toda forma de violencia de la vida social, más verdadera en unos, más pretendida en otros, es en última instancia organizada y dirigida por la propia violencia.

Se pone de manifiesto un desplazamiento o una inversión del mensaje evangélico que el nuevo victimismo sociológico pretende transformar mediante su apropiación y resignificación. A fin de que siga resultando convincente, preserva el andamiaje y sustrae de él todo el contenido religioso y moral, sustituyéndolo por los fragmentos deslavazados de un dogmatismo ideológico. Este acto usurpatorio ha traído consigo una aceleración de los mecanismos victimarios, desencadenando rivalidades miméticas a gran escala.

### *Seréis como dioses*

En los últimos dos siglos la cultura occidental ha sufrido violentos cambios que la han llevado paulatinamente al borde de la anarquía moral y espiritual en la que hoy parece encontrarse. Este período ha estado marcado por un fuerte desequilibrio entre el progreso material y la vida espiritual hasta el punto de que religión y cultura se han convertido en dos órdenes aparentemente irreconciliables. Dicha divergencia se refleja en una escisión interna en el corazón humano, una fractura antropológica que repercute en el debilitamiento de una civilización cuya transformación obedece a sistemas mecanicistas.

El optimismo progresista de los siglos XVIII y XIX evadió las consecuencias que podía acarrear la ruptura con los fundamentos tradicionales sobre los que se ha edificado la civilización y de los que la cultura del progreso es, en el fondo, deudora. «La necesidad más apremiante de nuestra civilización es la de recuperar los contactos perdidos, la de retornar a las fuentes de la vida» (Dawson, 1961, p. 59).

La consagración de la fe en la sola razón evidencia el dramático proceso de sustitución e inversión religiosa y cultural que ha tenido lugar. Sobre la base de esta creencia y la negación de la trascendencia, las diversas formas de religión secular han ido erosionando las estructuras sociales. El nuevo credo racionalista establece como fundamento de su fe el dominio de la naturaleza, lo que «autoriza a moldear directa o indirectamente la naturaleza humana para manipular su dimensión histórica» (Negro, 2009, p. 35) mediante la dirección de la razón técnico-científica. Niega, por tanto, la concepción clásica de naturaleza

humana entendida como principio ontológicamente estable y universal. Cree que es una naturaleza dúctil que puede restaurarse íntegramente, modificada a capricho en todos los defectos que pueda haber adquirido por causa de las estructuras sociales, manipulándola ilimitadamente en pos de un mundo perfecto y en función de las exigencias del modelo político que mejor convenga en el momento histórico dado. Se trata por tanto de un proyecto de inversión antropológica.

El modelo ideológico de la religión secular nació con el Estado y con una fuerte tendencia a la politización de todos los ámbitos sociales, es decir, a cuidar de todos los aspectos de la vida de los hombres de modo similar a como lo haría la religión.

Surge el mito de un hombre nuevo que adquiere categoría de realidad en un futuro terrenal inconscientemente sacralizado por la mera acción humana. «Frente a los mitos antiguos, el hombre nuevo es un mito de nueva especie, irreal, imaginario, utópico, típicamente constructivista» (Negro, 2009, p. 297). La conciencia histórica, el «historicismo del cambio en sí como un valor, el cambio por el cambio» (Negro, 2009, p. 41) y la metafísica del progreso, formas desvirtuadas del sentido histórico y redentor del cristianismo, confieren el carácter prospectivamente cinético a esta forma mítico-religiosa.

La religión secular es, por tanto, una religión de carácter esencialmente político. Aunque prescinde de lo divino y actúa en la inmanencia, posee una escatología particular que prevé y anhela la salvación de la humanidad en un tiempo futuro intramundano; el fin último es alcanzar la inmortalidad en este mundo. He ahí la peculiar raíz pseudoreligiosa de la religión mítica del progreso y la razón.

Por medio de la sacralización de la política y del Estado, el hombre se religa en el plano de la temporalidad a su propio poder, lo cual se cifra en un hombre ontológicamente emancipado que se sujeta a las nuevas estructuras mecánicas del Estado artificial.

Comienza así la andadura hacia un *Homo Deus* creador de su propio destino, que en el fondo no es más que una proyección deformada del *homo viator*. «Este hombre futuro parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar por algo hecho por él mismo» (Arendt, 2009, p. 15).

La semilla revolucionaria integrada en el código genético de algunos de los nacientes sistemas ideológicos crece impulsada por la fuerza motriz del progresismo en un movimiento más o menos vertiginoso que obtiene su poder de la fragmentación del tiempo, del espíritu y de la realidad. Aunque la herida espiritual se venía fraguando desde tiempo atrás, a partir de la revolución francesa se profundizará en ella como consecuencia de la implantación y normalización política de algunos elementos desestabilizadores insertos en las ideologías disgregadoras, a través de las cuales el hombre comenzó a arrogarse un poder casi omnímodo.

### *El hombre escindido*

La proliferación y difusión de teorías fragmentarias sobre el espíritu humano ha culminado en una desvinculación de la persona con la realidad. Voluntarismo, racionalismo y sentimentalismo han obstaculizado la vía del saber metafísico. Cada uno de estos tres posicionamientos ideológicos se arroga la soberanía en su interpretación de la existencia y conjuntamente configuran el inmanentismo subjetivista de la vida moderna. Entre sus máximos representantes destacan Lutero, Descartes y Rousseau (Maritain, 2006). Su influencia contribuyó a malograr los frágiles equilibrios de una concepción unificadora de lo real, por medio de la cual el hombre pudiera interpretarse y orientarse comprensivamente a través de las vicisitudes históricas.

El sentimentalismo aplicado a la sociedad moral rousseauiana se convirtió en una de las notas características de las futuras religiones políticas. Rousseau entendió la sociedad como fuente de corrupción del hombre natural que es esencialmente sentimental, libre, compasivo, inocente, igualitario, bueno y feliz. Esta concepción dicotómica oculta un fuerte sentimiento de religiosidad de tipo inmanentista según el cual, en su patria natural, el hombre se encuentra en un particular estado de gracia que debe infundir en la sociedad para sanarla de todos sus males.

La sociedad habría de edificarse sobre la naturaleza prístina recuperada en su esencia más angelical, en pos de la perfecta unidad moral de todos mediante un contrato social y vinculados por el sentimiento como sustituto de la fe. De este modo, se eleva el sentimiento moral a categoría religiosa (Negro, 2009).

El nuevo ciudadano sigue un particular rito que consiste en la domesticación moral gracias a la educación ideológica de los miembros del cuerpo soberano. Ante lo que entiende como una división interna (entre razón y pasión piadosa), el hombre escindido deposita toda esperanza de reparación en el sentimiento

piadoso e inocente que supuestamente lo guía en su estado virginal y que hay que traer a la existencia presente para purificar al hombre civil.

El moralismo rousseauiano significó el principio del totalitarismo. «Con el concepto de voluntad general él ha inventado el totalitarismo» (Alberoni, 2007, p. 29). El ciudadano ha de ser perfecto o casi perfecto, del mismo modo que lo es el hombre en su estado natural. Los criterios de perfección van a ser establecidos, regulados y difundidos por una instancia superior cuya personificación es la sociedad, ante la que el nuevo ciudadano habrá de responder como si de una divinidad autoritaria se tratara, pues en ella reside la soberanía popular.

Esta es la clave del moralismo político dominante: la equiparación entre social y moral, un puritanismo. La despolitización del hombre y la sinonimia entre moral y social serán —crecientemente hasta hoy— la fuente de la servidumbre, del despotismo gubernamental, del miedo y del terror (Negro, 2009, p. 110).

El culto a la sociedad como un trasunto de divinidad abstracta configurará una nueva *forma mentis* en la que irán anidando las nuevas ideologías que culminarán en el vacío existencial de los siglos XX y XXI. Este proceso se debe en gran medida al acto de nivelación de lo moral y lo social puesto en práctica por Rousseau. En la adquisición del nuevo estatus de ciudadano, el hombre, sin percatarse de ello, renuncia parcialmente a su libertad (Alberoni, 2007).

La concepción rousseauiana de la naturaleza era una ficción, un ideal inexistente que brotaba del mundo creativo de una imaginación sentimentalmente exaltada y metafísicamente errabunda. En Rousseau ya alboreaba el romanticismo que más tarde tomaría el testigo de la reacción contra la razón.

Una vez sustituidas las funciones auténticamente cristianas por las políticas moralizantes e integradas las nuevas ideas morales en la forma de un nuevo credo pseudorreligioso, ya no parecía haber ninguna razón que justificara la pervivencia de la fe original, sobre todo porque es de ella de donde la nueva religión había extraído lo fundamental de su dinamismo. La acción mimética se imponía así con su lógica sustitutoria. De manera que, mediante la dirección de las conciencias, el Estado comenzaba a absorberlo todo. A partir de entonces, proyectado hacia el futuro por la nueva visión mítica, el hombre occidental se lanzó a una carrera frenética por la historia con el obstinado propósito de dar cumplimiento al destino sagrado anunciado por los profetas de la Revolución: la conquista de la naturaleza humana, que justifica el viraje antropológico de las nuevas ideologías.

La noción de progreso del siglo XVIII, tal como fue concebida en la Francia prerrevolucionaria, consideraba que la crítica del pasado era un medio de

dominar el presente y controlar el futuro; el progreso culminaba en la emancipación del hombre. (Arendt, 2004, p. 203)

La desviación inmanentista trastocó hasta tal punto la percepción de la realidad que el poder, una vez emancipado de la acción compensatoria de la trascendencia, comenzó a extender implacablemente su influencia sobre la vida. El orden de la razón y la naturaleza comenzaron a su vez a ser sustituidos por el de la voluntad y el artificio.

Rousseau hizo del sentimiento moral una metafísica y de toda su teoría contractual una religión. Tras el elixir de la felicidad ideal que Rousseau ofrecía a la humanidad se ocultaba un alegato contra la vida orgánica de las comunidades, pues una buena parte de lo natural en el hombre es lo cultural, y muy difícilmente se podrá trazar una línea de separación artificial entre ambos sin mediación de la violencia. Las formas culturales, con todas sus limitaciones, son expresión viva del hombre y parte indispensable de la vida espiritual y del camino de perfeccionamiento humano. Es además en ellas donde los hombres han de encontrar políticamente las soluciones a sus problemas presentes. Pero para todo ello es fundamental preservar una sólida base antropológica, metafísica y religiosa.

## Conclusión

El subjetivismo progresista se ha erigido como uno de los males fundamentales de la posmodernidad. A la férrea hegemonía de una razón autosuficiente, que dio lugar a los grandes sistemas gnoseológicos —principalmente el racionalismo y el idealismo—, le siguió la primacía de la acción, que tomó forma en los grandes sistemas ideológicos o de acción político-social.

La omnipotencia de la acción ha acabado por deteriorar gravemente el fino equilibrio de las facultades espirituales humanas. En el trasfondo subyace la rivalidad mimética desencadenada por un deseo que se recrudece cada vez más a causa de la eliminación de las distinciones sociales que ceden ante la homogeneización, el igualitarismo y el relativismo.

El encapsulamiento y la fractura de las facultades espirituales produce una quiebra en el dinamismo del ser y por tanto en las relaciones personales. La voluntad, al perder su objeto propio, el amor, adquiere la apariencia de una libertad que oculta tras de sí el deseo autorreferencial de una infinitud que es remedo de trascendencia. El desenmascaramiento del ídolo de la falsa libertad es condición *sine qua non* para la integración de las facultades: el intelecto y la voluntad, con su correspondiente manifestación en la verdad, la libertad, el

amor y el obrar. Esta unificación da la verdadera medida de la dimensión integral de la persona y es el referente de una restauración del pensamiento en esta sociedad actual desmembrada y anegada en una cultura de muerte, pero en la que ya se ven los brotes de nuevas formas de pensamiento esperanzadoras que se van encarnando poco a poco en la urdimbre social, cultural y política.

En el nuevo imperio del deseo se ha desterrado a la razón del horizonte vital y se ha absolutizado la voluntad, sede de la libertad. Pero este ensanchamiento de la voluntad ha acabado por reducirla a un degradante deseo narcisista de poder que busca la autosatisfacción permanente y que se sirve del absolutismo de la técnica (Ratzinger, 2005) para la manipulación invasiva, el control, así como la aniquilación de la vida humana. El deseo se ha hecho esclavo de sí mismo. Con otras palabras, el deseo ha esclavizado a la voluntad y, con ella, a la libertad.

La libertad errabunda de la posmodernidad clama por volver a la existencia auténticamente humana para recuperar su objeto propio. Para ello es necesario que vuelva a vincularse con la verdad, que es la medida de la realidad y, por tanto, punto de convergencia de todas las libertades humanas, a partir del cual la composición interna del ser adquiere su más pleno sentido.

## Referencias

- Alberoni, R. (2007). *La expulsión de Cristo*. Ediciones Cristiandad.
- Arendt, H. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Santillana ediciones.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Ediciones Paidós.
- Barahona, A. (2014). *René Girard. De la ciencia a la fe*. Encuentro.
- Besançon, A. (2003). *La imagen prohibida: una historia intelectual de la iconoclasia*. Siruela.
- Beuchot, M. (1999). *Las caras del símbolo: El icono y el ídolo*. Caparrós Editores.
- Chesterton, G. K. (1998). *Ortodoxia*. Editorial Porrúa.
- Dawson, C. (1961). *Dinámica de la historia universal*. Rialp.
- Giglioli, D. (2017). *Crítica de la víctima*. Herder Editorial.
- Girard, R. (2012). *El sacrificio*. Encuentro.

- Girard, R. (2006). *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Editorial Trotta.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.
- Girard, R. (1999). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- Marín, H. (2007). *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*. Encuentro.
- Maritain, J. (2006). *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*. Encuentro.
- Negro, D. (2009). *El mito del hombre nuevo*. Encuentro.
- Ratzinger, J. (2005). Verdad y libertad. *Humanitas*, 14. <https://www.humanitas.cl/filosofia/verdad-y-libertad-joseph-cardenal-ratzinger>
- Sagrada Biblia Nácar-Colunga*. (2007). BAC.
- Schooyans, M. (1991). *El aborto. Implicaciones políticas*. Rialp.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*. Eunsä.
- Ward, B. W. (2000). Abortion as a Sacrament. Mimetic Desire and Sacrifice in Sexual Politics. *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 7, 18-35 <https://doi.org/10.1353/ctn.2000.0002>

**Derechos de autor © 2025 Jorge Martín Almeida**



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

**Atribución:** Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

## **Declaración de conflicto de intereses**

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica.

## **Financiamiento**

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.