



# FE Y LIBERTAD

REVISTA DEL  
INSTITUTO FE Y LIBERTAD

**Volumen 5 | Número 1**  
**(enero-junio 2022)**

Identidad, fe y comunidad  
política

 INSTITUTO  
FE Y LIBERTAD  
[www.feylibertad.org](http://www.feylibertad.org)

## DIRECTOR EDITORIAL

Moris Polanco / Guatemala

## EDITOR ASOCIADO

Javier Pérez Wever / Guatemala

## CONSEJO EDITORIAL

- Jordan J. Ballor Director de investigación, Center for Religion,  
Estados Unidos Culture and Democracy
- Alejandro A. Chafuen Director gerente, Internacional, Acton Institute  
Argentina
- Gonzalo A. Chamorro Director, Instituto Crux  
Chile
- Helmuth Chávez Decano, Escuela de Negocios,  
Guatemala Univesidad Francisco Marroquín
- Javier Fernández-Lasquetty Político y académico  
España
- León M. Gómez Rivas Profesor de Ética y Pensamiento Económico,  
España Universidad Europea de Madrid
- Jesús Huerta de Soto Profesor, Universidad Rey Juan Carlos en  
España Madrid
- Wayne Leighton Director ejecutivo y CEO, The Antigua Forum  
Estados Unidos
- Adrián Ravier Director de la Maestría en Economía y Ciencias  
Argentina Políticas de ESEADE
- Lawrence Reed Presidente emérito, Foundation for Economic  
Estados Unidos Education
- Carroll Rios de Rodríguez Presidente, Instituto Fe y Libertad  
Guatemala
- Gabriel Zanotti Director académico, Instituto Acton  
Argentina
- Coordinador editorial Camilo Bello Wilches
- Maquetador Camilo Bello Wilches
- Correctora de estilo Mayra Franke

## Instituto Fe y Libertad

Instituto Fe y Libertad, oficina 912  
Edificio Medika 10, 6 Avenida 04-01, zona 10  
Ciudad de Guatemala, Guatemala

[www.feylibertad.org](http://www.feylibertad.org) • [www.revista.feylibertad.org](http://www.revista.feylibertad.org) • [revista@feylibertad.org](mailto:revista@feylibertad.org)

ISSN versión impresa: 2708-745X ISSN versión en línea: 2709-3824

ISBN: 9798367463927



### Reconocimiento-No comercial CC BY

La misión del Instituto Fe y Libertad es impulsar el florecimiento humano promoviendo la libertad individual y los principios judeocristianos.

**En portada:** The Church of St Severin in Cologne in an Imaginary Setting,  
Jan van der Heyden, 1660 - 1672

## CONTENIDO

### **Convocatoria 7**

### **Presentación**

*Javier Pérez Wever* **9** La cuestión de la identidad

### **Artículos**

*Rafael Alvira Domínguez* **13** El hogar como origen radical de la  
*Rafael Hurtado Domínguez* identidad personal y social

*Guillermina Herrera Peña* **31** El léxico de la realidad social  
guatemalteca en tiempos de los  
acuerdos de paz

*Rachel M. McCleary* **61** Mártires de Latinoamérica, 1854-2022  
*Robert J. Barro*

*Miguel Martí Sánchez* **95** Lengua, mundo e injusticia

*José Carlos Martín de la Hoz* **111** La identidad de los primeros cristianos

*Javier Pérez Wever* **127** En busca de una identidad: la gestión  
de la propia extrañeza

*Antonio Porras* **147** Identidad y relación

*Mario Alberto Salvatierra Gamarro* **163** Identidad, experiencia, verdad y  
relevancia: testimonio de fe en contacto  
con nuestra cultura

*Juan Fernando Sellés* **181** El problema del sentido personal  
humano y divino en la filosofía del  
lenguaje

### **Reseñas**

*Valeria Barillas* **205** Identidad. La demanda de dignidad y  
las políticas de resentimiento

*Carmen Camey Marroquín* **208** ¿Atenas y Jerusalén? Política, filosofía y  
religión desde 1945

*María Lara* **212** Comunidad: en busca de seguridad en  
un mundo hostil

**Colaboradores 215**

**Revistas del IFYL 219**





# **Convocatoria del volumen 5, número 1**

## **Identidad, fe y comunidad política**

### **Enero-junio de 2022**

Invitamos a todos los autores a publicar en el Vol. 5, Núm. 1, enero-junio 2022 bajo la temática Identidad, fe y comunidad política.

Existe una preocupación generalizada por la identidad personal y colectiva que merece una reflexión sosegada a la luz de la doctrina cristiana. Las personas requerimos de un sentido de identidad para percibir nuestro valor, definir nuestros derechos y responsabilidades y encontrar nuestro lugar en la comunidad.

Hoy, muchas personas consideran que su valor deviene de su percibida pertenencia a un género, a una religión, a una raza, a un sustrato económico, a una clase social o a otros factores externos. Se tiende a definir identidad en términos colectivistas. El cristianismo, por oposición, ve el valor de la persona en su calidad de hijo de Dios, de manera universal, sin importar las categorías como sexo o raza.

Lo interesante de que seamos hijos de Dios es que ya estamos inmersos en una relación que nos define e identifica. Esa relación nos da la identidad. Esto contrasta con las visiones según las cuales el individuo no tiene una identidad dada o recibida, sino que se debe crear por sí mismo. Así la identidad se convierte en una tarea, fruto y responsabilidad de las preferencias individuales.

Dios nos creó a Su imagen y semejanza; somos hijos Suyos. Ahora bien, la forma en la que se interpreta y vive el sentido de filiación divina varía según la época y la cultura, de manera que la religión, por decirlo así, se encarna en las realidades terrenas, se hace cultura y crea cultura. Tomar conciencia de estos hechos constituye un punto de partida para elaborar una teoría de la

identidad menos conflictiva que la teoría crítica de la raza y otras teorías que se han popularizado en años recientes.

Si partimos de las reflexiones anteriores, las preguntas que este número de nuestra revista invita a considerar son, entre otras, las siguientes: ¿Cuál es el núcleo de la identidad cristiana? ¿Se puede elegir la identidad o es más bien una asunto que se acepta? ¿Cuál es la relación entre la comunidad y la identidad? ¿Cómo compatibilizar la unidad en la fe y las costumbres con la libertad de las conciencias? ¿Cómo respetar las creencias contrarias a las nuestras y, a la vez, sostener que se está en la verdad? ¿Qué papel ha desempeñado la religión judeocristiana en la formación de los valores de Occidente? ¿Cómo combatir el relativismo cultural imperante en nuestros días?

Moris Polanco

Director editorial

Javier Pérez Wever

Editor asociado



## Presentación

# La cuestión de la identidad

¿Quién soy? Esta pregunta ha estado presente desde los inicios de la filosofía porque hace referencia a una característica diferenciadora de los seres humanos con respecto a otras criaturas: la libertad. Solo quien puede aceptar o negar su ser es capaz de formular semejante pregunta.

Por eso la identidad es un tema de máxima importancia para cualquier persona. ¿Qué nos hace ser lo que somos? Desde la antigüedad, los filósofos han distinguido a los seres animados de los inanimados y, dentro de los animados, distinguieron a su vez los tipos de vida vegetal, animal y racional. Solo encontramos el problema de la identidad en este último tipo de vida, pues solo los seres racionales son capaces de conocer (y, por tanto, de ignorar) y de querer (o no querer).

La identidad tiene una relación estrecha con el conocimiento y la voluntad. ¿Quién soy? Requiere que el ser humano se conozca a sí mismo y se quiera. Pero ese autoconocimiento y amor propio tiene unos serios retos en la actualidad pues cada vez se hacen más borrosas las diferencias entre el ser humano y los animales o las máquinas. Las tendencias del transhumanismo, genetismo o materialismo biológico hacen dudar sobre lo que es más propio de la humanidad.

Por eso en esta edición nos proponemos profundizar en qué es la identidad, los retos a los que se enfrenta el ser humano en la propia identificación, así como las maneras en las que puede reafirmar su ser.

Además, el ser humano es un ser personal, es decir, un animal político o social. La dimensión relacional es fundamental para la constitución del propio ser. Así, frente a una tendencia individualista en la que el ser humano debe construir, reafirmar y sostener su identidad, nos hemos propuesto arrojar luz sobre el papel de las relaciones, la formación y el crecimiento del propio ser.

Esto es especialmente relevante para los cristianos, pues su ser está definido por una relación: la filiación divina. Somos hijos de Dios. El cristiano afirma



una condición de ser universal, compartida por todos, una identidad común. Esto nos convierte a todos en hermanos y, por tanto, iguales. Así, la pregunta ¿quién soy?, no es tan distinta de ¿quiénes somos?

La relación de la identidad y la comunidad se vuelve un asunto de especial interés. ¿Cómo se comunica la identidad? ¿Qué implica ser miembro de una comunidad?

Los autores de los artículos han procurado responder desde distintos puntos de vista algunas de las cuestiones de importancia relativas a la identidad.

El artículo de Rafael Alvira y Rafael Hurtado y el de Antonio Porras muestran cómo la identidad se construye con base en las relaciones con otros. La identidad no es un asunto estático sino dinámico: hay que llegar a ser quien se es. Destacan la importancia del hogar, de la intimidad, de la confianza y de la fe en el crecimiento personal y social.

Guillermina Herrera Peña se centra en la importancia de la función del lenguaje en la creación, retención o modificación de la identidad, ya sea personal o colectiva. Las palabras y sus significados configuran la visión del mundo, categorizan a las personas y establecen modos de relaciones. Herrera Peña analiza la situación de Guatemala a través de una obra literaria; refuerza la importancia que tiene el lenguaje no solo para reflejar una identidad, sino para crearla o transformarla.

Rachel M. McClearly y Robert J. Barro buscan explicar los motivos por los cuales la Iglesia católica ha procurado ofrecer más modelos de vida a través de beatificaciones y canonizaciones de sus miembros. Sostienen la tesis que es la forma de hacer más atractiva la identidad católica ante la creciente competencia de otras identidades cristianas.

Miguel Martí ofrece una reflexión sobre cómo la posibilidad de la transmisión de la verdad, en general, y de la fe, en particular, se apoya en la racionalidad, sociabilidad y moralidad humana. Su punto de apoyo es la Carta de Santiago y el papel que juega la lengua, las palabras y sus significados a la hora de constituir el «mundo» de quien habla y desde el que habla.

José Carlos Martín de la Hoz destaca que los primeros cristianos no estaban dispuestos a renunciar a ser cristianos. Estos valoran más su identidad como seguidores de Cristo que su propia vida y, por eso, muchos murieron mártires. Destaca un punto de gran valor para la actualidad, la distinción entre unidad y uniformidad, así como la importancia de la fe y acción del Espíritu Santo.

Mario Alberto Salvatierra apunta la crisis de identidad y crisis de relevancia del ser cristiano en la actualidad. En un mundo en el que se ofertan tantas «identidades» en el mercado, los cristianos pueden caer en la tentación de no centrarse en lo importante: el encuentro personal con Dios.

Juan Fernando Sellés hace un análisis de la visión de Dios que tiene el filósofo Wittgenstein. Esta visión supone una gran relevancia para el hombre, pues si somos hechos a imagen y semejanza de Dios, la comprensión de Dios influye en la autocomprensión. Sellés critica la idea que Wittgenstein tiene de Dios, pues sostiene que deja de lado cuestiones esenciales de la identidad de Dios y del ser humano.

Por último, la revista también contiene un artículo escrito por mí. Desde la universidad, el tema de la identidad ha captado mi atención, en especial la visión que tiene sociólogo Zygmunt Bauman al respecto. De aquí que exponga desde su perspectiva la noción de extraño y su vínculo con la identidad en lo que él ha llamado la «modernidad líquida».

Espero que esta edición de la revista resulte en un diálogo fructífero sobre el tema de la identidad y arroje luz sobre este asunto de tanta relevancia en la actualidad.

**Javier Pérez Wever**  
Editor asociado

**Derechos de Autor (c) 2022 Javier Pérez Wever**



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.



# El hogar como el origen radical de la identidad personal y social

## *The Home as a Radical Origin of Personal and Social Identity*

**Rafael Alvira Domínguez**

Universidad de Navarra  
ralvira@unav.es

**Rafael Hurtado Domínguez**

Universidad Panamericana  
rhurtado@up.edu.mx

**Resumen:** El presente escrito reflexiona sobre la relevancia originaria del hogar familiar en la construcción de la identidad personal de todo ser humano. Para ello, se exalta en primer lugar la relevancia de la presencia del «otro» frente a quien comenzamos a construir nuestra personalidad. Posteriormente, se exalta el vínculo que se establece de modo natural entre el hogar y la ciudad, entre el individuo y la comunidad, cuyos principios de funcionamiento quedan fincados en la noción de «bien común», tanto físico como metafísico. Finalmente, se exponen las tres funciones principales de todo hogar familiar que promueven su buen funcionamiento (a saber, bienestar, educación, intimidad) y, por ende, la excelencia a nivel comunitario, social y cultural.

**Palabras clave:** familiar, hogar, identidad, relación, confianza.

**Abstract:** The following essay reflects on the original relevance of the family home in the construction of the personal identity of every human being. The relevance of the presence of the “other” in front of whom we begin to build

our personality is exalted in the first place. Subsequently, the link that is naturally established between the home and the city, between the individual and the community, whose operating principles are based on the notion of “common good”, both physical and metaphysical, is exalted. Finally, the three main functions of every family home that promote its proper functioning (namely, well-being, education, intimacy) and therefore excellence at a community, social and cultural level are to be considered.

**Keywords:** family, home, identity, relation, trust.

### La identidad personal: ser frente a otro

Es sabido que el concepto de «identidad» es paradójico. Al señalar que algo es «idéntico», implica hacer un juicio de valor desde la exterioridad, desde un cierto «fuera» o punto de vista externo. También se puede afirmar que algo es «idéntico» a otro ser o a uno mismo. En el primer caso, la identidad es imposible porque —siguiendo a Leibniz— dos seres idénticos son uno y lo mismo. En el segundo caso, afirmar que un ser es idéntico a uno mismo tiene sentido si quien lo contempla se da cuenta de que, pasando el tiempo y cambiando las circunstancias, sigue siendo «el mismo», o bien sigue siendo «solo él mismo». Esto significaría que ese algo-alguien existe en un tiempo y en un contexto sin haber sido afectado por las relaciones que vivió. De ser así, la única posibilidad que haría posible este escenario es que el tiempo siga su curso, sin cambiar las circunstancias.

Bajo esta óptica, este mero «trascorrir» del tiempo sería idéntico a la pura «duración» o, mejor dicho, a una identidad posible en un mundo «eterno». En efecto, la idea o imagen común del «cielo», principalmente en la gran tradición cristiana, hace referencia a la llamada «comunidad de los santos», en la cual cada santo está «fijado» en una duración permanente, dotado de relaciones «fijas» con los demás santos. Esta es una imagen sumamente profunda, aunque su traducción imaginativa habitual tiende a ser defectuosa. Incluso se puede caer en el error de visualizar una vida así, llena de paz y tranquilidad, pero hasta cierto punto sujeta al aburrimiento. Es entonces cuando este razonamiento reclama considerar que las relaciones en el cielo no cambiarán, pero sí aspirarán a crecer, pues de lo contrario no estarían «vivas».

Dejando a un lado la discusión de la posibilidad de lo «eterno» y volviendo al plano temporal en el que vive el ser humano, parece ser que las consideraciones anteriores apuntan a que la identidad personal, en este mundo, solo es posible a través del desarrollo de las relaciones que se van presentando en el curso de

nuestras vidas. Estas pueden crecer y mantenerse «vivas», pero también puede pasar que se estanquen, que se queden cortas, y finalmente fallar o desaparecer.

«Ser» significa ser fuente de «energía» que constituye la propia identidad, estableciendo relaciones que tiendan a la excelencia. Este principio aplica para todos los seres posibles, pero muy en particular para los seres humanos. En efecto, la consistencia de una relación supone la presencia del «otro» con el que se interactúa. Por lo tanto, el intento de lograr una «identidad humana» a través de la construcción de una relación con «uno mismo» es imposible. En otras palabras, la persona humana se vuelve «idéntica» —el famoso «ser uno mismo»— solo a través de las relaciones con los demás.

Sin embargo, es importante señalar que no todo tipo de relación conduce al objetivo de consolidar la propia identidad. Todo ser humano nace habiendo recibido lo que solía llamarse una «naturaleza» —«algo» ya formado—, un cierto «pasado cristalizado» que conforma los cimientos de mi futuro desarrollo. Ante eso, es posible subrayar que 1) ninguna libertad, supuestamente total y absoluta, puede cambiar esencialmente dicha naturaleza recibida; 2) toda acción o ser que «participa» en la vida de una persona, siempre añade algo a su naturaleza, la cual no cambia esencialmente, pero puede «crecer» o «disminuir».

Ante esta afirmación, es evidente que cada segundo que transcurre en la vida de un ser humano, desde el sagrado momento de su concepción hasta su bendecido final, es relevante para conformar su propia identidad. En ese sentido, viene a cuento la famosa frase de Píndaro: «convértete en lo que eres», pues en ella confluyen y cobran la relevancia específica de la propia naturaleza, la libertad y la providencia.

Ahora bien, pasando al estudio de la persona real, hecha de carne y espíritu, se puede observar que —a diferencia del resto de los seres de este mundo— los seres humanos estamos dotados de interioridad y exterioridad. Yendo un poco más lejos, se puede afirmar que la consistencia de «una» impacta directamente en la estabilidad de la «otra». Tarde o temprano, la más fuerte de las dos termina por cambiar la forma de la «otra», aunque dicha fuerza provenga en cierto sentido de esa «otra». Una persona con personalidad fuerte puede influir mucho en el ambiente que la circunda, así como una persona con una personalidad débil será cambiada por la influencia de dicho ambiente.

La personalidad de todo ser humano se muestra débil en su primera etapa. Ante esto, es importante resaltar la importancia del ambiente como factor determinante para su correcta educación. En efecto, el ambiente en cuanto humano puede definirse como una cierta «exterioridad» que ha de ir acorde

con su correspondiente «interioridad». En ese sentido, la estructura de la interioridad humana está compuesta de tres elementos: bienestar, educación e intimidad (Alvira, 2010).

El bienestar hace referencia al impacto interior de nuestra relación básica con el entorno inmediato: vivimos en bienestar cuando conviene. La educación hace referencia al impacto interior de las relaciones amistosas con otras personas y sus realidades: somos educados aprendiendo de los demás. La intimidad hace referencia al impacto interior que tiene una relación profunda con otras personas; aquí se encuentra la verdadera felicidad.

Así lo afirmó García Morente en su famoso «Ensayo sobre la vida privada» que existen tres niveles de vida privada, los cuales pueden expresarse con tres verbos: confianza, confidencia, confesión. La confianza se identifica con el bienestar y presupone una «amistad» fundamental o respeto esencial entre las personas. La confidencia se identifica con la educación y presupone un grado más profundo de amistad en el que el «diálogo» ocupa un espacio central en la relación. La confesión se identifica con la intimidad y presupone el máximo grado de amistad: el amor verdadero. Es decir, confesamos las verdades más profundas de nuestra vida solo a las personas que amamos.

Se puede afirmar que estos tres niveles, ciertamente interconectados, funcionan de la siguiente manera: debe haber al menos un poco de amor, entendido como la afirmación y aceptación absoluta del «otro», para desarrollar una amistad en la que sea posible el diálogo. Del mismo modo, debe haber al menos un poco de esa amistad para desarrollar un respeto que genere confianza. Ahora bien, cronológicamente el respeto es condición, pero ontológicamente va primero el amor. El amor genera lo común (Alvira, 2020), que es lo que otorga la identidad «espacialmente» y la mismidad «temporalmente». La persona que ama se identifica con lo amado y es siempre «el mismo» en el tiempo con respecto a «él».

El amor es el milagro gracias al cual dos personas «son» a la vez, sin dejar de ser dos. El amor mismo los identifica en «lo común». Por esa razón, cuanto más profunda y verdadera es una relación amorosa, más «identificante» es, para ellos mismos y para la sociedad. En ese sentido, la identidad implica una relación constituyente y constitutiva en lo común, con el sentido de pertenencia. Se tiene una profunda comunidad con quienes consideramos de verdad nuestros padres, maestros y sacerdotes. Incluso por ello pertenecemos —con orgullo— a una familia (hogar), a una escuela (universidad) y a una religión (Iglesia). Identificarse, es decir, tener en común y sentirlo como propio son dimensiones de lo mismo.

Aprender es apropiarse, lo cual es posible de verdad si hay amor al saber, como Sócrates explica (y antes el pitagorismo indicaba). En otras palabras, solo te pertenece en realidad lo que amas de verdad. Por eso, el primer lugar de «apropiación», de aprendizaje es la familia, el hogar. Sin ella, la sabiduría universal, el magisterio y la Iglesia se quedan cojas. En su conjunto, estas tres instancias están llamadas por su esencia a dar identidad fundamental al mundo de los seres humanos.

Como es de esperarse, siempre que surge una comunidad «real», verdadera, aparece la identidad, incluso en cuestiones menos profundas. Por ejemplo, la pertenencia a un club deportivo del que se es «hincha», o bien en temas más profundos como la pertenencia a una empresa u organización. De ahí se deriva que el «estilo» de donde se trabaja «marca» de tal modo que incluso los directivos terminan siendo «educadores» de las personas a su cargo. En efecto, gobernar y educar son dos dimensiones de una misma actividad fundamental. De allí que la «filosofía de la empresa» busque hoy, sobre todo, desarrollar el sentido de pertenencia, tanto en sus clientes como en sus empleados. Curiosa situación, pues la empresa y el Estado se presentan como instancias más identitarias en nuestros días que la misma familia.

Es aquí el espacio en el cual emerge la gran paradoja del «en sí» y «fuera de sí». Se tiende a etiquetar de «loco» a aquel que está «fuera de sí», pues esa persona tiene el problema de estar cerrado en su propia individualidad, por lo cual no puede comunicar y comunicarse con facilidad. Por el contrario, todo el que no está «loco» se relaciona, y el conjunto de sus relaciones, en su tipología e intensidad, lo identifican.

Es relevante, a su vez, que el conjunto de esas relaciones esté bien ordenado, pues de lo contrario, esa persona se irá «enloqueciendo». Es la tesis implícita del cristianismo, la cual sostiene que al final se salva el que «sabe», y el que no se salva es el que «no sabe» nada, es decir no ha llegado a construir su identidad. Aquí se entiende mejor a Píndaro, aunque los especialistas lo entienden a veces de otra manera: «llega a ser el que eres». Todas las relaciones, según el cristianismo, se han de ordenar a la relación con Dios, a saber, identificarse con Cristo.

Ahora bien, hay una profunda conexión entre la relación de la identidad con el bien. El bien es todo aquello que contribuye al recto crecimiento y a la perfección del ser y que, por tanto, contribuye a darle, al final, su plena identidad. Por eso es preciso distinguir entre el bien común metafísico (espiritual) y el bien común sociológico (material). El primero lo consiguen quienes tienen algo en común que tiende a crecer en la medida que esa «comunidad» es más profunda

y verdadera; el segundo consiste —como explica Antonio Millán-Puelles— en generar la paz social, la cual siempre va unida a los bienes económicos y culturales compartidos.

El uso actual predominante, incluso en los escritos propios de la llamada Doctrina Social de la Iglesia, es el meramente sociológico, lo cual, de suyo, tiende a quitar fuerza al propio espíritu de la sociología. En efecto, el «porqué» último de la defensa de las instituciones cristianas, muy en particular la familia, no se entiende bien fuera de su fundamentación metafísica. Ciertamente, este es un tema cada vez mejor estudiado por médicos, psicólogos y educadores, a saber, la relevancia de los primeros años de la vida para la formación de la personalidad, es decir, la identidad.

Por ello, es siempre necesario reiterar que la familia es la «cuna» en la que se forja cada persona y, en consecuencia, cada sociedad. El descuido de la familia, a partir de la política y la cultura individualistas introducidas de modo abrupto y contra toda tradición por la revolución democrática de finales del siglo XVIII, supone de modo implícito la destrucción del ser humano (Moreno, 2003).

En un mundo como el que vivimos, se desconoce que la democracia moderna fue introducida de modo explícito contra la familia, y que sus más puros portaestandartes nunca han cesado de luchar contra ella. Pensadores cristianos —como Jacques Maritain— han intentado una y otra vez salvar la propuesta democrática, dándole incluso la vuelta al problema, exaltando su valía como orden político, siempre y cuando se aplique en clave cristiana.

No es este el lugar para discutir este último punto, pero no es posible desconocer que los hechos han ido arrinconando las propuestas democráticas de inspiración católica de modo progresivo. Triunfa el intento de poner en práctica la libertad y la igualdad totales: en lo antropológico (divorcio, aborto, eutanasia, feminismo, LGBT), en lo empresarial (la autorregulación del trabajador); en lo político (gobernanza en vez de gobierno); en lo religioso (camino sinodal y democratización de la Iglesia); en la enseñanza (progresiva supresión de suspensos y disminución seria de la autoridad del profesor).

La libertad significa tres cosas: actividad, apertura, posesión, las cuales se entrelazan de modo armónico en la medida que se adquieren de verdad y se intensifican por medio del amor verdadero. Este es el nombre de la libertad en sentido clásico-cristiano, antitético, de la libertad moderna. Y el amor supone capacidad de dar y capacidad de servir. El amor genera una comunión en la que surge la identidad y que existe en la paradoja de que los que se quieren se sienten y son iguales, pero necesitan preservar la diferencia para crear esa

igualdad. En otras palabras, la igualdad total impide la verdadera identidad. En relación con los niños y los jóvenes, la libertad solo existe en una verdadera familia. Por lo tanto, la ausencia de familias verdaderas tiene como consecuencia la relativa incapacidad del niño para comprender prácticamente lo que significa confiar y, por consiguiente, amar. La experiencia demuestra lo difícil que es para muchas personas incorporar y vivir estas realidades habiendo tenido carencias en su vida familiar.

Sin amor y confianza, la identidad del ser humano se convierte en un reto inalcanzable. Todas sus relaciones se vuelven superficiales, y no ancladas en la fuente de la unidad personal. Cuando una persona no es capaz de vincular sus acciones —sus relaciones— a su unidad originaria, entonces su vida se vuelve pura exterioridad, es decir, puro espectáculo. Amor, amistad, respeto: estas son las fuerzas para construir la unidad. Nuestro mundo individualista es un mundo de espectáculos, no de identidades sólidas y consistentes. El hogar es una palabra que se identifica con el espíritu de una familia verdadera. Una casa se convierte en hogar cuando es habitada —o «encendida», como diría el poeta Luis Rosales— por una verdadera familia. El hogar es el símbolo real —no la metáfora, como se suele pensar— de la vida humana, pues contiene los elementos fundamentales de esta vida. Por lo tanto, es imposible desarrollar una identidad humana fuera de un hogar auténtico, habitado por una familia verdadera.

## El hogar y la ciudad: simbiosis creativa

El ser humano no es «puro» individuo, sino familiar, doméstico (Marcos y Bertoloso, 2018). Un error muy común que se suele cometer en este respecto es despreciar la fuerza de la costumbre. Se suele protestar cuando las cosas no funcionan bien, o cuando funcionan mejor de lo habitual, pero cuando hay normalidad esta se da por sentada. Ser miembro de una familia buena y tener la fortuna de establecerse en una ciudad próspera es un verdadero privilegio. Pero, con el tiempo, se puede correr el riesgo de acostumbrarnos a «lo bueno» y darlo por supuesto hasta el grado de no agradecerlo. Entonces, se tiende a cometer un error por demás grave: «dar por supuesto».

Esta es una actitud profundamente herrada, pues la ingratitud termina siendo una especie de enfermedad que impide ver de frente lo propio, lo que es tuyo, lo cual abarca desde las cosas más materiales hasta las personas con las que uno vive. Al mismo tiempo, al dejar de ser «agradecido», y por consiguiente «bueno», perdemos nuestra capacidad de ver la vida con ojos de verdad, por lo cual dejamos de aprender. Como ya se ha dicho, aprender significa incorporar

algo nuevo a la propia vida, pero eso solo se hace cuando hay interés auténtico por ello, cuando hay aprecio y agradecimiento por la existencia.

El ojo humano da por supuestas tantas maravillas que hay en el mundo cuando se miran bajo la óptica utilitarista, la cual establece que la realidad sirve para generar riqueza, entretenimiento, o simple comparsa. Esto no basta para vivir bien, pues sin agradecer lo recibido vivimos nuestra vida perdiéndola. Hay quienes afirman que nadie se da cuenta de lo que tiene hasta que lo pierde. Esta expresión adquiere un significado más profundo cuando nos referimos a la triste realidad de perder a nuestra madre o a nuestro padre. Tomar conciencia, «darse cuenta», de la realidad de los propios padres de familia implica necesariamente aprender a agradecer su existencia. En la actualidad, es posible hablar de familias enteras que viven juntas, pero sin conocerse de verdad, dándose por supuestas, acostumbradas a vivir de modo paralelo, pero sin interactuar como una verdadera familia.

Hay dos realidades humanas, tan concretas y cercanas, que con frecuencia se dan por supuestas: la familia y la ciudad. Hasta hace relativamente poco tiempo, el concepto de familia se identificaba planamente con el hogar. En la sociedad actual, caracterizada por sus constantes cambios, aceleración de tiempos y movimientos, así como la supremacía del individuo, se ha perdido la singularidad de estos dos conceptos. Hoy en día es posible adquirir una vivienda sin necesidad de compartirla con una familia, o bien hay familias que se ven en la necesidad de habitar una o más casas, ambos casos por la ausencia de un auténtico hogar.

El fenómeno referido es posible, porque la estrecha relación que existe entre el concepto de familia y la realidad del hogar se ha desarticulado, quizás más que nunca en la historia. El hogar familiar está pensado no solo para tener un lugar dónde ser alimentado, cobijado, o bien resguardado de las intemperancias del clima. Todo esto lo puede brindar una cueva profunda, un árbol frondoso o incluso una choza resistente. La construcción verdadera del hogar no se puede improvisar o darse de modo accidental, sino que es gracias a que existe un «espíritu doméstico», mismo que llevamos dentro y que se nutre del amor de la familia. Solo entonces, el acarreo de materiales, la edificación de un estilo y un modo concreto de vivir, dan sentido al establecimiento rotundo del propio hogar.

Por eso, no ha de sorprender el drama que viven aquellas familias cuyos padres y madres son absorbidos por su desarrollo profesional. Esto ha llevado con el tiempo a que más hijos e hijas de este tipo de familias decidan no casarse o vivir solos, lo cual es perfectamente entendible y legítimo, pues nadie quiere

dañar a nadie —al menos en principio— sobre todo a los más cercanos por razón de un exigente itinerario laboral. Sin embargo, un fenómeno que vemos con frecuencia y nunca dejará de ser dramático es encontrar a un auténtico «vagabundo»: aquel ser humano que ha optado por la soledad total, renunciando ciertamente a su condición de «persona». Es una figura dramática y trágica, pues el vagabundo no tiene casa, amigos habituales, ni un lugar de operación en una comunidad, pueblo o ciudad.

Ahora bien, no es lo mismo hablar de la imagen del vagabundo al del nómada, quien lleva sobre sus «hombros» —sobre su camello, caballo o carreta— a su familia entera. También se encuentra perfectamente incardinado en algún entorno sociopolítico, incluso cultural. Llama la atención, bajo esta misma óptica, que la imagen del vagabundo tiende a ser más masculina que femenina. La imagen de la «mujer vagabunda» es sumamente escasa, pues ellas entienden de modo más profundo el vivir humano, inseparable del habitar humano, quizás porque ellas mismas son hogar. En efecto, el primer hogar de todo ser humano es el vientre materno.

Todo ser humano aspira, o quisiera aspirar, a vivir una vida libre y pacífica, en otras palabras, ser feliz. La sumisión total y la guerra continúan, se oponen diametralmente a esta noción de felicidad. Sin embargo, libertad y paz quedan articuladas en el concepto de seguridad, que es lo que en principio hemos experimentado de modo radical y existencial en el seno materno y luego en el hogar familiar. En efecto, libertad y paz desde la seguridad del amor materno —y paterno— es lo que experimentamos en nuestros primeros nueve meses de vida sin reflexionarlo, pero sí hemos de gozar de los privilegios posteriores al día del «parto», a saber, la confianza.

Un ambiente de confianza permite que sus miembros aprendan a confiar y, con el tiempo, sentirse libres y en paz, y, por consiguiente, sentirse seguros. Esto es imposible sin el espíritu de una auténtica familia, en la que impera un clima de amor verdadero, responsable e incondicional, lo cual se nutre —más allá de las pasiones y los afectos, ambos muy necesarios— de la aceptación del otro, el ser amado, de modo absoluto e irrenunciable. Fuera del ámbito familiar, tendemos a ser aceptados por el valor que aporta alguna cualidad o modo de hacer las cosas. En la familia, así como en la «gran familia» que es la Iglesia, somos aceptados de modo absoluto por lo que somos, sin condiciones.

Habiendo dicho eso, recordemos que, si una persona no fue testigo de este ambiente, ya sea desde la niñez o bien desde su primera juventud, le resultará sumamente difícil evitar la sensación de sentirse un «vagabundo espiritual». Es tópico en nuestros días aceptar que vivimos en una sociedad que

constantemente trata de organizar la vida con habitantes que experimentan este tipo de vacío. El ser humano experimenta la confianza desde la vida interior y, como no hay interioridad sin exterioridad (y viceversa), la misma confianza se ha de manifestar de modo «plástico» en la vida social. Si aprendemos a confiar en la familia, es de esperar que sigamos perfeccionando nuestro modo de confiar en el mundo circundante, el cual se nutre de la vida de personas concretas que serán testigos de nuestra confianza recíproca. Sin embargo, este diálogo no se da en automático ni es así de simple.

Ciertamente, al hablar del «mundo circundante» se está haciendo referencia de modo implícito a la relevancia de la relación entre ciudad y su organización política. Durante milenios, la cultura humana ha sabido identificar el concepto de hogar con el de la familia, pues la vida cotidiana de las personas se desenvolvía en un ámbito reducido, con su correspondiente expansión su propia ciudad y, por lo tanto, su realidad política. Sin embargo, desde hace relativamente poco, lo político se ha identificado con el concepto de «Estado». No olvidemos aquella sabiduría chestertoniana que afirma que la sociedad es una familia en grande o, mejor dicho, la organización política tiene sentido en la medida que pretende lograr en «grande» lo que la familia logra hacer en «pequeño», a saber, favorecer la libertad, la paz y así garantizar la seguridad de sus miembros, de sus habitantes.

En efecto, lo que la familia logra hacer en pequeño o en el ámbito «interior», la sociedad aspira a lograrlo en grande o en el ámbito «exterior». No es posible hablar de «interioridad» sin hablar de «exterioridad» y viceversa, pero aquí — muy al estilo anglosajón — se habla más de la distinción entre lo «público» y lo «privado», que no es lo mismo. Estos dos últimos términos hacen alusión al nivel de disponibilidad que se tiene de algo. Mientras que lo «público» implica que ese «algo» está disponible para muchos o todos, lo «privado» está disponible para pocos, a saber, para los familiares. En cambio, hablar de «interioridad» y «exterioridad» es hablar de las dimensiones de la vida humana, por ejemplo, la propia experiencia del devenir de mi propia vida, rica en experiencias internas que tratamos de «exteriorizar» (o no), o bien experiencias externas que no quisiéramos conservar en nuestro interior (o sí).

Ahora bien, es muy interesante resaltar que esta distinción se logra comúnmente, pero con algunas limitaciones. De allí que la sabiduría cotidiana dicta que la cara es el espejo del alma, o, los ojos son la ventana del alma. Estos dichos guardan una gran verdad, así como una sublime profundidad (por eso se siguen diciendo). El ser humano es aquel ser que constantemente trata de «decir» quién es, de decir lo que ve, lo que siente o lo que piensa. La mayoría de las veces no son necesarias las palabras, pues somos más que simples

voceros de nuestra vida íntima. Ser frente a otro implica un número infinito de mensajes explícitos e implícitos, que de algún modo marcan, dejan huella, en nuestra alma, aunque no siempre somos plenamente conscientes de ello.

Por su parte, lo «privado» y lo «público» son normalmente regulados por el derecho en cuanto tales, mientras que lo «interior» y lo «exterior» por la ética. Esta distinción es por demás real y necesaria, y su recta comprensión contribuiría a evitar muchas confusiones cuyos resultados han sido funestos para nuestra sociedad actual. El protagonismo del «estado» en la sociedad contemporánea, así como su centralidad en la regulación del derecho y la ética, no es mejor pero también se puede prestar a error. Un ejemplo sería la visión que considera que el Estado se ha de extralimitar en su quehacer político, invadiendo tanto el derecho como la ética. En la actualidad, las leyes cambian de interés de modo repentino y, con ello, ponen en entredicho lo «justo», lo cual deriva en una clara pérdida del sentido ético de la vida. Dicho en términos simples: prevalece lo público por encima de lo exterior, y lo privado por encima de lo interior. El resultado, tan evidente, es que ahora todo se ha tornado en «jurídico», y como el Estado es el que hace el derecho, todo se termina tornando en político.

Ahora bien, recordemos que lo propiamente «privado» se sostiene sobre la «confianza», a saber, la ética, la religión, la interioridad, pero lo propiamente «público» también, pero con algunos matices. La familia, por su parte, que no genera confianza deja de educar y con el tiempo se destruye. En Estado que no logran armonizar la exterioridad con la interioridad de su gente tampoco logran generar confianza, dando lugar a uno de los malestares más extendidos en nuestros días: la corrupción. En el caso de la sociedad occidental, fueron Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes quienes introdujeron la idea de que la religión y la ética son asuntos meramente privados, que poco tiene que decir a la superior vida social y política. Resulta sorprendente el modo en que esta idea se extendió tan exitosamente y sin ser lo suficientemente retada, pues resulta evidente que, si lo propio del derecho es la justicia y el bien común de la política, se debe a la solidez que da una interioridad basada en la ética y en la religión. La ética no se genera a través de leyes o decretos que así lo pretendan. Es más bien lo contrario: las leyes y las políticas se cumplen cuando hay ética (Alvira, 1995).

La religión y la ética son el lugar de la verdad por excelencia, de lo absoluto. La familia, por su parte, es el único «lugar» en el que somos (o deberíamos ser) aceptados en cuanto personas de modo absoluto. Solo así es posible entender el valor absoluto de la persona, por lo cual una ciudad auténtica que aspira a perpetuarse en la existencia se ha de construir a partir de la familia. Contrario a lo que los sociólogos tienden a pensar, la familia no es la «célula» básica



de la sociedad. Es mucho más: es el «alma» de la ciudad, es su principio vital. Como ya se ha dicho, la felicidad en la tierra se nutre de la libertad y la paz desde la óptica de la seguridad, cosa que hemos de experimentar, de vivir, primero en el interior para luego manifestarlo en el exterior, y así construir lo público. Sin familias que logren generar ese espíritu, es imposible esperar que algún miembro de la sociedad lo consiga generar desde el mundo institucional y civil. Muchos pensadores modernos han comentado que la política no se ha de encargarse de la felicidad de sus ciudadanos (pensemos en los ejemplos que abundan en el mundo escandinavo), pero sí de generar paz y libertad. En realidad, la diferencia es inexistente, pues el Estado ha de velar por mantener vivas nuestra libertad y nuestra paz desde la exterioridad, cosas que nuestras familias (al menos en principio) han velado desde su lugar habitual, a saber, el lugar de la interioridad por excelencia: el hogar. Y, ante la insistencia actual de diferenciar lo privado y lo público en clave jurídico-política —haciendo referencia al mero individuo— es momento de aceptar que se ha ido dejando de lado a la familia y, por consiguiente, la ética. El precio que hemos de pagar por tal negligencia está resultando sumamente elevado: no vale la pena vivir en una ciudad así. Hay quienes piensan que luchar en favor de la familia no es más que un esfuerzo heroico por dar gusto a quienes aún creen en ella. Pero no, el intento de salvar a la familia es en realidad un intento de salvar la ciudad.

## Volver la mirada a la familia, al hogar

¿Cómo poner a la familia en el «ojo del huracán», cuando se ha extendido la idea de presentar a la familia, al hogar, como un lugar oscuro, incluso comparable con algunos campos de concentración del 3.er Reich? (Hurtado, 2014). El pensador inglés G. K. Chesterton contesta de modo diametral: «el hogar es misterioso... es más grande por dentro que por fuera». Hemos dicho que no es posible una exterioridad sin una interioridad y viceversa, pero a esto se añade que la interioridad es más amplia y compleja que la «aparente» exterioridad. La casa, la construcción material, es menos que el «hogar», por lo que construir hogar es algo mucho más profundo y radical que la sumatoria de la vida interior y exterior de sus integrantes. La vida doméstica familiar, se puede afirmar, tiene su propia consistencia. En efecto, se puede hablar de una «vida interior familiar» de la que participamos todos los familiares: un «nosotros» radical e identitario, que integra algo más que la propia sangre, la etnia, o el espacio-tiempo: es un «nosotros» identitario familiar que se construye a partir de tres funciones básicas (ya mencionadas): bienestar, educación, intimidad.

En primer lugar, el bienestar familiar alude a la dimensión material de la vida doméstica, es decir, al modo en que la vida física se va actualizando en sus condiciones habituales. Esto implica entender lo que podríamos llamar la

«ley del hogar»; en la familia todos hemos de tener lo necesario para nuestro bienestar. Para ello, los padres y los hijos de una familia han de estar dispuestos a realizar balances, ajustes, esfuerzos para que esa dotación de «bienestar» llegue a buen puerto, lo cual no es posible sin conocer a fondo a cada miembro de la familia. En efecto, padres, madres, hijos e hijas reclaman y ocupan un «espacio» concreto, tanto material como espiritual, que les permita florecer. En tiempos de dificultad, cuando los «recursos» en general comienzan a escasear, la familia se ha de plantear el llevar el espíritu doméstico hasta el grado más heroico. ¿Quién necesitará más alimento y cobijo? ¿Quién buscará los brazos de la madre con mayor fervor? ¿Quién externará su capacidad de escucha y atención personalizada? Solo a través del diálogo podrán los padres y las madres «meterse dentro» de la vida de sus hijos, y estos harán lo mismo desde su inocencia. Esta dinámica es —y siempre ha sido— lo que más nutre el espíritu humano o, mejor dicho, el que más educa.

La vida familiar doméstica es un espacio rico en humanidad, en el cual el concepto de educación encuentra su más genuina manifestación: el diálogo amoroso entre los que allí habitan. Por ello, educar en serio siempre implicará ir más allá de los objetivos «pedagógicos» preestablecidos. No, educar es principalmente saber transmitir un espíritu, lo cual implica ventajas y desventajas. En educación todo tiende a salir «mal» —en palabras de Juan Luis Lorda— pues decir lo que realmente sentimos y vivimos en un día común y corriente es de las actividades humanas más difíciles que hay. Pero, de todo lo que podemos decir, exteriorizar, frente a las personas que más queremos es importante resaltar que primero hemos de comenzar buscando «escribir» en el alma del educando. Esto se puede lograr si le decimos constantemente, al menos de diversas maneras (implícitas y explícitas) que siempre es bueno «tenerlo» aquí, frente a mí. La vida familiar doméstica debe estar llena de momentos y de espacios en los que los padres y las madres les digan constantemente a sus hijos: «tu presencia me importa mucho, es mejor que estés a que no estés». Si algo se le puede agradecer al nuevo espíritu tecnológico que se encuentra en boga en la sociedad occidental es que las familias comienzan poco a poco a aprender a trabajar juntas, según horarios flexibles en los que los padres se muestran frente a sus hijos como lo que son: trabajadores. Pero, incluso desde esta óptica, hemos sido testigos de que los hijos también son trabajadores, aunque por ahora ese «trabajo» consista principalmente en aprender todos los conocimientos básicos para algún día convertirse en ciudadanos de su entorno inmediato y lejano. Padres, madres, hijos e hijas, hombro con hombro haciendo lo posible por «sacarse adelante» como personas y como familia, es lo que hace posible que la confianza florezca, lo que es también propio de toda intimidad.

En efecto, el hogar familiar es el espacio por excelencia donde experimentamos la intimidad, y, por consiguiente, donde aprendemos a confiar en los demás. También es el lugar en el que la sexualidad humana alcanza su más brillante esplendor. Estamos hablando de ese momento sublime en el que los cónyuges, varón y mujer, se entregan sin reservas y de modo recíproco a nivel sexual, dando origen a la vida de sus propios hijos. En ese sentido, si el ideal educativo se traduce en un «es bueno que estés aquí» que se le ha de profesar al educando, la intimidad bien entendida es un modo de reiterar: «es bueno que vuelvas». Es lo que los padres de familia han de experimentar en su tercera edad, cuando sus hijos adultos vuelven al hogar familiar por propia convicción y de modo libre. Hay que recordar que «somos» frente a los «demás», lo cual indica que el acto de «salir» de uno mismo y «quedarse» dentro del otro, en completa confianza, implica el máximo estado de intimidad. En la sociedad contemporánea estamos siendo testigos de una diáspora de la vida doméstica, pues los hijos adultos vuelven al hogar de sus padres con poca frecuencia, a menos que sea por algún motivo festivo o excepcional. Es bueno aventurarse y conocer el mundo y procurar el bien para toda la humanidad. Sin embargo, después de tanto viaje y tanta farándula nos damos cuenta de que solamente estamos realmente de «vuelta» cuando nos encontramos en el espacio en el que somos (o deberíamos) ser aceptados de modo absoluto: nuestro hogar. La razón de ello es que en nuestro hogar habitan nuestros padres, pero de modo especial nuestras madres que, como es sabido, nos brindaron nuestro primer hogar: su vientre materno.

En efecto, el hogar familiar es una extensión del vientre materno (Von Hilebrand, 2022). Quizás por esta razón, el feminismo insiste en sacar a la mujer del hogar, pues ella «hace» hogar a donde quiera que vaya. Para muchos, el reto de tan excelsa realidad es buscar el modo de lograr la igualdad y la libertad absolutas de la mujer para ir y venir al hogar o a la empresa. Ante esta novedosa enunciación, es importante recordar que la mujer es primeramente madre de sus hijos, y hogar de su familia, aunque también lo pueda ser de modo «putativo» del resto del mundo y de sus instituciones. Lo mismo aplica para el varón, aunque quizás no de modo tan radical, pues el varón no se puede embarazar, ya que no ha sido dotado de vientre materno. Lo que sí puede hacer, en cuanto padre, es aprender a contemplar la belleza de la maternidad, rindiendo honores a aquella trilogía revolucionaria, a saber, libertad, igualdad y fraternidad, fórmula que Álvaro d'Ors replantea como responsabilidad, justicia y paternidad. Hasta hace relativamente poco tiempo, el padre de familia siempre estuvo cercano a la vida doméstica, pero ahora esa presencia se ha nublado. Recordemos que el hogar es una «casa encendida», y el «fuego del hogar» es la madre, pero la presencia del padre ha de «alimentar» ese fuego. Sin él, no tenemos hogares, no tenemos «casas encendidas», sino «casas apagadas».

Lo primero que todo padre y madre de familia debería considerar frente a sus hijos es el modo en que la vida familiar doméstica ha calado en ellos. Solo así, los hijos estarán dispuestos a formar, libremente, su propia familia y su propio hogar. Ya lo afirma la sabiduría bíblica: el varón dejará a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer y juntos se convertirán en una sola carne: una caro (Gn 2:24). A esto se le puede agregar: y juntos formarán su propio hogar, en el que la vida de sus propios hijos, y de ellos mismos en cuanto cónyuges, se convertirá en la promesa sublime de un nuevo mundo. Contrario a este pensamiento, el mundo contemporáneo no ha logrado transmitir dicho espíritu. Pero se siguen intentando desarrollar toda clase de «arreglos» socio-culturales y económicos para hacer más llevadero el sufrimiento que se detona a partir de la carencia de un hogar familiar sólido, pues el abandono que estamos viviendo en la actualidad, la soledad de nuestros hijos, no se ha logrado sanar desde la propuesta «liberal».

Pasarán algunos años para que el espíritu —de derechas o de izquierdas— contrario a la familia pierda vigencia. Sin embargo, es posible que en medio de tanta confusión y tanto abandono, la familia auténticamente familiar y doméstica resurja de sus cenizas como una luz sanadora que ilumine los corazones de tanta personas, varones y mujeres, padres y madres, que añoran ver de frente los ojos de sus seres amados. Hemos hablado de la importancia de la libertad y de la paz que el corazón añora en la seguridad que nace cuando se está «frente» a los que nos han dado la vida. Pues bien, será desde el hogar familiar que esta realidad contundente se vuelva a plantear, frente a un mundo que ha perdido la capacidad de confiar en el otro y, por ende, a tener esperanza en la humanidad y, claro está, fe en Dios.

## Referencias

- Alvira, R. (2020). Lo común y el habitar humano. En Athié, R. et. al. (eds.) *De la familia a la comunidad* (pp. 35-50). EUNSA.
- Alvira, R. (2010). Sobre la esencia de la familia. En Cruz, A. (ed.) *Metafísica de la familia* (2.a ed., pp. 33-42). EUNSA.
- Alvira, R. (1995). Intento de clasificar la pluralidad de subsistemas sociales con especial atención al derecho. En *Persona y Derecho* (vol. 33, pp. 39-51).
- Hurtado, R. (2021). *La paternidad en el pensamiento de Karol Wojtyła*. EUNSA.
- Hurtado, R. (2014). *Reflexiones sobre el trabajo en el hogar la vida familiar*. EUNSA.

Marcos, A. y Bertolaso M. (2018). What is a home? On the intrinsic nature of a home. [¿Qué es una vivienda? Sobre la naturaleza intrínseca de un hogar]. En Argandoña, A. (ed.) The home. Multidisciplinary reflections (pp. 35-56). ELGAR. <https://doi.org/10.4337/9781786436573.00011>

Moreno, A. (2003). Tiempo y familia. El oscurecimiento social del significado de la consanguinidad en Occidente. En Alvira, R. et. al. (eds.) La experiencia social del tiempo (pp. 261-287). EUNSA.

Von Hildebrand, A. (2022). El privilegio de ser mujer (2.a ed.). EUNSA.

**Derechos de Autor (c) 2022 Rafael Alvira Domínguez y Rafael Hurtado Domínguez**



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/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.



# El léxico de la realidad social guatemalteca en tiempos de los acuerdos de paz

*The Lexicon of Guatemalan Social Reality in Times of  
the Peace Treaties*

**Guillermina Herrera Peña**

Academia Guatemalteca de la Lengua  
[juliaguillermina.herrera@gmail.com](mailto:juliaguillermina.herrera@gmail.com)

**Resumen:** El ensayo analiza el léxico relacionado con la realidad social de Guatemala en el contexto de la firma de los acuerdos de paz, tal como aparece en la obra dramática *El jurado de las cuatro grandes*, de Eugenia Gallardo, estrenada en 1999, el mismo año en el que se efectuó la consulta popular para aprobar o rechazar los cambios promovidos por los acuerdos. El análisis refleja una sociedad fragmentada en la que son frecuentes la autofobia y una suerte de esquizofrenia social. Retrata descarnadamente, por medio del habla de los personajes, las dinámicas sociales que se dieron en aquellos tiempos, cuando los sectores firmantes de los acuerdos proponían el establecimiento de un nuevo pacto social para la Guatemala de la posguerra.

**Palabras clave:** lengua, identidad, parresía, racismo, clasismo, democracia, estereotipos y prejuicios, ladino, indígena.

**Abstract:** The essay analyzes the lexicon related to the social reality of Guatemala in the context of the signing of the Peace Accords, as it appears in the dramatic work *El jurado de las cuatro grandes*, by Eugenia Gallardo, premiered in 1999, the same year in which the Popular Consultation was held to approve or reject the changes promoted by the Agreements. The analysis reflects a fragmented society, in which autophobia and a kind of social schizophrenia are frequent. Through the speech of the characters, it starkly portrays the

social dynamics that occurred in those times, when the sectors that signed the Agreements proposed the establishment of a new social pact for post-war Guatemala.

**Keywords:** language, identity, parresia, racism, classism, democracy, stereotypes and prejudices, ladino, indigenous.

## Introducción

Nuestra personal visión de la vida y del mundo se manifiestan de manera evidente en la lengua que hablamos. Usamos palabras y expresiones por medio de las cuales esta visión personal y social aparece, en definitiva, reflejando cómo pensamos, qué valoramos, cómo nos relacionamos con los demás y qué opinamos de quienes son diferentes a nosotros. Por medio de la lengua —y demás lenguajes relacionados, como los gestos y las expresiones artísticas, entre otros—, captamos y representamos el mundo exterior, le damos significado, lo interpretamos, al mismo tiempo que lo transmitimos, lo comunicamos, matizado por el bagaje de vivencias que han quedado en nuestra memoria.

El uso particular que damos a la lengua permite que seamos o no aceptados por una comunidad, un grupo, un sector de la sociedad o una persona en particular. Permite complicidad, empatía, solidaridad y simpatía con determinadas formas de pensar, ver y evaluar el entorno, y las circunstancias en los que nos desenvolvemos.

Esta situación se da tanto a nivel personal como a nivel social. Cuando nos referimos al último, basta recordar cómo los relatos permitieron, desde los tiempos más lejanos, que las sociedades fueran estableciendo culturas. Un ejemplo ilustrativo son los mitos, que alentaban conductas aprobadas por la sociedad y prevenían contra las rechazadas socialmente.

No es posible olvidar que «la realidad», percibida e interpretada por un determinado grupo, ha sido construida socialmente (en palabras de Berger y Luckmann (1967, p. 61): «La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva y el hombre es un producto social»), y que los aparatos discursivos desempeñan en esta tarea un papel fundamental. Así, cuando ocurren transformaciones, sean políticas, culturales o sociales de diversos tipos, estas se reflejan en lengua: traen consigo su propia carga semántica ya sea por medio de léxico nuevo o por resignificaciones del existente. Los hablantes reciben este caudal léxico, lo interpretan y lo replican en sus comunicaciones. Necesariamente, la apropiación y difusión van matizadas por las propias experiencias, a partir de la base de conocimientos previos, sobre la cual se

edifican los nuevos aprendizajes, pero, de nuevo, estos han llegado al grupo social por medio de la lengua y otros lenguajes.

Pensemos, por ejemplo, en casos poderosamente ilustrativos como la Revolución francesa, la conformación de nuestra república en el siglo XIX, o la Guerra Fría del siglo XX. En estos y en todos los casos de transformaciones sociales, las novedades se tradujeron en nuevas expresiones y en un caudal léxico renovado, cuya interpretación y posterior difusión dieron resultados en los que, a veces, no es posible reconocer del todo las propuestas originales. Lo fundamental es que los aparatos discursivos que acabaron estableciéndose incidieron en el sello que dejó el acontecimiento o el tiempo, crearon opinión pública e impulsaron el surgimiento de nuevas realidades sociales.

En el momento de una transformación, la sociedad echa mano de diversos recursos para asimilar las nuevas significaciones. El mayor o menor grado de asimilación va de la mano con la naturaleza del cambio, con su origen y con las consecuencias que acarrea. Algunas transformaciones tienen origen endógeno y otras, exógeno. Entre las endógenas, algunas se sitúan en el interés y deseo de la sociedad en su conjunto o, al menos, en los de buena parte de ella. En estas circunstancias, la asimilación del léxico que las acompaña se consigue y el hablante se apropia sin dificultades de los nuevos términos y significados.

Si, por el contrario, la transformación encuentra sus orígenes solamente en parte de la sociedad, sobre todo si la reivindica un sector no poderoso, o si proviene del exterior de modo que la sociedad la intuye como imposición, será más difícil que el conjunto de los hablantes asimile y se apropie del léxico nuevo o resignificado.

El proceso de apropiación de este tipo de léxico sigue varias etapas. Cabe destacar entre ellas la que retrata reserva por las novedades y se expresa por medio del lenguaje de «lo políticamente correcto», establecido para quedar bien o conseguir aprobación social, pero en el que el hablante esconde su verdadera posición y visión de la realidad, una práctica que usa los procedimientos artificiales de la retórica.

En el extremo opuesto está la parresía, que, en su sentido original (del griego *παρρησία*) significa literalmente «decirlo todo» y, por extensión, «hablar libremente», «hablar atrevidamente» o «atrevimiento», e implica no solo la libertad de expresión, sino la obligación de hablar con la verdad para contribuir al bien común. En la parresía, lo que se dice es coherente con la conducta de quien la usa, por lo que no hay vacilaciones en su sistema de aversiones, de inclinaciones ni de juicio. Arrastra consigo, obviamente, un peligro personal,

pues expone frecuentemente cuestiones que pueden parecer peyorativas o escandalosas.

El análisis del recorrido que sigue la lengua para construir identidad social, ya sea recurriendo a la retórica o a la parresía, es sumamente interesante. Refleja cómo va modelándose la visión del mundo y de la vida, y cómo va configurándose en el imaginario colectivo la misma sociedad, incluidas, desde luego, las categorizaciones sociales que la componen y sus interrelaciones.

Este recorrido muestra muchas cuestiones importantes, desde estrategias de la lengua usadas para el control y la manipulación, hasta su uso para propiciar solidaridad en un conjunto de hablantes que se ve cohesionado para imaginar un futuro compartido.

En esencia, la realidad social es un constructo discursivo que, entre otros medios, utiliza los de comunicación social. Es evidente, también, que las industrias culturales, entre ellas las editoriales o el teatro, por ejemplo, actúan como canales de difusión masiva para que la sociedad se apropie de las realidades construidas por medio del discurso, en una dinámica compleja que se origina ciertamente en propuestas de cambio social, pero que no pueden ser sino expresadas por medio de los lenguajes. Los canales de difusión masiva actúan para que estas «realidades» se socialicen extensamente y se institucionalicen en la opinión pública.

La comunicación permite que se desarrollen las relaciones de producción de sentido, que al final de cuentas, van a contribuir a modelar la sociedad, pues es por medio de la comunicación que se moviliza la ideología. Bien señala Hall (2014) en referencia al papel que desempeñan los medios de comunicación en esta tarea: «La legitimación de este proceso de construcción y deconstrucción ideológica que estructura los procesos de codificación y decodificación es apuntalada por la posición de los medios de comunicación, como aparato ideológico de Estado» (Hall, 2014, p. 282).

Obviamente, no se reducen al Estado, y usan, como recursos privilegiados, mecanismos como la repetición de expresiones y fórmulas. Enviadas masivamente, pueden acabar convirtiéndose en discursos que distorsionan las visiones personales e impiden el aporte particular de las vivencias individuales.

Searle (2004, p. 17) nos recuerda cómo por medio de la lengua, las personas pueden compartir los mismos estados mentales que llevan la misma intencionalidad comunicativa, la cual define como «la propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de la cual estos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados de cosas del mundo». Así, la lengua permite, por ejemplo, la

polarización de argumentos sobre un hecho y, también, el manejo de opiniones sobre, por ejemplo, declaraciones de actores políticos o sociales. Posibilita la expresión de exageraciones por medio de comentarios, la prevaricación, el perjurio, la falta de fundamento, la manipulación y la desinformación, entre otros. Evidentemente, juega un papel importantísimo tanto como canal, cuanto como protagonista de las interacciones sociales.

Moscovici (1979) señala al respecto de los medios de comunicación, que estos elaboran «representaciones sociales», destinadas a promover comportamientos y formas de interactuar:

La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psicológicas y cognitivas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, en la que liberan los poderes de su imaginación. (Moscovici, 1979, pp. 17-18)

El código que se establece para el intercambio social y para denominar lo que Farr (1983, p. 665) llama «los diversos aspectos de su mundo y de su historia individual y grupal» también se refuerza por medio de medios como el teatro, que puede llegar a ser articulador de procesos de opinión pública, instrumentos de su configuración y difusor de la imagen colectiva que un grupo social pueda tener de sí mismo y de los que considera diferentes. Como señala Habermas (1998, p. 440), las opiniones y los flujos de comunicación acaban «sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos».

Por supuesto que en la construcción de esta opinión pública que alimenta la identidad, entran otros lenguajes, además de la lengua. Por poner un ejemplo ilustrativamente poderoso, traemos a cuenta lo que dice Foster (1980) de la arqueología:

Graham Clark señala la relación entre el nacionalismo y la arqueología cuando habla de la capacidad de esta última para fomentar los sentimientos necesarios para la estabilidad y existencia de una sociedad. La arqueología, dice, «multiplica y fortalece los nexos que nos unen con el pasado, y proporciona enormes símbolos materiales del desarrollo social a través del tiempo, símbolos que son muy efectivos porque son visibles y tangibles» (G. Clark, 1947: 191). Por lo tanto, no es únicamente por amor a la ciencia que los museos nacionales de arqueología, antropología e historia ocupan un lugar tan elevado en la lista de prioridades de muchos países. (Forster, 1980, p. 88)

Otro ejemplo ilustrativamente poderoso es el de la creación de símbolos para distinguir y destacar una idea. Pensemos en la esvástica nazi, pero también en las banderas, los escudos, los himnos y otros símbolos nacionales.

## Propósitos del ensayo

Este ensayo se propone analizar la lengua usada por los personajes de una obra dramática —de hecho, una comedia— de la escritora guatemalteca Eugenia Gallardo. Se trata de una obra en un acto titulada *El jurado de las cuatro grandes*, que se da a pocos años de la firma de la paz (1996), en tiempos en que algunos sectores buscaron transformaciones sociales que, entre otros conceptos, privilegiaban para Guatemala el de multi- e interculturalidad, así como el rechazo al racismo y nuevos posicionamientos de los indígenas como actores en importantes escenarios políticos. Se trataba de la propuesta de un nuevo pacto político para sustentar el Estado de la posguerra.

El desarrollo del ensayo acaba conduciendo a una reflexión sobre las actitudes cínicas que pueblan el habla de los personajes de la obra, a tono con un modo de ser y un estilo de formularlo —mordaz y burlesco—, que ocurre con frecuencia en las interrelaciones entre los guatemaltecos y que muestra cuánto puede el cinismo desplazarse hacia lo absurdo en las disputas por la hegemonía étnica, cultural y social.

El cinismo de que se trata no es el de Antístenes y Diógenes de Sinope, quienes desarrollaron un estilo de vida basado en la animalidad, el escándalo, la ofensa y la insolencia. Tampoco el de sus seguidores de la escuela cínica griega. Como señala Onfray, (2002):

Antístenes y Diógenes hablan en una Atenas considerada democrática, donde la palabra ha adquirido un rango fundamental: con frecuencia el discurso es la vía de acceso a la eficacia, las palabras preceden a las cosas, el saber conduce al poder. Los retóricos y oradores enseñan las técnicas del lenguaje más persuasivo, los artificios con los cuales se logra la convicción, aunque sea al precio de la mentira. (Onfray, 2002, p. 99)

El cinismo del que aquí se habla está asociado con la inclinación a no creer en la bondad y sinceridad del ser humano. Se expresa por medio del sarcasmo, la ironía y la burla, y cae en los campos de la retórica, como intención de captar la atención y generar creencias en quien escucha. Cabe recordar a Onfray (2002, p. 100), que ilustra cómo la retórica se propone promover en el otro el engaño y la ilusión, en una definición que se ha impuesto, y que es diferente de la de

Platón, que consideraba que la verdadera retórica tenía como fin persuadir al otro de la verdad.

En este sentido, el ensayo recorre la línea del pensamiento cínico que han seguido por mucho tiempo los guatemaltecos en la descripción de su sociedad, y que se mantiene vigente. La identificación de esta línea de pensamiento no es tarea difícil, pues aparece a menudo en las interacciones entre los guatemaltecos, así como en expresiones literarias y periodísticas, entre otras.

No se trata de una práctica de parresía, en la que se asuma el valor de la verdad para «decir todo» lo que tenga que decirse a quien fuere, sin callarse nada, porque quien practica la parresía no responde a un modelo, aunque su vida siga unos principios y su actitud se corresponda con ellos. Su habla es la expresión más fiel de sí mismo. Ciertamente, en muchas ocasiones su tono acaba siendo incómodo y quienes lo escuchan pueden horrorizarse ante sus palabras, pero habla la verdad. De este modo asume, como dice Foucault (2010, p. 41) «la posibilidad del odio y el desgarramiento».

Este no es el caso de los personajes de la obra analizada, que representan a la convulsa y fragmentada sociedad guatemalteca. Sus discursos esconden intenciones, muestran miedos atávicos, grados alarmantes de autofobia y una suerte de esquizofrenia social. Aunque también asuman la posibilidad del odio y el desgarramiento, su particular cinismo revela graves consecuencias, porque, como señala Foucault (2010, p. 33), «la parresía supone ejercer un papel que se hace necesario para la estructura de la ciudad, de la democracia», pero el tipo de cinismo representado en el interactuar y hablar de los personajes no aporta nada al respecto, sino todo lo contrario: imposibilita cualquier pacto social para la paz.

En la obra están presentes contrastes y contradicciones que agudizan el conflicto en las interrelaciones de los guatemaltecos, entre los cuales están los criterios biológicos para la caracterización de los grupos étnicos, al mismo tiempo que ironiza sobre las interpretaciones polarizadas y reduccionistas de la realidad social y cultural guatemalteca que sostienen diferentes sectores.

## *El jurado de las cuatro grandes*

La obra se da en el decorado de los acuerdos de paz, que trajo un caudal léxico específico. Retrata, por una parte, el hecho de que la sociedad en su conjunto no consiguió asumir muchas de las propuestas de transformación —lo cual quedó demostrado en la consulta popular para aprobación de las

reformas—, y, por otra, la experiencia de quienes sí las asumieron y les dieron, tal vez, más crédito del que lograrían finalmente.

Como consecuencia obvia de las propuestas de transformación de la sociedad, aquellos fueron tiempos en los que, por ejemplo, los partidos políticos proponían candidatos —con frecuencia, candidatas— indígenas para cargos de elección popular. También, tiempos en los que se trató de resignificar muchos términos, incluidos los que se refieren a las categorizaciones étnicas. Abundó la práctica de expresarse de manera «políticamente correcta», así como reacciones de sorpresa, y hasta ira y sentimientos de ultraje, del conglomerado no indígena y urbano ante, por ejemplo, los nuevos roles políticos que asumían los indígenas.

La obra sigue una tradición de años de producciones dramáticas guatemaltecas escritas para denunciar las injusticias y exageraciones de represión o vulneración. Puede inscribirse en la línea de teatro de, por ejemplo, *La Chalana* (inspirada en *Viernes de Dolores* de Miguel Ángel Asturias), creación de Hugo Carrillo; *Delito, condena y ejecución de una gallina*, de Manuel José Arce; *El pescado indigesto*, de Manuel Galich; y *Un niño llamado Paz*, de Enrique Campag, entre otras muchas.

*El jurado de las cuatro grandes* se estrenó el 7 de mayo de 1999 en el Centro Cultural Universitario de la Universidad de San Carlos (Antiguo Paraninfo de la Facultad de Medicina). La dirección estuvo a cargo de Consuelo Miranda, y el grupo teatral fue la Cooperativa Experimental de Teatro Alternativo Urbano (CETAU). A esta primera presentación, siguieron muchas, a petición del público. La obra fue también publicada en el año 2000 y se vende impresa en forma de libro (Gallardo, 2000).

El argumento es el siguiente: Serafina Mishán de Toc —doña Fina—, activista política indígena, que llegó a ser electa diputada, es acusada por su costumbre de amamantar a su hijo durante las sesiones del Congreso, delante, para mayor escarnio en el mundo no indígena y urbano, de periodistas nacionales y extranjeros. Esta costumbre la ha hecho cobrar mucha notoriedad y la ha convertido en sujeto de crítica y en motivo de burla. Ella no lo comprende, porque solamente sigue una práctica normal de su cultura indígena, para la cual amamantar al hijo en espacios públicos es natural. También, porque se ha creído el discurso del respeto a las diferentes culturas guatemaltecas, la participación política de los indígenas y el lugar de estos en puestos importantes de gobierno, de acuerdo con los acuerdos de paz. Ahora, en el juicio que se lleva a cabo, doña Fina enfrenta la posibilidad de ser condenada, porque, dice la acusación, ha quebrantado los códigos legales, de salud y laborales.

En la escena política del momento, es fácil reconocer a doña Fina como la diputada kaqchikel Rosalina Tuyuc, que acostumbraba, como la protagonista, amamantar a su hijo durante las sesiones del legislativo. El público está al tanto de lo que la diputada Tuyuc hace en el Congreso y no tiene dudas para identificar a la protagonista de la obra de ficción con el conocido personaje político.

Tanto la acusación como la sentencia son absurdas, lo cual refleja la intención de la autora. Efectivamente, Eugenia Gallardo aprovecha la trama, los personajes y el escenario para hacer una sátira amarga del racismo y del clasismo, así como de la falta de comprensión y acogida de las novedades derivadas de la firma de la paz. Desde una perspectiva escéptica, a tono con la posición tradicional del guatemalteco medio, denuncia por medio de la ironía extrema y, en casos, de una mordacidad brutal, a quienes pertenecen a su mismo grupo social y con los cuales comparte antecedentes étnicos y culturales.

En la corte que se monta en el escenario, predominan el absurdo y el cinismo ante una realidad que mantiene vigentes sus lacerantes estereotipos y prejuicios negativos, pero también ante una ley que se asume desde la palabra y no desde el espíritu. De hecho, aunque, como dice uno de los personajes, en Guatemala no hay jurados en los tribunales, esta realidad no importa: «las cuatro grandes», mujeres de clase privilegiada, actúan en esta ocasión como jurado, respaldadas por sus anónimos «patrocinadores».

Los personajes asumen sus papeles en cercanía con lo que estaba sucediendo en la realidad: la acusadora expone con contundencia su visión del «delito», procurando mostrar que «cree» en él. Como el defensor de oficio, «sabe» su discurso y ambos se comportan de manera vulgar. Su habla está plagada de racismo y de estulticia. El juez es legalista y, también, racista —aunque su apellido sea indígena—, y aquel jurado —«las cuatro grandes»— sabe de antemano cuál será su veredicto, pues está dispuesto a seguir lo que le ha ordenado quien lo envió al juicio. Sin embargo, ante una amenaza real de la acusada, «las cuatro grandes» acabarán ayudándola.

Deberían haber sido cinco quienes conformaran el disparatado jurado, pero una faltó por despistada. Dicen las presentes: «¡Qué bueno que el juez no se dio cuenta! Porque dijeron que teníamos que ser un grupo impar, para ser imparciales». Ellas dicen hacer «obra social» en su tiempo libre, aunque no sepan a ciencia cierta qué significa ni quiénes son los beneficiarios de aquellas «obras». Acostumbran a viajar a Miami y hacen alarde de sus posesiones y dinero. Responden, como ha quedado dicho, a sus «patrocinadores», quienes les han pedido que condenen a la acusada, pues «mientras más gente se condene, mejor, porque se les envía el mensaje a todos los delincuentes». Las cuatro decidieron participar como jurado, porque actualmente asisten a unas



jornadas proconstrucción del estado de derecho, aunque no tengan idea de qué significa aquello.

Por su parte, doña Fina se siente insegura: se ha creído el discurso de los acuerdos de paz y del respeto a la multi- e interculturalidad, pero no sabe a dónde va a ir a parar la acusación. Sigue sintiéndose en el aire, fuera de lugar en aquella corte en la que «lo políticamente correcto» se estrella y anula cuando se encuentra con los sempiternos racismo y clasismo guatemaltecos.

Doña Fina cuestiona las categorizaciones sociales —para ella, trasnochadas— de los otros personajes, cuestiona también los roles que, según su criterio, deben desempeñar y respetar los otros, así como los códigos usados para las interrelaciones. Sus cuestionamientos, como era obvio de suponer, hacen que los demás personajes se sientan a la vez impactados y ultrajados. Al final, tuerce la situación a su favor, usando el único lenguaje al que, le parece, puede recurrir: el chantaje, acompañado, además, de la amenaza de un arma.

En efecto, llega un momento en la acción en que «las cuatro grandes» y la acusada crean una suerte de vínculo de complicidad. Doña Fina les reclama, en un extenso discurso, la situación de los indígenas en el país y les expone las novedades de los acuerdos de paz. Esto no las conmueve, como tampoco conmovió al defensor cuando la acusada compartió con él su visión de las cosas. No las afecta que se trate de una mujer, como ellas, víctima también del machismo, pues, como dice la acusada, ha sido abandonada por sus correligionarios políticos, porque «en el partido» se han creído que su caso es simplemente «cosa de mujeres».

La sensibilidad de «las cuatro grandes» aflora cuando la acusada, mostrando una pistola que llevaba escondida, las amenaza de contar lo que ellas mismas se han dicho unas a otras.

[... si no me ayudan —les dice— cuento todo lo que se dijeron... de averiguar tengo quién es el marido, quién es el amante, quiénes son los amigos de sus hijos adolescentes, en qué motel se meten a las diez de la mañana... hay gente que desde la cárcel tiene más poder<sup>1</sup>.

Las «cuatro grandes» acabarán ayudándola por temor. Cuando la acusada las amenaza, Grande 4 responde: «Pero si hablando se entiende la gente, nosotros la vamos a ayudar, ¿verdad?». Las otras grandes exclaman: «Sííí».

La acusada muestra a «las cuatro grandes» el documento en el que la citaron a juicio y donde está escrito el delito del que la acusan. La ortografía es incorrecta, porque han escrito Hamamantamiento con hache. Esta situación desencadena finalmente el dictamen, el caso se desmorona y la acusada queda en libertad.

Para terminar la obra, el edecán expresa su opinión: la acusada se ha librado de la larga y severa condena que le hubiera traído la palabra «amamantamiento» escrita correctamente, pues, de esta palabra se deriva «mamáronla», que significa «tragar el anzuelo, ser engañado con un ardid o artificio».

Acaba, pues, la comedia con la particular interpretación de todos los personajes, excepto la acusada, sobre las novedades que traían los acuerdos de paz. Estas novedades están simbólicamente representadas por el amamantamiento de la diputada indígena a su hijo en las sesiones del legislativo, y son interpretadas por los otros personajes como un engaño provocado por un ardid o un artificio. El que crea en ellas, es reo de delito.

Como señala Ritzer (2000, p. 83-84), el análisis de las obras dramáticas es coherente con sus raíces en el interaccionismo simbólico. Se fija en los actores, la acción y la interacción. En el caso de *El jurado de las cuatro grandes*, las interacciones se llevan a cabo entre personajes que son retratos exagerados de los diversos tipos del panteón guatemalteco de caracterizaciones étnicas y sociales, situados e interactuando en el contexto que se ha descrito. Son coherentes con sus raíces simbólicas y con la realidad; es más, llevan a la escena un hecho que estaba siendo noticia y levantando revuelo, con un simbolismo también muy concreto: una diputada indígena, que, además, manifiesta públicamente, durante las sesiones del Congreso, costumbres propias de su cultura.

También guardan coherencia con la realidad, y son simbólicos los discursos de la acusadora y del defensor; el formalismo excesivo —e ignorante— del edecán; la frivolidad, la ignorancia y la autosuficiencia del jurado —«las cuatro grandes»—; el legalismo del juez. Y, en esta muestra de interaccionismo simbólico, la lengua desempeña, sin duda, un papel estelar, sobre todo cuando se refiere a la etnicidad y a las categorías sociales.

## El léxico para la descripción de la sociedad guatemalteca

Señalan Wilmsen y McAllister (1996, p. viii) que:

La etnicidad siempre está construida políticamente y puede surgir en cualquier lugar y momento, no solo cuando es erigida por un régimen opresor para

<sup>1</sup> Para el análisis se trabajó en la edición de la obra publicada en 2000 por la editorial F&G Editores.

sus propios propósitos, sino cuando los individuos perciben la necesidad de unirse para la consolidación de su seguridad en torno a una identidad compartida frente a otras fuerzas sociales, económicas o políticas (...) [En la actualidad] existen diferentes procesos de etnización en diferentes partes del mundo, bajo diversas formas de ímpetus con trayectorias subsecuentes que no son uniformes. (p. viii)

Un breve recorrido histórico sobre estas cuestiones en Guatemala se hace necesario. Después de la independencia política de España, las nuevas repúblicas hispanoamericanas se convirtieron en una suerte de contextos nacional-liberales hegemónicos, en los que el Estado actuaba obviando las diferencias étnicas, culturales y lingüísticas de las poblaciones. Baste recordar el principio imperante de «igualdad ante la ley» liberal, que no reconocía que pudiera haber miembros de la sociedad que no compartieran la cultura que se asumía como de todos, la que se denominaba «cultura nacional».

Predominó por mucho tiempo la idea de «nación homogénea», la cual imponía rasgos distintivos únicos en la definición del guatemalteco. Necesariamente, desde esta perspectiva, este tenía «una misma historia» y una «misma identidad étnica»: era guatemalteco. Es decir, se trataba de la asignación e imposición de rasgos definitorios únicos de identidad sobre un conjunto de ciudadanos étnica, cultural y lingüísticamente diversos. La propuesta se caracterizaba por la ausencia de un reconocimiento oficial de la diversidad, que, sin embargo, era evidente.

Desde finales del siglo XIX hasta muy entrado el XX, la definición de la composición demográfica de la sociedad guatemalteca se había consolidado en dos categorías: ladinos e indígenas. Esta clasificación superaba la hipercategorización demográfica de la época virreinal que, basada en componentes biológicos (y sociales), había clasificado a los miembros de la sociedad en múltiples grupos: a los españoles peninsulares y americanos (o criollos), se sumaban los indígenas, los negros y un sinnúmero de grupos dependientes de su grado de participación en los diferentes mestizajes, que se englobaba en categorías mayores, como la de castas. Todas las categorías, excepto la indígena, tenía un común denominador: hablaban español.

El término ladino comenzó a aparecer en el vocabulario empleado en la legislación como una clasificación que formaba parte del sistema ideológico. Se convirtió en una categoría que gozaba de posiciones aventajadas dentro de las instituciones del Estado, especialmente cuando fue dejándose de lado a los cabildos indígenas como interlocutores oficiales. Es el término que ocupa la posición central en la construcción de la idea de nación y de la «identidad nacional». (Para profundizar en el tema, puede verse Rodas [2006]).

A principios del siglo XX, la clasificación de la sociedad en ladinos e indígenas era la usual. Tenía la ventaja de desestimar la base biológica, que sustituía por la adscripción cultural; de ese modo, ladinos eran quienes se adscribían a la cultura occidental: hablaban español, se vestían según los parámetros occidentales y practicaban la cultura hispanoamericana, por llamarla de alguna manera.

De acuerdo con el Instituto Indigenista Nacional (IIN), la categorización «indígena» no se sustentaba tampoco en bases biológicas, ya que hacerlo era ir en «contra la realidad social guatemalteca».

De cualquier manera, este avance en los criterios de categorización de la sociedad se vio enrarecido seriamente por el racismo, porque se consideraba la categoría ladina como superior, de manera que, como requisito sine qua non para mejorar sus condiciones de vida (en última instancia, «para civilizarse», según las concepciones del momento) el indígena debía cruzar la puerta que se dejaba abierta: la ladinización; es decir, la opción de renunciar a su cultura y adoptar la ladina, lo cual se entendía como su integración a la «cultura nacional». El proyecto nacional partía, entonces, de la propuesta de la ladinización.

Era normal hablar en aquellos tiempos del llamado «problema indígena». Las consideraciones en torno a este dominaban la interpretación de la composición demográfica de Guatemala en relación con el progreso y el desarrollo del país, que se entendían dependientes del fortalecimiento de una «cultura nacional» homogénea cultural y lingüísticamente. La apuesta era contraria al mantenimiento y promoción de las culturas indígenas; más aún, estas eran consideradas parte del problema.

Para el tratamiento del «problema indígena», el Estado creó el Instituto Indigenista Nacional (IIN) en 1945, y su sucedáneo Seminario de Integración Social, encargados de llevar a cabo la política del indigenismo, es decir, de integración y asimilación del indígena. Tras 43 años de funcionamiento, en 1988, dejaron de existir. Los orígenes del IIN se encuentran en el movimiento indigenista interamericano, que surgió a principios del siglo pasado en el seno de los estados americanos, con el propósito de incluir a la población indígena de sus respectivos países en la vida productiva y el desarrollo económico.

Es decir, la idea central del movimiento era la construcción de un proyecto continental. La cultura occidental se veía como lo moderno, frente a lo primitivo, que se atribuía a la indígena. Lo urbano representaba el progreso; lo rural, el atraso. Se deseaba una estabilidad que solo podría encontrarse en la conformación de una «cultura nacional» fuerte que requería la integración del indígena. La homogeneidad cultural de la sociedad se entendía como prerrequisito para el

desarrollo y el progreso, de ahí que el «problema indígena» se solucionaría con la integración, a la cual se llegaría por medio de políticas públicas asimilistas.

El primer director del IIN fue el antropólogo social Antonio Goubaud Carrera, para quien la doctrina del indigenismo venía a llenar el vacío de la protección del indígena que había conocido la época virreinal. La institución estuvo a cargo de académicos relevantes de la época, entre ellos Joaquín Noval Fuentes, Epaminondas Quintana y David Vela. Nombres como los de Vicente Díaz Samayoa, Adolfo Molina Orantes, José Rolz Bennet, Jorge Skinner-Klée, Ernesto Chinchilla Aguilar y Hugo Cerezo Dardón aparecen en el Consejo Consultivo del Seminario de Integración Social. Es decir, el IIN no fue una institución a cargo de los indígenas ni en la que ellos participaran en situación de equidad. No tenían voz ni voto en relación con las «soluciones» que el instituto planteaba; debían ser simplemente beneficiarios.

El énfasis del trabajo del IIN estuvo más bien en sus monografías sobre diferentes comunidades, así como en su archivo de datos culturales con base en la Guía Murdock. CIRMA guarda en sus archivos una importante colección de documentos producidos por y sobre el IIN.

Puede ser que la falta de políticas públicas efectivas para la integración/asimilación haya permitido a los indígenas evadir los propósitos del indigenismo, continuar con sus formas de vida y seguir hablando sus lenguas, pero es innegable que pagaron por ello un alto precio en cuotas de abandono y exclusión de parte del Estado guatemalteco.

A pesar del poco éxito del IIN, la concepción integracionista/asimilista permeó las políticas públicas, con mucha relevancia en el campo de la educación. En otros ámbitos, las cuestiones culturales, étnicas y lingüísticas se mantuvieron ancladas en aquella visión.

Hacia la década de 1970, los indígenas de ascendencia maya comenzaron a reivindicar para sí el nombre de «mayas». Esta situación desplazó la denominación «ladino», que desde finales del siglo XIX reunía al conglomerado no indígena de la sociedad, incluido el compuesto por el indígena «ladinizado». Aquellos que se consideraban descendientes de españoles, reivindicaron para sí la denominación «criollos» y, por lo general, los que no se identificaban como indígenas se comenzaron a definirse como «blancos», un concepto que no necesariamente se refiere al color de la piel. El término «ladino» se asoció con «mestizo», con lo cual se reintrodujeron elementos biológicos en su definición, y se contaminó de connotaciones negativas.

## La descripción social vigente en la presentación de *El jurado de las cuatro grandes*

Aunque se ha recorrido un interesante camino desde el indigenismo hacia la multiculturalidad y la interculturalidad, el cual tuvo un momento de apogeo con los acuerdos de paz, es indudable que el pensamiento integracionista y la clasificación demográfica de la sociedad guatemalteca impregnó de tal manera el imaginario colectivo, que su vigencia se mantiene.

Es el pensamiento que aparece cuestionado en la obra de Gallardo, porque, cuando la dramaturga escribe *El jurado de las cuatro grandes*, los conceptos imperantes comenzaban a entrar en conflicto con las novedades de la multi- e interculturalidad y las nuevas propuestas de posición social y política de actores indígenas. Aplicando lo dicho por Edwin E. Wilmsen y Patrick McAllister (1996, p. viii), el sector «no indígena urbano» (en la obra, el juez, la acusadora, el defensor y «las cuatro grandes») aparece turbado y expectante, renuente, porque las propuestas de cambio afectaban «la consolidación de su seguridad en torno a una identidad compartida frente a otras fuerzas sociales, económicas o políticas».

En este sector se había dado la introyección de lo maya de manera que no afectara sus posiciones tradicionales, pero las novedades lo dejaban en una situación inédita, que no estaba dispuesto a aceptar, aunque expresarlo de manera tajante se contradecía con lo «políticamente correcto». Como dice Cuevas (2001):

La idea de mayanidad se convierte en el argumento necesario que satisface el encuentro actual con el pasado grandioso y que, a la vez, permite impugnar el presente y construir la hipótesis de un porvenir en el cual se puedan ejercer los derechos negados. (p. 4)

Ante la situación que planteaban las nuevas propuestas, vale recordar que, en 1994, el desarrollo del proceso de paz obligó a las organizaciones mayas de todas las tendencias a juntarse en lo que se llamó la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA).

Esta coordinadora fue la encargada de redactar una propuesta conjunta de lo que los acuerdos de paz llamarían «los derechos de los pueblos indígenas». El resultado fue una ideología a partir de la idea de un pueblo que reclamaba reconocimiento y goce de sus derechos culturales, y que también incluía demandas de un grado de autogobierno o de autonomía. A partir de ese momento, se dan movimientos con el fin de alcanzar puestos dirigentes en la

sociedad, diputaciones y ministerios. Los políticos aprovechan la ocasión y se multiplican sus candidatos indígenas.

Cuando, en marzo de 1995, la URNG y el gobierno de Guatemala firman en México el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI), se define Guatemala como un país multicultural. Los indígenas aparecen categorizados en mayas, xincas y garifunas. Se destierra la idea de «cultura nacional» y se define Guatemala como nación multicultural, pluriétnica y multilingüe. Se proponen algunos cambios legales para hacer efectiva la nueva definición. Los dirigentes indígenas hablan, entonces, de una consolidación política de su identidad y de lo que aquello conllevaba.

Este es el decorado donde encuentra lugar la obra de teatro analizada, en la que se enfrentan las dos posiciones. Por un lado, la tradicional, que sigue el pensamiento integracionista/asimilista; la que ha hecho propia la categorización social que se establece después de la Independencia y recorre los doscientos años de gobiernos republicanos —federales y de la propia república de Guatemala—; la que sigue empeñada en la construcción de la llamada «cultura nacional». En la obra la representan todos los personajes, excepto la acusada. Por el otro, la novedosa, que representa la acusada. Esta posición parte de la ideología desarrollada por el sector indígena acompañado de fuerzas externas de índole progresista aglutinadas en el conjunto de actores involucrados en la firma de la paz, particularmente las Naciones Unidas y los diversos acompañantes que promueven la idea de un pueblo maya en una Guatemala multicultural, como parte de la sociedad de la posguerra.

Ya en 1999, cuando se estrena *El jurado de las cuatro grandes*, las propuestas estaban siendo reforzadas por medio de un financiamiento generoso de las agencias internacionales. La dinámica accidentada que siguieron los acuerdos de paz y el origen de las propuestas, que llegaban al conjunto de la sociedad desde un sector con escaso poder acompañado por fuerzas exógenas, despiertan nuevas sensibilidades de unos y otros, que acaban manifestándose, como siempre sucede, en la lengua.

En aquel contexto, lo étnico —particularmente lo maya— pasa a formar parte del discurso político de la Guatemala de la paz, siguiendo el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Se dan diversas interpretaciones en las que la sociedad busca situar lo indígena-maya en las nuevas circunstancias; el concepto se desplaza, buscando, de alguna manera, abandonar las ideas tradicionales.

La pregunta que no aparece explícita, pero que está inmersa en *El jurado de las cuatro grandes*, es si, para buena parte del conglomerado no indígena y

urbano, se trataba de un desplazamiento real o si era asumido por este sector de la sociedad como un acomodo formal a la situación que se vivía. La respuesta desde la obra es compleja, pero priva el escepticismo y el cinismo de parte de los personajes —y, tal vez, también desde el público—. Como dice Bastos (2007) sobre aquellas interpretaciones y sus resultados ya en nuestros tiempos:

Cada uno de los actores involucrados en el proceso construirá su propia versión de lo que significa una Guatemala «multiétnica, pluricultural y multilingüe», y el papel y los derechos de los mayas y otros pueblos indígenas en ella. Cada uno, según sus propios intereses, participará en la creación de ese mito y sus implicaciones.

(...) en este cambio de milenio, lo maya forma ya parte del paisaje cotidiano en ciertos niveles de la actuación política y a poca gente parece llamarle ya la atención. Pero esto también parece haber multiplicado los sentidos y las formas de hacer política multicultural. Además de la ideología que sostiene las demandas mayas, se puede hablar sin duda de un «multiculturalismo cosmético» (Bastos y Camus, 2004), promovido desde agencias estatales e internacionales, que vacía de contenido las demandas y solo es utilizado en el marco de un discurso políticamente correcto. También se puede hablar de una publicidad multicultural, en la que lo maya y las formas nuevas de ver la diferencia se reflejan en nuevas estrategias de venta. (p. 205)

Justamente, en 1999, cuando se estrena la obra, se lleva a cabo la consulta popular, en la que participan escasos votantes. Los resultados deciden el futuro: se rechazan las reformas constitucionales necesarias para la redefinición étnica de Guatemala. La alegoría que es esta comedia de humor negro predecía aquellas decisiones, pues en la realidad predominaron las ideas tradicionales que se exponen en la obra.

### El léxico en *El jurado de las cuatro grandes*

Por lo general, la lengua que aparece en la obra está llena de lugares comunes, tanto para retratar la realidad social y étnica, como en relación con la forma como se interpreta la impartición de la justicia en el país. En muchos casos, las frases hechas formulan categorizaciones sociales y étnicas, y muestran las interrelaciones entre grupos étnicos y sociales.

Los lugares comunes decoran el legalismo imperante, donde priva lo escrito sobre el espíritu de la ley. Acarrean una sensación de vacuidad al discurso. Las ideas parecen sobrepuestas, desarraigadas, en un escenario de lo absurdo.

Como dice la acusada: «no nos dejar decir “esta boca es mía”. Y, también, cuando dice al defensor: Somos víctimas (los indígenas), pero usted también es víctima y ni cuenta se da».

En palabras del edecán, las elecciones recientes fueron «gran fiesta patriótica cuyos ecos aún resuenan en la mente y el corazón de los ciudadanos del mundo. El juez es Honorabilísimo Juez Magnífico Byron Caal, padre de familia». Para pedir silencio, el edecán dice: «Silencio en el sagrado recinto de la Justicia y la Equidad. A doña Fina la llaman Madre de la Patria» por ser diputada, aunque se toman a broma el cargo que ostenta. El delito se define como «Amamantamiento materno en lugar y hora de trabajo contraviniendo las leyes laborales y las ordenanzas de sanidad».

Los diálogos recurren también a refranes, como cuando «las cuatro grandes» dicen, una tras la otra, en expresiones veladas que se refieren a las propuestas de la paz y al papel del indígena: «No hay peor ciego que el que no quiere ver. Ni peor cuña que la del mismo palo. Árbol que crece torcido, jamás su tronco endereza. Y de buenas intenciones está empedrado el camino del infierno».

Aparecen guatemaltequismos, como *shute* por ‘entrometido’; camioneta por ‘autobús’, *compermisito* por ‘con permiso’, *canchito* por ‘rubiecito’, *ishto* por ‘niño’, *chiche* por ‘pecho’, etcétera. También, rasgos de la variante guatemalteca del español, como el uso de la construcción *artículo indeterminado + posesivo + sustantivo*. Por ejemplo, la acusadora dice: «vieran qué pena daba, hasta le tuve que dar un su quetzal, y también (...) Hasta un su ministro tuvieron y de ¡¡¡educación!!! ¡Ja, ja, ja!».

A tono con la alegoría, los personajes se distancian rápidamente de un lenguaje «políticamente correcto» y desvelan sus verdaderas posiciones. Las interacciones entre ellos son mordaces. Se percibe una gran carga de hostilidad, sobre todo, hacia la acusada (que simboliza lo indígena), pero también de unos a otros.

Las pocas excepciones a este común denominador acaban siendo complicidades que se afianzan sobre un mismo aspecto: el rechazo a lo indígena, manifestado, generalmente, por medio de burla. Así, hay un vínculo entre el juez, el edecán y el defensor, que hacen bromas de los indígenas y repiten las que se contaban en aquellos tiempos sobre Rigoberta Menchú y la diputada Tuyuc.

De acuerdo con el discurso de los acuerdos de paz, abundan términos como *patria*, *patriota*, *el pueblo*, *el clamor popular*, *democracia*, *constitución*, *elección*. También aparecen *amnistiar*, *reconciliar*, *reinsertar*.

La acusada recuerda a los demás la descripción de Guatemala como sociedad diversa. Le dice al defensor: «¿Usted no sabía que somos un país multiétnico, multilingüe y pluricultural reconocido por Naciones Unidas?».

Por otro lado, recuerda a todos los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a América, tema que fue común en el momento, cercano a 1992, cuando se conmemoró este acontecimiento. En contraste, revive la amenaza, siempre latente y, hasta, atávica, del miedo que el conglomerado no indígena tiene al indígena.

En los diálogos se distinguen dos categorías étnicas: ladino e indio. Relacionado con este último término, aparecen *étnico*, *autóctono*, *típico*. *Indio* y *étnico* son sinónimos. *Autóctono*, también, pero solo aparece en el habla de «las cuatro grandes». Por ejemplo, la acusada reclama a los demás: «Y entre tanta marimba y tanto chunche típico se les olvida que somos gente». Grande 1 le dice a las otras grandes: «Y ustedes así como muy autóctonas no se ven, pero viéndolas bien, algo de choleritas tienen». Con esto las distingue de la acusada, pero aflora el clasismo que va a mantener sus fueros a lo largo de la obra.

En la definición de *indio* se incluyen elementos culturales, pero también biológicos, pues en el discurso está vigente el concepto de raza como subespecie. Por ejemplo, cuando Grande 2 dice: «Por supuesto, la ley es ciega, no respeta nada, ni raza, ni color, ni edad ni sexo». Grande 3 completa: «Lo dice la constitución».

Dice la acusada refiriéndose a elementos culturales indígenas: «Si nosotros no somos agresivos, si hablamos suavcito, no es porque tengamos miedo, es que así somos, suavcitos. ¡Y por suavcitos es que nos sigue llevando la gran puta!»<sup>2</sup>.

Los elementos biológicos aparecen con referencia a la «mancha mongólica» (la llamada «rabadilla verde»), que distingue a los indígenas. Les dice la acusada a «las grandes»: «Y ustedes agradezcan que no las obligo a que me muestren la rabadilla. ¿Ya se les borró su manchita? ¿Ah? ¿Ya se les borró?».

«Las cuatro grandes» califican a la acusada de ser «muy negativa, muy exagerada y llena de cuentos». También el defensor la llama exagerada y le recrimina que los indígenas se hagan las víctimas:

<sup>2</sup> Todo el análisis se basó en la edición de la obra publicada en 2000

¡Huy, cómo habla! Al fin, política y diputada para más fregar. Pero, no me reclame a mí. ¿Yo qué tengo que ver? (Inseguro) Yo estoy aquí para defenderla. (Queda pensativo y cambia de tono). Bueno y, en resumidas cuentas, yo soy soltero y en la colonia casi no nos conocemos, y si nos conociéramos no hubiéramos andado ayudando guerrilleros. Para hacerse las víctimas son buenos, pero...<sup>3</sup>

La acusada se llama india a sí misma, cuando se enfrenta a los demás:

Al fin de cuentas una india más en la cárcel, ¿qué más da? Unos ishtos más sin nana, ¿qué? Un tiernito sin su chiche, ahí que vea cómo se las arregla, no será el primero ni el último, ya está grandecito, ¡ya tiene tres meses! Y, también: (...) si nosotros ya estamos acostumbrados, ya esto de sufrir forma parte de nuestras costumbres, de nuestra «bendita herencia». (...) ¡Apriétense el mecapal, indios malditos que esto va para largo!<sup>4</sup>

Se usa el término *indio(a)* como insulto y como equivalente de terco. Por ejemplo, en una airada discusión entre el defensor de oficio y la acusada, este le espeta los insultos tradicionales al indígena: «*India jodida. India relamida. Y agradezca que no le diga "son of a bitch!" ¡India, india, re india [sic]!*». Apoyándose en los acuerdos de paz, la acusada defiende que el término *indio(a)* no es insulto: «según el acuerdo de identidad de los pueblos indígenas todas las etnias somos iguales». El defensor le responde: «Eso es para los étnicos» (nueva designación para indio, cargada de las mismas connotaciones negativas y que acaba siendo insulto).

Los personajes tratan de desvincularse del término ladino. Ninguno se identifica con esta categoría, aunque los indígenas sigan usándola para definir a quien no lo es. Por ejemplo, la acusada le dice al defensor: «Ustedes los ladinos no entienden». El defensor le responde: «Y ustedes los indios no se explican. Además, yo no soy ladino, soy Licenciado». Le dice la acusada: «Pues por su manera de ser más parece cholero» (es decir, de clase social muy baja).

Como en este diálogo, las categorizaciones étnicas se combinan con frecuencia con las sociales. Por ejemplo, «las cuatro grandes» acaban insultándose entre sí, tanto desde las concepciones de «raza», como desde las de clase social. Grande 4 le dice a Grande 1: «¡Ay, cómo no, la gringa!» Grande 3 añade: «Gringa de raza aria. ¡Oh!». Grande 2 completa la burla a Grande 1: «Made in USA».

<sup>3</sup> *Ibidem*

<sup>4</sup> *Ibidem*

Entre las clasificaciones sociales aparecen *urbano, shuma, shumita, cholero, cholerita* (los cuatro últimos términos tienen un significado semejante, se refieren a una persona de clase baja). Por ejemplo, Grande 1 dice a las otras «grandes»: «Y ustedes así como muy autóctonas no se ven, aunque viéndolas bien, algo de choleras tienen». Grande 3 le responde: «Y vos de shuma, shumita».

Grande 3 añade elementos biológicos para describir a su compañera: «Revueltita con chino». Y añade refiriéndose al color de piel de su compañera: «Vos no tenés la culpa de haberte pasado de tueste, como dice tu papá». Grande 1 se defiende: «Pero no vivo en la zona 7» (zona popular). Grande 4 se adhiere a Grande 1 y aclara: «Pues sí, nosotras somos de Vista Hermosa, ¿verdad vos?». Pero Grande 2 se burla: «¿Y desde cuándo la Colonia del Maestro se volvió Vista Hermosa? Cuando estábamos en el Sagrado [institución educativa de clase media] ustedes presumían de tener tatas maestros» (Colonia del Maestro, de rango popular; Vista Hermosa, que colinda con ella, zona residencial de clase alta).

Siguen «las grandes» insultándose entre sí. Dice Grande 4: «Pues dicen que por la zona 7 todos son hijos de maestros... de obra». Se cansa de la discusión Grande 2 y exclama: «¡Y dale con la zona 7! Yo vivo en la zona 4». Pero Grande 4 le aclara: «¡De Mixco, chula!» (los pobladores de la zona 4 del municipio de Mixco, colindante con el de Guatemala, son, por lo general, de extracción popular).

El clasismo aflora también en el habla de otros personajes. Refiriéndose al defensor, el juez se expresa con desprecio de los abogados graduados en universidades privadas: «¡Ah! ¡Abogaditos, los que están comprando el título en las privadas!». La acusadora le responde: «¡Qué privadas! Ese más parece empleado de finanza». La acusada compara a «las cuatro grandes» con el defensor y ellas se horrorizan: Grande 3: «¿Y esta, qué?», Grande 4: «¿Y a usted qué mosco le picó para estar haciendo comparaciones tan desagradables?».

También se distinguen los orígenes urbano y rural. El defensor le dice a la acusada: «¡Momento, momento! Yo no soy de pueblo, soy de la capital». La acusada le responde: «¿Así que por ser de pueblo no son gente, chuchos fueron los muertos, verdad, Licenciado?».

La introyección de lo maya en el imaginario no indígena y urbano está representada por «las cuatro grandes», como puede observarse en el siguiente diálogo:

ACUSADA.— Quiere decir que lo que las molesta es que sea india.

GRANDE 3.— No, no, de ninguna manera.



GRANDE 4.— Todo lo contrario. Es un orgullo para los guatemaltecos tener quién represente al pueblo maya.

GRANDE 1.— Nuestros ancestros.

GRANDE 2.— Con mucho orgullo

GRANDE 3.— Sí, que nos heredaron el cero y todos esos puntos turísticos tan lindos.

GRANDE 4.— Hasta los alemanes vienen a verlos.

GRANDE 1.— Dejándonos orgullosos.

GRANDE 2.— De nuestros orígenes.

GRANDE 3.— De nuestra nacionalidad.

GRANDE 4.— De nuestras divisas.

GRANDES.— ¡Orgullosos de ser guatemaltecos!

Además de la manifiesta hostilidad, las interrelaciones entre los personajes expresan ira. Unos y otros se sienten ultrajados, ya sea por cuestiones étnicas o sociales. En un momento, parece que puede crearse un vínculo de género entre la acusada y «las cuatro grandes», pero, rápidamente, se aborta lo que hubiera sido una suerte de complicidad femenina:

Grande 2 dice a la acusada: «Cosas veredes, Sancho amigo. Pero vamos a ver qué hacemos por usted, que no se diga que no hay solidaridad entre hermanas».

Grande 3 completa la idea a su manera: «Hermanas de sangre».

Grande 4 continúa: «*Hermanas de raza*».

Pero, ante esto, Grande 1 exclama: «¡Tampoco!».

Grande 4 la ataja: «¡Ay, cómo no, la gringa!».

Grande 3: «Gringa de raza aria. ¡Oh!».

Grande 2: «Made in USA».

El indígena que se ha ladinizado aparece representado por el juez: su apellido es Caal (maya) y su nombre Byron. Definitivamente, se deslinda de lo

indígena, se une al coro que ataca a la acusada por cuestiones étnicas y crea una complicidad con otros personajes por medio de chistes que denigran al indígena.

En relación con lo «extranjero» hay posiciones contradictorias en los mismos personajes. Por ejemplo, hablando de las lenguas indígenas, dice la acusadora, despreciativa: «Yo creo que los gringos de Panajachel sí les entienden» (los «gringos» de Panajachel se consideran hippies). El edecán formula el desacuerdo con la participación de extranjeros en el proceso de la paz: «Ese ha sido el problema. Los extranjeros de allende los mares han venido a cambiarlo todo. Del país de antes ya no queda nada. Infortunado... infortunado...».

Cuando los personajes se adentran en el tema de los derechos humanos, culpan a los extranjeros de venir a imponer su visión a Guatemala. Dice la acusadora:

Pues sí, con ese su discursito de los derechos humanos ya los metieron de diputados [a los indígenas]. Hasta un su ministro tuvieron y de ¡¡¡educación!!! ¡Ja, ja, ja! Pero, no, ya en serio, estos de los derechos humanos se andan metiendo hasta con la constitución<sup>5</sup>.

En contraste, «las cuatro grandes» se enorgullecen de que aún alemanes vengan a admirar los sitios arqueológicos. Por otro lado, la acusadora y el defensor recurren en algunos momentos al inglés: Acusadora: «¡Come here!». Defensor: «¡Just a moment!».

Uno de los aspectos que muy presente en las burlas de los personajes no indígenas es el de la lengua de los indígenas. Acusadora «¿qué les parece que ahora tenemos veintitantas lenguas? La misma lengua es, digo yo». Defensor: «Pues sí, antes se decía “hablan en lengua” y ya». Juez: «Y ni antes, ni ahora, se les entiende nada». Acusadora: «Yo creo que los gringos de Panajachel sí les entienden».

En otro momento el juez, el edecán y el defensor se burlan de cómo hablan español los indígenas contando un chiste en el que hay una confusión, porque les entienden «misiles», cuando están diciendo «mis hiles» (mis hilos).

Ante las novedades, hay quejas también de los abogados. Por ejemplo, el juez dice: «Y el trabajo que le dan a uno que tiene que estar actualizándose. Antes si teníamos leyes puramente nacionales, uno se basaba en el derecho romano y ya. Era más ordenado, tal vez más papeleo, pero más ordenado». El

<sup>5</sup> Ibidem

defensor está de acuerdo: «Uno no perdía el tiempo con estos juicios orales. Un regalito por aquí y otro por allá y todo se resolvía en santa paz» (le guiña el ojo al juez).

## Conclusiones

En un ambiente en el que las bromas son incapaces de aliviar la tensión, la obra muestra una sociedad fragmentada y polarizada. Los personajes, provenientes de diferentes estratos étnico-culturales y sociales, tratan afanosamente de autodefinir su identidad en cruda oposición a la de los « otros », aunque, en muchos casos, no están totalmente seguros o convencidos de la propia. Priva la autofobia y la esquizofrenia, a pesar de que se establecen marcadas divisiones entre los no indígenas y los indígenas, entre clases sociales y lugares de procedencia u origen. Están presentes fenómenos sociales que retratan crudamente la realidad guatemalteca, como el racismo, el clasismo y el machismo.

La superestructura identitaria « guatemalteco » (o « chapín », como también se le llama en la obra) es interpretada y asumida de diferente manera por cada quien. No se reflejan en los diálogos elementos que vinculen de manera positiva a los personajes (y, por extensión, a la sociedad). Las interrelaciones están cargadas de ira y amargura, que se manifiesta, ya sea abiertamente o en forma de ironía, por medio del reclamo de una larga lista de agravios mutuos, en un escenario despiadado.

El conglomerado no indígena y urbano, representado por todos los personajes, excepto la acusada, no acepta los cambios propuestos por los acuerdos de paz. Para quien crea en ellos y los asuma, está la advertencia final del edecán. Su juego de palabras entre « mamar » y su derivado « mamáronla », manifiesta el rechazo a las propuestas, que se interpretan como imposiciones que llegan del extranjero y son fruto de un artificio.

Para este sector, los « extranjeros » son los autores de las propuestas; es decir, no acepta que estas puedan venir de los indígenas. Aborrece y desprecia lo indígena, que tacha de ignorante, causa del subdesarrollo e impedimento al « progreso », en concepciones trasnochadas que se remiten a las cultivadas a finales del siglo XIX. No está de acuerdo con la idea de una Guatemala multi- e intercultural. Admira, sin embargo, a los antiguos mayas, idealizados y, en realidad, desconocidos.

Admira también, y, al mismo tiempo, aborrece lo « extranjero », una contradicción más de las muchas que se evidencian en la obra. Este aborrecimiento se origina por lo que percibe como injerencia de « los de afuera », sobre todo, en

relación con las propuestas de nuevos roles sociopolíticos para los indígenas, y, también, por el tema de la promoción de los derechos humanos, concepto al que el sector asigna connotaciones negativas.

Desde la identidad cristiana, la obra puede identificarse con el Salmo 1:1: *la trama es la reunión de los cínicos o de los burlones*, en la que no participa el justo, o, según otras traducciones, *la silla de los escarnecedores*, que no ocupa el bienaventurado.

La reunión de los cínicos es el espacio del agravio, un escenario donde ninguno (tal vez con excepción de la acusada) cree en nada ni en nadie, donde todos desconfían de todos, se hostilizan crudamente entre sí y se burlan sin piedad de aquellos que consideran diferentes.

Los personajes *escarnecedores* hablan sin aparente careta, pero su franqueza no es parresía, emana de sus pasiones e intereses, que acaban definiéndolos y determinándolos. Las complicidades que se tejen entre ellos se asientan en el escarnio, la burla o el chantaje.

Si *la reunión de los cínicos* es la sociedad, el comportamiento de *los escarnecedores* es la forma de interrelacionarse de los diferentes sectores que la componen. No hay duda de que la enorme carga significativa, la extraordinaria belleza literaria y el poder de las palabras que contiene el Salmo 1:1 ofrecen vividamente la posibilidad de esta interpretación.

Por medio de la alegoría que construye, la autora de esta peculiar comedia hace, además, aflorar sensibilidades, a veces veladas y secretas, de buena parte de la sociedad, sobre todo porque los temas que trata arrastran un denominador común enormemente sensible en muchos: la inseguridad identitaria, marcada por la autofobia y la esquizofrenia social, que llena y agudiza las contradicciones en materia de íntima autodefinición de muchos guatemaltecos.

La reacción de los personajes —y, por extensión, de la sociedad— es subir a *la silla de los escarnecedores*, participar en *la reunión de los cínicos*, donde no habrá lugar para un nuevo pacto social. Las transformaciones sociales quedan descartadas, porque estas, siguiendo a Edwin E. Wilmsen y Patrick McAllister (1996, p. viii), afectan «la consolidación de su seguridad en torno a una identidad compartida frente a otras fuerzas sociales, económicas o políticas».

Es preciso insistir, sin embargo, que, en el caso que nos ocupa, tal *identidad compartida* está prendida con alfileres, de ahí que, frente a las transformaciones, se remueva irremediabilmente, pierda norte, se cuestione con profunda angustia. La reacción resulta en una suerte de exageraciones de los rasgos que cada quien considera distintivos de «su identidad» —no del todo asumida,



abrumadoramente perturbadora—, y en un posicionamiento de radical oposición frente a la que asigna a los « otros». La lengua es el instrumento de la reacción y, si bien hay enfrentamientos directos, la burla es el principal recurso del que se echa mano, tal como sucede con frecuencia en la realidad comunicativa de los guatemaltecos.

La autora deja claro que las reformas que se estaban planteando chocaban con un muro poderoso, porque la sociedad no estaba dispuesta a reconciliarse con su ser eminentemente diverso. A diferencia de sus personajes, ella practica la parresía. Su discurso llena los requisitos que señala Foucault (2010, p. 29): dice la verdad sin disimulo, lo dice todo, sin ocultar nada, y es coherente con principios de racionalidad. Como se dirige a un público familiar —su propio grupo cultural y social no indígena y urbano— su papel recuerda lo dicho por Foucault (2010, p. 56):

El discurso veraz solo puede pasar por una operación de desafío planteado como chantaje: voy a decirles la verdad, y me arriesgo así a que ustedes me castiguen; pero si les digo de antemano que corro ese riesgo, es probable que la actitud les impida castigarme y me permita decir la verdad.

La filosofía antigua, nos recuerda este pensador (Foucault, 2010, p. 21), sigue la forma de preguntarse por sí mismo. Es el principio griego de «hay que decir la verdad sobre uno mismo, que se fundamenta en el conócete a ti mismo». Paradójicamente, este principio se concreta cuando se apela al otro, el interlocutor, quien escucha e interpela. Este se convierte en el que valida.

Posiblemente, fue la apuesta que hizo la autora: crear opinión pública y aportar elementos discursivos para la crítica y el modelaje de la sociedad, retratada en la obra como la mala ciudad, que se desarrolla en *La Política* de Platón, donde todos dicen lo que se les ocurre y donde no hay articulación entre las voces.

El análisis del léxico de *El jurado de las cuatro grandes* retrata el habla de los guatemaltecos no indígenas y urbanos, y de los activistas indígenas agriamente enzarzados en la discusión de la nueva realidad social que los actores del proceso de paz planteaban y trataban de implementar. Y refleja, a la vez, cómo se iba modelando la visión de una Guatemala de posguerra en el imaginario colectivo, incluidas las categorizaciones sociales, sus roles y sus interrelaciones.

Los temas más importantes están presentes en la obra. La lengua juega sus cartas para el control y la manipulación sociales. Paradójicamente, pareciera propiciar solidaridad en un conjunto de hablantes que se cohesionan para

imaginar un futuro compartido, aunque el futuro ideal que subyace sea contrario al evidente a primera vista.

En esencia, la comedia muestra cómo la realidad social es un constructo discursivo en el que la lengua actúa como poderoso medio para crear opinión pública y difundir masivamente realidades que acabarán o no estableciéndose. No es lo mismo que el discurso aparezca en las comunicaciones privadas, porque, al elevarlo a un escenario público, en este caso el teatro, actúa fortalecido, legitimado —digamos—, al ser expuesto en un escenario que atrae a una significativa audiencia.

Nuestra hipótesis es que el fin último de esta comedia de humor negro fue que la sociedad se apropiara de las realidades construidas discursivamente y reaccionara con rechazo y desaprobación; que la obra pretendía socializar extensamente las ideas que expresan los personajes por medio de un discurso descarnado, burlesco y brutal, de modo que la desaprobación llegara a institucionalizarse en la opinión pública.

El éxito de la apuesta en las interpretaciones que pudo hacerse el público es una incógnita: ¿Aplaudió la obra, porque se identificó con los personajes? ¿Captó el andamiaje simbólico-discursivo de la autora? ¿Reclamó presentaciones, una y otra vez, en una suerte de catarsis colectiva?

No podemos saberlo, pero, si la balanza se detiene en la segunda pregunta, se habrán logrado los objetivos de la parresia que muestra la autora. Su afán de crear opinión pública por medio de un habla tan provocadora como escandalosa, de la elaboración dramática de estereotipos desagradables, pero familiares, y de la exposición en el escenario de hechos que eran noticia pública, podría, en este supuesto caso, haberse logrado, al menos en algún sector de la audiencia. El aparato discursivo con el que construyó su obra habría, entonces, desempeñado un papel interesante en la tarea que tenía ocupada a la Guatemala de aquellos tiempos: la creación de nuevas realidades sociales.

## Referencias

- Aristóteles. (1988). *La Política*. Editorial Gredos
- Bastos, S. (2007). La construcción de la identidad maya en Guatemala. Historia e implicaciones de un proceso político. En *Desacatos*, núm. 24, mayo-agosto, 2007. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Distrito Federal.

Berger, P. y Luckmann, T. (1967). La construcción social de la realidad. Amorrortu.

CIRMA. <http://cirma.org.gt/library/index.php/Especial:GSMSearchPage>

COPMAGUA. (1994). Qasaqalaj Tz'ij, Qakemoon Tz'ij, Qapachh uum Tz'ij. Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada. Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala. Recuperado de: <https://cieras.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1015/966/1/TE%20R.G.%202019%20Jonatan%20Mariano%20Rodas%20Gomez.pdf>

Cuevas Molina, R. (2001). Guatemala: El movimiento social étnico contemporáneo. En Koeyú Latinoamericano, año 22, núm. 83, julio-septiembre.

Farr, R. (1983). Las representaciones sociales. Paidós.

Foucault, M. (2010). El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France (1982-1983). Fondo de Cultura Económica.

Forster, J. (1980). Las culturas tradicionales y los cambios técnicos. Fondo de Cultura Económica.

Gallardo, E. (2000). El jurado de las cuatro grandes. Editorial F&G Editores.

Habermas, J. (1998). Facticidad y validez. Trotta.

Hall, S. (2014). Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Editorial Universidad del Cauca y Editorial Envión.

Moscovici, S. (1979). El psicoanálisis, su imagen y su público. Huelmul

Onfray, M. (2002). Cinismo: Retrato de los filósofos llamados perros. Paidós SAICF.

Ritzer, G. (2000). Teoría Sociológica Contemporánea. Mc Graw-Hill.

Rodas, I. (2006). Identidades y la construcción de la categoría oficial 'ladino' en Crise Working Paper, n.º 29.

Searle, J. (2004). Mente, lenguaje y sociedad. Alianza Editorial.

SEPAZ. (1996). Acuerdo de Paz Firme y Duradera.

Wilmsen, E. y McAllister, P. (1996). Preface. En Edwin Wilmsen E. y McAllister, P. (eds.) The Politics of Difference [ La política de la diferencia]. Ethnic Premises in a World of Power. The University of Chicago Press.

## Derechos de Autor (c) 2022 Guillermina Herrera Peña



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/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.



# Mártires de Latinoamérica, 1854-2022

*Martyrs of Latin America, 1854-2022*

**Rachel M. McCleary**

Universidad de Harvard  
[rachel\\_mccleary@harvard.edu](mailto:rachel_mccleary@harvard.edu)

**Robert J. Barro**

Universidad de Harvard  
[rbarro@harvard.edu](mailto:rbarro@harvard.edu)

**Resumen:** El artículo aborda el reconocimiento oficial de santos y beatos en Latinoamérica y lo reconoce como un fenómeno decididamente moderno, en el marco de un proceso de fuga de católicos por conversiones hacia el protestantismo. En este contexto, la Iglesia católica ve las beatificaciones y canonizaciones como un arma apostólica para competir con el protestantismo y también con el comunismo. Se busca aumentar el entusiasmo por el catolicismo a través del reconocimiento de modelos de inspiración para la gente en América Latina. Esto encaja con el aumento de los nombramientos de beatos —mártires y confesores—, especialmente en América Latina, que comenzó con Juan Pablo II después de 1978 y continuó con Benedicto XVI y Francisco. También se ha buscado aumentar las categorías de personas que optan a la santidad, como laicos y casados, así como mártires pertenecientes a otros grupos etnolingüísticos indígenas.

**Palabras clave:** catolicismo, mártires, confesores, Latinoamérica, canonizaciones, beatificaciones, protestantismo, hagiografías.

**Abstract:** The article deals with the official recognition of saints and blessed in Latin America and recognizes it as a decidedly modern phenomenon, in the context of a process of Catholic flight by conversions to Protestantism. In this context, the Catholic Church sees beatifications and canonizations as an apostolic weapon to compete with Protestantism and also with communism. It seeks to increase enthusiasm for Catholicism through the recognition of inspirational role models for people in Latin America. This fits with the increase in the number of appointments of blessed (martyrs and confessors) especially in Latin America, which began with John Paul II after 1978 and continued with Benedict XVI and Francis. It has also sought to increase the categories of persons opting for sainthood, such as lay and married people, as well as martyrs belonging to other indigenous ethno-linguistic groups.

**Keywords:** Catholicism, martyrs, confessors, Latin America, canonizations, beatifications, Protestantism, hagiographies.

La reforma católica (1545-1648) readaptó las hagiografías de los santos para atraer fieles y guiar a los católicos que se habían apartado de la Iglesia y alejarlos de la competencia protestante. A partir del siglo XVI, las órdenes mendicantes introdujeron a los santos europeos en América Latina y México gracias a sus esfuerzos de evangelización. Pronto llegaron otras órdenes, entre las que destaca la Compañía de Jesús.

A principios del siglo XX, América Latina se convirtió en el campo de misión de un nuevo tipo teológico, a saber, el pentecostalismo y sus variantes, tal como evolucionaron en Estados Unidos desde finales de la década de 1880 y hasta principios de la de 1900. El pentecostalismo logró ganar conversos del catolicismo hasta el punto de que, en sus diversas iteraciones, se ha convertido en el tipo de protestantismo de más rápido crecimiento en América Latina en la actualidad. Este continuo cambio del catolicismo al pentecostalismo es la razón principal por la que, a finales de 2022, se prevé que Brasil, el país con mayor número de católicos del mundo, se convierta mayoritariamente protestante (Pew Research Center, 2013). Una de las formas en que la Iglesia católica contrarresta la competencia es proporcionando ejemplos contemporáneos de lo que significa ser católico. Como hemos argumentado, «hacer santos» es una estrategia competitiva por parte de la Iglesia moderna para contrarrestar el protestantismo y el secularismo (Barro y McCleary, 2016; McCleary y Barro, 2020).

El papa Juan Pablo II inició la reciente tendencia de beatificar a mártires y confesores de América Latina. Juntos, los papas Juan Pablo II, Benedicto XVI y

Francisco, han beatificado a 111 mártires y 53 confesores<sup>1</sup> de América Latina. Estas cifras representan el 87 % y el 72 %, respectivamente, de todos los mártires y confesores latinoamericanos santificados por la Iglesia católica romana desde 1588, cuando el papa Urbano VIII estableció la Congregación para las Causas de los Santos. El papa Francisco aceleró el ritmo de beatificaciones de beatos latinoamericanos a 5.0 al año, frente a las 3.5 de Juan Pablo II y a las 3.4 de Benedicto XVI. Estas beatificaciones de mártires y confesores latinoamericanos deben entenderse desde la perspectiva del público al que se dirigen, que consideramos los fieles católicos. Específicamente, vemos esta santidad durante los últimos tres papados como intentos de vigorizar a los fieles y, por lo tanto, de disuadir las conversiones al protestantismo.

## Características de los mártires y confesores beatificados

Hemos recopilado un nuevo conjunto de datos sobre mártires y confesores beatificados y canonizados por la Iglesia entre 1588 y 2022. Entre ellos hay 215 personas beatificadas —154 mártires y 61 confesores— de América Latina (según la ubicación en el momento de la muerte). Estos beatos latinoamericanos representan el 3.5 % de todos los beatos de la Iglesia desde 1588.

Los mártires latinoamericanos son mayoritariamente varones (95 %), porcentaje superior al de los mártires beatificados por la Iglesia desde 1588 (85 %). En el caso de los confesores, la proporción de hombres en América Latina es del 46 %, en comparación con un 56 % de varones en todos los confesores beatificados desde 1588. En el caso de los niños y jóvenes (de 18 años o menos en el momento de la muerte), la proporción de niños y jóvenes en la totalidad de los mártires es del 4.1 %, mientras que en América Latina es muy superior, del 16.2 %. En el caso de los confesores, los niños y jóvenes son mucho menos significativos, el 1.2 % de todos y el 1.6 % en América Latina.

La proporción de los mártires beatificados que son laicos es del 24 %, inferior a la de América Latina, que es del 38 %. En cambio, la condición de laico es menor entre los confesores beatificados, un 11 % en general y un 15 % en América Latina<sup>2</sup>. Los casados constituyen el 10.3 % de los mártires beatificados y el 13.6 % de los de América Latina. En el caso de los confesores,

<sup>1</sup> Confesor, en el sentido de confesor de la fe es un concepto de la tradición apostólica del cristianismo primitivo, considerado un grado de virtud anterior al de mártir. Nota del traductor.

<sup>2</sup> Esta definición de laico excluye a los catequistas, aspirantes, sacristanes, monaguillos, acólitos, postulantes, candidatos y oblatos. Si se incluyen estos grupos, la proporción de laicos entre los mártires beatificados es del 41 % en general y del 53 % en América Latina, y la proporción de laicos entre los confesores beatificados es del 24 % en general y del 26 % en América Latina.

la proporción de casados es menor, un 8.4 % para todos los beatos y un 4.9 % para los de América Latina.

Una parte importante de los confesores son fundadores de instituciones caritativas u organizaciones religiosas: el 44 % en general y el 38 % en América Latina. La tendencia a ser fundador es mucho mayor entre las mujeres que entre los hombres. En la muestra global, el 58 % de las confesoras son fundadoras frente al 33 % de los hombres, mientras que en América Latina, el 61 % de las mujeres son fundadoras, frente a solo el 11 % de los hombres. La tendencia a ser fundadores es mucho menor entre los mártires: solo el 0.1 % en general y el 1.3 % en América Latina.

Cuando se consideran todos los mártires beatificados entre 1588 y 2022, tienden a morir en grupos, a menudo asociados a un acontecimiento como una guerra civil, una rebelión o una persecución religiosa. En consecuencia, estos tipos de acontecimientos determinan el nivel y la variación temporal del desglose regional. El mayor número de mártires se encuentra en Europa Occidental fuera de Italia (56 %), seguida de Asia (19 %), Italia (16 %), Europa Oriental (4.8 %), América Latina (2.9 %), África (1.2 %) y América del Norte (0.2 %)<sup>3</sup>. Los grupos particularmente importantes en cuanto al número de mártires beatificados se asocian a la guerra civil española, la Revolución francesa, la Reforma inglesa y la Segunda Guerra Mundial en otros países de Europa Occidental; los mártires de Japón, los mártires de Corea, los mártires de Vietnam y la rebelión de los bóxers en Asia; y los mártires de Otranto en Italia. A diferencia de los mártires, los confesores han predominado en Italia (45 %) y en otros países de Europa Occidental (33 %), seguidos de América Latina (7.9 %), Europa del Este (6.7 %), América del Norte (3.7 %), Asia (2.7 %) y África (1.4 %). Con el paso del tiempo, los confesores beatificados se han ido alejando de Italia y acercándose a América Latina, Europa del Este, América del Norte, Asia y África.

La tabla 1 muestra los acontecimientos martiriales de América Latina. El total de mártires latinoamericanos beatificados es de 154, de los cuales 63 han sido canonizados. En cuanto al número de beatos, el grupo más numeroso es el de los 40 jesuitas que viajaron en el barco Santiago a Brasil desde las Islas Canarias en 1570 (a veces llamados los mártires de Brasil o los mártires de Tzacorte). A este grupo le siguen los 39 mártires de la guerra cristera en México que murieron

<sup>3</sup> Las personas beatificadas se identifican con su ubicación geográfica en el momento de su muerte. En su mayoría, los mártires murieron en el lugar donde vivían y trabajaban antes de su muerte y, por tanto, en el lugar de su fama de santidad. Hemos recopilado los datos a partir de varias fuentes, como el *Index ac Status Causarum* (1953, 1999, 2008), la página web de la Congregación para las Causas de los Santos, materiales escritos de la Congregación, documentos papales, documentos de las oficinas de las archidiócesis y diócesis, y de las órdenes religiosas, y estudios de investigación sobre los acontecimientos de los mártires.

a finales de la década de 1920, los 30 mártires de Natal que murieron en 1645 (asociados a la guerra holandesa-portuguesa en Brasil), los catorce mártires de la guerra civil de Guatemala que murieron en la década de 1980, los cinco mártires de la guerra civil de El Salvador que murieron a finales de la década de 1970, y los cuatro mártires de la «guerra sucia» en Argentina que murieron en 1976. El papa Francisco se ha centrado especialmente en América Latina, con la beatificación de 32 mártires, incluidos los 19 asociados a Guatemala y El Salvador.

De las 63 canonizaciones, el grupo más numeroso es el de los 30 mártires de Natal, todos ellos canonizados en 2000. En el caso de la guerra cristera, los 24 beatificados en 1992 fueron canonizados en 2000, y José Sánchez del Río, el joven de 14 años beatificado en 2005 fue canonizado en 2016. Para El Salvador, el único mártir beatificado hasta ahora es el famoso y políticamente controvertido arzobispo Óscar Romero, que fue beatificado en 2015 y canonizado en 2018.

## Contexto e interpretación de los martirios en América Latina

Las narrativas de grupos de mártires incorporan motivos religiosos y patrones de persecución que se repiten en diferentes contextos históricos. En gran medida, la singularidad de la vida de un mártir incorpora temas de santidad formulados que la Iglesia pretende transmitir a los fieles en el momento de la beatificación o canonización. Estos temas, a veces, continúan a lo largo de los siglos entretejidos en modelos eclesiológicos de santidad en evolución que también incorporan nuevos temas o reinterpretan los antiguos para ajustarlos a las circunstancias actuales. Los temas y la evolución de los modelos de santidad se analizan en la siguiente exposición de los acontecimientos martiriales.

La tabla 1 muestra los diecinueve acontecimientos martiriales ocurridos en América Latina. Se pueden organizar en cinco categorías: (1) expansión imperial ibérica y misioneros; (2) revoluciones; (3) rebeliones (incluidos los movimientos guerrilleros); (4) terror de estado; y (5) *in defensum castitatis* (en defensa de la pureza).

(1). La expansión imperial ibérica en América Latina, que comenzó a principios del siglo XVI, incluyó misioneros franciscanos (1524), dominicos (1526) y agustinos (1533) bajo la protección de la monarquía española o portuguesa<sup>4</sup>. La Compañía de Jesús, fundada en 1540, estableció misiones en Brasil en 1549, en Perú en 1568 y en México en 1572. De los diecinueve sucesos de mártires latinoamericanos, seis ocurrieron durante el periodo de conquista imperial

<sup>4</sup> Esto incluye tanto a los miembros ordenados como a laicos pertenecientes a las órdenes.



ibérica en Latinoamérica. Las narraciones de los mártires indígenas durante el periodo de la conquista española de México se centran en las campañas de extirpación en la diócesis de México y Oaxaca<sup>5</sup>. En el fondo se trata del conflicto entre la conservación de la autonomía indígena y el creciente control político-eclesiástico español. Los indígenas cristianos conversos se convirtieron en antisociales, subvirtiendo los fundamentos normativos de su sociedad. Estos nuevos conversos eran más leales entre sí, a su clérigo y al dominio colonial que, a sus familias, a sus ancianos de la tribu y a sus figuras religiosas.

Dentro de esta fluida dinámica de poder colonial, la violencia interna que termina en martirio caracteriza a dos grupos de mártires mexicanos beatificados por Juan Pablo II en 1990 (canonizados por Francisco en 2017) y 2002. Los beatificados en 1990 fueron tres adolescentes laicos nahuas de Tlaxcala, México: Cristóbal (12 años) martirizado en 1527, y Antonio y Juan (12 y 13 años) martirizados en 1529. Cristóbal fue asesinado por su padre Acxotecatl, un señor nahual y anciano. Una serie de comportamientos enfurecieron a Acxotecatl. El punto de inflexión parece haber sido cuando Cristóbal regañó a su padre por la adoración de ídolos y la embriaguez. Cristóbal destruyó entonces algunos ídolos domésticos y recipientes para beber<sup>6</sup>. El relato de Antonio, nieto de un noble tlaxcalteca, y de su siervo Juan, sigue una fórmula que se encuentra en los relatos de otros jóvenes mártires<sup>7</sup>. A petición del franciscano español fray Martín de Valencia (jefe de la primera misión franciscana y, por nombramiento real y papal, primer custodio de la Iglesia católica en México), Antonio y Juan acompañan a los frailes dominicos a una tribu hostil para evangelizar. El franciscano les advierte del peligro y prepara el terreno para que los muchachos reconozcan su aceptación del martirio. Antonio y Juan son cristianos extranjeros convertidos a la tribu. El antagonismo hacia el cristianismo (*odium fidei*) por parte de los perseguidores prepara la interacción final y el martirio. Cuando los adolescentes profanan objetos sagrados en su celo evangelizador, la tribu local los mata a golpes en 1529.

<sup>5</sup> Juan Pablo II menciona la idolatría en su homilía, *Beatificación de Juan Battista y Jacinto de los Ángeles*, Ciudad de México, México, 1 de agosto de 2002.

<sup>6</sup> Dauril Alden menciona un caso similar en el Brasil de 1559, los muchachos aumentan cada día el amor y el celo por nuestra ley. Reprenden las costumbres de sus padres y revelan a los Hermanos los abusos que éstos [sic] practican sin que lo sepamos. Uno... vino y traicionó a su propio padre que practicaba la brujería en secreto. Véase Alden (1992, p. 213).

<sup>7</sup> Esta fórmula se encuentra en los relatos de los martirios de los beatos ugandeses Daudi Okelo (16 años) y Jildo Irwa (12 años); los beatos brasileños Adilio Daronch (15 años) y el sacerdote español Manuel Gómez González; y los mártires laosianos Thomas Khampheuane Inthirath (16 años) y el sacerdote francés Lucien Galan.

Otro grupo de mártires, beatificado en 2002, está formado por dos varones adultos del grupo etnolingüístico zapoteca, Jacinto de los Ángeles y Juan Bautista, que eran asistentes (fiscales) laicos nativos de los misioneros dominicanos. Sus responsabilidades incluían hacer cumplir las prohibiciones de las prácticas religiosas indígenas. Esta labor los llevó a la muerte en 1700 a manos de sus compatriotas zapotecas. Juan Pablo II, en su homilía, enmarcó su beatificación dentro del énfasis del Vaticano II en el apostolado de los laicos en el mundo secular<sup>8</sup>. Antonio y Juan estaban casados y eran evangelistas laicos que murieron en las «circunstancias ordinarias de la vida cotidiana» dando ejemplo cristiano en un mundo pagano (Juan Pablo II, 2002a).

Como implica la descripción de Juan Pablo II de su martirio, la prominencia del papel apostólico de los laicos en la vida de la Iglesia después del Vaticano II influyó en la evolución del concepto de santidad. En los tiempos modernos, se ha producido un cambio en el discurso teológico, que ha pasado de un único modelo heroico (excepcional) de santidad propuesto por Benedicto XIV, a una vida entera vivida ejerciendo las virtudes teológicas y morales en las actividades diarias. La noción de la práctica constante (*habitus*) del comportamiento cotidiano virtuoso en circunstancias normales y seculares (no en un monasterio o celda), que se encuentra en Tomás de Aquino, es un tema que vuelve a ganar adeptos en los debates de la Iglesia sobre la santidad. El derecho canónico anterior a las reformas de 1983 estipulaba que los clérigos estaban obligados a llevar una vida más santa que los laicos, retirados «de las ocupaciones ordinarias para dedicar mucho tiempo a la oración» (Francisco, 2018, n.o 14). En la *Lumen gentium*, todos los creyentes —laicos y clérigos— están llamados a la santidad, a practicar la virtud en la vida cotidiana y ordinaria en su vocación secular (Vaticano, 1964, n.o 31, 39, 41).

La apertura de la santidad a todos, independientemente de la edad, el sexo y la situación socioeconómica, declarada en la *Lumen gentium*, formalizó y amplió el discurso evolutivo sobre la perfección y la salvación cristianas (Vaticano, 1964, n.o 39). Dos dimensiones —la universalidad y la normalidad de la santidad— abren nuevas posibilidades para que los menores, los laicos y los matrimonios se conviertan en candidatos a la santidad y al martirio.

De los mártires beatificados de América Latina, el porcentaje global de laicos es del 38 %. Sin embargo, este porcentaje global oculta el cambio revolucionario que se produjo durante el papado de Juan Pablo II; antes de su mandato, ninguno de los mártires de América Latina era laico, pero el 58%

<sup>8</sup> Véase la Constitución Dogmática de la Iglesia, *Lumen gentium*, el Decreto sobre el Apostolado de los Laicos, *Appostolicam actuositatem*, y la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual, *Gaudium et spes*.

de los elegidos bajo Juan Pablo II eran laicos. El patrón de beatificación de personas laicas en América Latina ha continuado bajo los sucesores de Juan Pablo II; la proporción de laicos fue del 71 % bajo Benedicto XVI y del 34 % bajo Francisco. No es de extrañar que el aumento de la proporción de laicos en América Latina haya ido acompañado de un aumento de la proporción de casados. En general, la proporción de mártires beatificados en América Latina que estaban casados era del 14 %. Esta proporción era nula antes de Juan Pablo II, luego aumentó al 13 % con Juan Pablo II, al 29 % con Benedicto XVI y al 25% con Francisco. Por lo tanto, Juan Pablo II amplió claramente el concepto de quiénes calificaban para el martirio en América Latina; a partir de su mandato, las personas laicas y casadas eran elegibles.

Tres beatificaciones de mártires muertos en América Latina en 1648 se centran en sacerdotes jesuitas asesinados por indígenas. La provocación de los martirios parece ser la amenaza del celo evangelizador de los jesuitas de la contrarreforma a las culturas nativas. En 1934, Pío XI beatificó a tres sacerdotes jesuitas que sirvieron como misioneros a la tribu Yapeyú en Río Grande do Sol (entonces en Paraguay), Brasil<sup>9</sup>. En 1988, Juan Pablo II canonizó a estos tres beatos en Asunción (Paraguay). La predicación de los jesuitas contra la poligamia, los cantos, el culto a los antepasados, el bautismo de niños y la realización de tratamientos médicos («curas milagrosas») trastocaron los patrones de jerarquía y autoridad social guaraní. La audacia con la que los jesuitas desafiaron la autoridad del jefe-hechicero hizo que los guaraníes se refirieran a los sacerdotes como curandero-hechicero (curandero-chamán) (Melo de Oliveira, 2011, p. 119)<sup>10</sup>.

Este tema se repite en los martirios de 1682 del sacerdote secular argentino Pedro Ortiz de Zárate y del jesuita italiano Juan Antonio Solinas, que establecieron una pequeña misión en el Valle del Zenta, en la región del Gran Chaco argentino. El primer encuentro de los misioneros con los nativos se produjo cuando miembros de las tribus ojotá y taño salieron del bosque en busca de protección. Los chiriguano, una tribu de una cordillera subandina (cordillera occidental), asaltaron las aldeas de los ojotá y los taño secuestraron a mujeres y niños. En algún momento, los sacerdotes iniciaron visitas pastorales sin invitación a los tobas y otras tribus. Los toba y los mocovíes, dos tribus pertenecientes al grupo etnolingüístico qom, también amenazaban a los ojotá y los taño. La escalada de tensiones entre los sacerdotes y los toba y los mocovíes, en parte, giró en torno a la guerra espiritual sacerdotal con los hechiceros (chamanes)

<sup>9</sup> Se trata de Juan del Castillo Rodríguez, Roque González de Santa Cruz y Alonso Rodríguez Obnel.

<sup>10</sup> Oriol Ambrogio analiza la comprensión indígena del bautismo, las curas y los poderes curativos en *Administration and native perceptions of baptism at the Jesuit peripheries of Spanish America (16th-18th centuries)* (2020).

(Pontificio Consejo de la Cultura, 2022). En estos casos, el desafío de la autoridad legítima del sacerdote para controlar el acceso a lo divino fue una razón para los martirios. Después del Concilio de Trento, los obispos examinaron y declararon la legitimidad de los milagros. Este tema del control eclesiástico sobre lo sobrenatural (los milagros) fue central en la polémica católica de la época en Europa, sobre todo allí donde había competencia directa de los protestantes (Ditchfield, 1995, pp. 124-129).

En el contexto de las guerras entre holandeses y portugueses en Brasil, en 1645 los moradores rebeldes (colonos portugueses) tomaron un fuerte holandés de la Compañía de las Indias Occidentales, ahorcaron a 33 auxiliares holandeses tupíes y esclavizaron a sus familias en represalia por una masacre dirigida por los holandeses en la aldea portuguesa de Cunhaú. Los holandeses, escasos de soldados, recurrieron a sus auxiliares tupíes y a los despiadados amerindios tarairiú, que asesinaron al sacerdote jesuita André de Soveral y a numerosos colonos. En contrapartida, los auxiliares tupíes, aliados con los tarairiú y algunos soldados holandeses, atacaron un asentamiento de moradores en Uruaçú, Río Grande. Este contraataque liberó a las mujeres y niños tupíes esclavizados, al tiempo que causó bajas entre los colonos portugueses, entre ellos doce niños y jóvenes<sup>11</sup>.

En el año 2000, con motivo de la celebración del 500 aniversario de la evangelización de Brasil, Juan Pablo II beatificó a los 30 mártires portugueses de Cunhaú y Uruaçú (llamados mártires de Natal). En su homilía, Juan Pablo II se refirió a los mártires portugueses como «católicos indefensos», pasando por alto el contexto colonial de la brutal guerra de represalias entre portugueses y holandeses, y sus auxiliares amerindios (Juan Pablo II, 2002a, n.o 2). Los colonizadores europeos dependían en gran medida de sus aliados amerindios para sobrevivir, competir con otras fuerzas coloniales y triunfar militarmente. Muchos amerindios inocentes, católicos y protestantes, fueron martirizados junto con los colonos durante las masacres de Cunhaú y Uruaçú. Para la canonización de los 30 mártires portugueses en 2017, la narrativa de sus martirios identifica el calvinismo y el odio al catolicismo como la motivación especialmente para la masacre de Uruaçú, que desplazó a los amerindios a la periferia de la historia (Congregación para las Causas de los Santos, 2019). La rearticulación de la narrativa dentro del estrecho enfoque de la competencia protestante-católica contemporiza sus martirios para los brasileños. La Iglesia brasileña está perdiendo adeptos a favor del evangelismo (de varios tipos) hasta el punto de que, a finales de 2022, Brasil, el mayor país católico del mundo, será mayoritariamente protestante. La hagiografía revisada posiciona a los mártires

<sup>11</sup> Para un relato histórico de las circunstancias y los acontecimientos véase Mark Meuwese (2011, p. 210).

de Natal como poderosos recordatorios de una hegemonía católica duramente ganada sobre el calvinismo y como ejemplos para rebatir la retórica anticatólica contemporánea y la competencia protestante<sup>12</sup>.

El segundo grupo de mártires clasificados como brasileños, aunque todavía no habían llegado a Brasil, son 40 misioneros jesuitas portugueses y españoles dirigidos a Brasil, martirizados en el mar por hugonotes franceses en 1570 cerca de las Islas Canarias (a veces llamados los mártires de Brasil o los mártires de Tazacorte). Esta expedición misionera fue el mayor grupo de mártires jesuitas de la época. Este grupo incluía trece novicios y un candidato. Este martirio inspiró cartas conocidas como *indipetae* de jóvenes colegiales y novicios que deseaban convertirse en mártires misioneros<sup>13</sup>. Estos jóvenes conocieron los martirios a través de su incorporación en las menologías y catálogos de la orden (Osswald, 2010, p. 179). Inacio de Azevedo, líder espiritual y político del grupo, era un sacerdote jesuita de noble linaje. Con la aprobación del papa y del padre general de la compañía, Azevedo había organizado la misión a Brasil, de la que era provincial.

Estos martirios de 1570 se produjeron en un momento en que la jerarquía católica se encontraba en una «crisis de canonización», con el último santo declarado en 1523 (Burke, 1999, p. 131). Hasta 1588, con la formación de la Congregación de Ritos, no se reanudarían las canonizaciones bajo la égida central del papa. La centralización y estandarización del proceso de canonización en la congregación, posterior al tridentino, evolucionó a lo largo de varios papados. La «virtud en grado heroico» se convirtió en un aspecto entre otros de la verificación de la santidad de un candidato (Giovannucci, 2004, pp. 443, 471-472). Con el tiempo, la «virtud heroica» asumió un significado teológico-jurídico específico en los procedimientos oficiales de canonización, suprimiendo las interpretaciones locales (Gotor, 2002). Además, la reforma católica postridentina se centró en reformar y mantener la jerarquía eclesiástica masculina. El martirio de los 40 jesuitas por parte de los hugonotes se ajustaba perfectamente a los objetivos postridentinos de contrarrestar el protestantismo y reforzar el clero. El papa Pío V los mencionó en su *Dum Indefese* (1571). Numerosas hagiografías de los 40 mártires, a partir de 1572, destacaron muchos aspectos de sus martirios, incluido el papel que la orden jesuita desempeñó en la expansión colonial ibérica (Beauvais, 1744; Cabral y De Rossi, 1743; Franco, 1890). Un año después de su martirio, los 40 mártires fueron venerados en Brasil y las Islas Canarias, así como en toda Europa Occidental.

<sup>12</sup> Juan Pablo II, en su homilía, se refirió a los mártires para «fortalecer la fe de las nuevas generaciones de brasileños». La homilía de Francisco agudizó el enfoque de la competencia entre católicos y protestantes.

<sup>13</sup> Se traduce como «cartas escritas de las Indias», refiriéndose «Indias», en este contexto, a todas las zonas del mundo donde nunca se predicó el cristianismo (Colombo, 2020).

Las hagiografías de estos mártires, especialmente las de Azevedo, contienen motivos medievales de santidad, como el linaje aristocrático de Azevedo y su inusual piedad de niño (que se dedica a ejercicios de devoción en lugar de a diversiones infantiles). La narración de Azevedo sigue la fórmula de un santo medieval que, espiritualmente precoz en la infancia, continúa en esta progresión lineal hacia la santidad adulta (Ditchfield, 2007, p. 209). Sin embargo, los criterios de la Iglesia para la santidad en el momento de su beatificación estaban evolucionando para hacer hincapié en el ejercicio extraordinario de las virtudes heroicas como reflejo del carácter moral de la persona. Próspero Lambertini, que se convirtió en el papa Benedicto XIV en 1740, en su tratado de cinco volúmenes, *De servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* (1734), elaboró sistemáticamente este enfoque teológico-jurídico de la santidad. El movimiento teológico que se aleja de la santidad centrada en los milagros, a partir de mediados del siglo XIV, hacia un comportamiento virtuoso extraordinario, reforzó el control de la Iglesia sobre los cultos locales<sup>14</sup>. Las hagiografías de los 40 mártires incorporaron nuevas dimensiones de la santidad, como los actos extremos de abnegación y mortificación, pero también la realización de humildes tareas cotidianas, como la recogida de leña y la petición de limosna. Los aspectos pastorales de la santidad, introducidos por las órdenes mendicantes en el siglo XIII, como la evangelización itinerante y el servicio a los pobres y enfermos, son motivos comunes. En el siglo XIX, cuando su caso (el de Azevedo) entra en la fase final para la beatificación, el modelo de virtud heroica era dominante, aunque, en una narración de la vida de Azevedo, se le describe realizando un exorcismo colocando un rosario sobre una persona poseída (Cordara, 1854, pp. 59-60). En las hagiografías de Azevedo aparecen motivos de diversos modelos históricos de santidad, que reflejan la fluidez teológica que se produjo a principios de la época moderna.

(2) La escasez de clero en América Latina tras las Reformas Liberales llevó al papa León XIII a convocar en 1899 el primer concilio plenario de obispos latinoamericanos. Los obispos, en lugar de revitalizar el catolicismo ante las realidades existentes de la modernidad, trataron de mantener una estructura eclesiástica colonial y recuperar los privilegios perdidos durante las Reformas Liberales (Prien, 2013). Enfrentados a la competencia de la masonería libre, las misiones protestantes y la desconcentración del catolicismo mezclado con las creencias indígenas, los obispos asumieron una postura defensiva en lugar de crear nuevas estructuras y métodos pastorales. Al final de la Segunda Guerra Mundial, sin sacerdotes que administraran los sacramentos y dieran catequesis

<sup>14</sup> André Vauchez (Vauchez, 2005, pp. 519-521); Simon Ditchfield señala que la centralización del proceso canónico en la Santa Sede también estuvo motivada por la necesidad de la Iglesia de definir lo que constituía un milagro legítimo, véase *Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World* (Ditchfield, 2009, pp. 567-570)



a la mayoría de los católicos, los obispos solicitaron el envío de sacerdotes extranjeros a América Latina.

El Vaticano también apoyó activamente la organización de la Acción Católica y la *Pax Romana* en varios países (Bidegain, 1985). Los congresos panamericanos, las asociaciones, los movimientos juveniles y estudiantiles, los grupos de estudio y la formación de partidos democratacristianos formaron parte de la estrategia más amplia para revitalizar el catolicismo en Europa y América. De todas estas organizaciones, la Acción Católica fue la que tuvo un mayor impacto en los países latinoamericanos. Desde el punto de vista organizativo, los grupos de Acción Católica se formaron en las universidades y estos se dedicaron a la catequesis rural, a la educación y a la concienciación. Los sacerdotes que fueron «asesores» de los grupos de Acción Católica a menudo se radicalizaron, ya que, al igual que los miembros de sus grupos, comprendieron mejor las realidades económicas y sociales de las comunidades a las que servían. Asistentes, estudiantes y trabajadores agrícolas rurales formaron comunidades, convirtiéndose en el prototipo de lo que se conoció dentro de la estructura diocesana como comunidades eclesiales de base. A partir del Vaticano II y de Medellín surgió la pastoral de conjunto, que otorgaba a los laicos una mayor responsabilidad en la evangelización. Esta historia explica la presencia de sacerdotes extranjeros y miembros de la Acción Católica entre los beatos mártires de América Latina.

Tres martirios se produjeron durante las revoluciones de Ecuador (1897), México (1915) y Brasil (1924)<sup>15</sup>. Los dos primeros martirios tuvieron como protagonistas a sacerdotes que murieron solos, atrapados en la violencia entre los partidos beligerantes de las revoluciones (la Revolución mexicana y la segunda revuelta de los tenientes en Brasil). El tercer martirio, el de Adilio Daronch (de 15 años) y el del sacerdote español, Manuel Gómez González, sigue un arco narrativo similar al de otros mártires masculinos adolescentes. Tras las advertencias de los residentes locales sobre las actividades insurgentes en la zona, Daronch y González continuaron sus visitas pastorales. Los soldados rebeldes (*Tenentes*) los capturaron y ejecutaron en el suroeste de Brasil en 1924. Los adolescentes que ejercían de monaguillos (no formados como catequistas) acompañaban lealmente a sus párrocos en las visitas pastorales a zonas geográficas violentamente disputadas entre los grupos rebeldes y los militares. Este arco argumental aparece también en el martirio del adolescente salvadoreño Nelson Rutilio Lemus (16 años) durante la violencia de ese país que desembocó en la guerra civil (1979-1992). En 1977, Lemus, junto con el

<sup>15</sup> Estos dos mártires son el sacerdote jesuita ecuatoriano Víctor Emilio Moscoso Cárdenas muerto en 1897 y beatificado en 2019 y el sacerdote seglar David Galván-Bermúdez ejecutado en 1915, beatificado en 1992 y canonizado en 2000.

sacerdote jesuita Rutilio Grande y el anciano catequista Manuel Solórzano, regresaba a El Paisnal (El Salvador) para celebrar una misa. Un grupo paramilitar tendió una emboscada a su coche, matando a los tres, y liberando a los niños que iban con ellos. El relato del martirio del catequista Luis Obdulio Arroyo Navarro (de 31 años) y del sacerdote italiano franciscano Marcello Tulio Maruzzo repite esta fórmula. Sus muertes ocurrieron en Izabal, Guatemala, en 1981, durante la guerra civil. Cuando regresaban a su parroquia después de impartir una clase de catequesis, un grupo paramilitar atacó su coche y los mató.

(3) A veces, los acontecimientos violentos que comienzan como una revolución con el propósito explícito de derrocar al gobierno evolucionan hacia conflictos armados prolongados (guerras civiles, rebeliones) que terminan con la derrota de la facción rebelde o con un compromiso. Algunas rebeliones, como la revuelta de los tenientes (Brasil) y la guerra de los cristeros (México), consiguen provocar cambios en el gobierno sin derrocarlo<sup>16</sup>. Otras rebeliones terminan en un estancamiento (El Salvador), los militares derrotan a los rebeldes (Guatemala y Perú), o la violencia continúa durante un período prolongado (Colombia).

Los niños de 14 años o menos constituyen una pequeña proporción de los mártires en América Latina: solo seis de los 154 que aparecen en la tabla 1. Entre estos niños mártires hay adolescentes varones que comparten el tema de la rebeldía contra la autoridad paterna y las normas sociales (Goodich, 1973, pp. 292-297; Weinstein y Bell, 1982, pp. 64-67). En estas fases de rebeldía, los modelos de conducta que eligen los adolescentes son hermanos mayores, padres u otros varones. La narración de José Sánchez del Río, ejecutado por soldados mexicanos en 1928 durante la guerra cristera, comienza con su desafío a su madre. Sus hermanos mayores son cristeros, pero José (de 13 años) es demasiado joven para luchar. Tras insistir, se une a las tropas del general cristero Prudencio Mendoza como abanderado. Las tropas mexicanas acaban capturando, torturando y ejecutando a José. Una progresión narrativa similar se desarrolla en la historia de Juan Barrera Méndez, de 12 años, que murió en 1980 durante la guerra civil guatemalteca.

Los hermanos mayores figuran en las vidas de José y Juan. Los hermanos mayores de José se convirtieron en soldados cristeros, pero, al ser demasiado joven, José se convirtió en abanderado. Mientras acompañaba a sus dos (algunos dicen que tres) hermanos mayores, Juan fue capturado por los militares guatemaltecos en enero de 1980. Los hermanos mayores consiguieron escapar dejando atrás a Juan. Otro motivo de fórmula en los relatos de José y Juan es la tortura durante horas antes de su muerte. Los militares cortaron la planta de los

<sup>16</sup> Véase *Tenentismo in the Brazilian Revolution of 1930* (Wirth, 1964)

pies de Juan con un cuchillo (como hicieron con José), lo obligaron a caminar sobre piedras de río (José caminó sobre adoquines), le cortaron las orejas, le rompieron las piernas (José fue apuñalado varias veces con bayonetas), lo colgaron de un árbol, y finalmente acribillaron el cuerpo de Juan (José recibió un disparo en la cabeza). A diferencia del estridente anticlericalismo de los federales mexicanos en el caso de José, las razones de la tortura y muerte de Juan parecen ser múltiples. Una narrativa sugiere que los militares torturaron y ejecutaron a Juan en represalia por la huida de sus hermanos (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 2003, p. 93). El racismo contra los mayas quiché (que Juan y sus hermanos eran) podría ser otro posible motivo (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 2003, p. 92). Algunos sugieren que los militares creían que era un simpatizante de la guerrilla. La familia de Juan era miembro de la Acción Católica, una organización católica laica que, en el transcurso de varios años, evolucionó hacia la promoción de los derechos de los pobres<sup>17</sup>. El Ejército Guerrillero de los Pobres, de carácter marxista, que operaba en la región en la que vivía Juan, reclutaba a miembros de Acción Católica (Payeras, 1997, p. 49; Stoll, 1993, p. 66).

Los relatos de la vida de José y Juan describen a un adolescente devoto que participaba activamente en la vida parroquial. José, en palabras del postulador, exhibía «una madurez psicológica muy superior a la de su edad» (Castellano Lubov, 2016). Juan era un «niño curioso con iniciativas propias de un adulto que mostraba actitudes y formas de ser propias de la responsabilidad y madurez de una persona adulta» (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, 2003, pp. 91-92). El topos *puer senex* de una madurez excepcional para su edad cronológica explica su fe firme. Para ser verdaderamente virtuosos y santos, José y Juan tuvieron que superar su infancia biológica.

El corpus de los relatos de martirio de jóvenes varones establece un paradigma de santidad de obediencia a la autoridad eclesiástica, cumpliendo

<sup>17</sup> Muchos sacerdotes simpatizaban con los movimientos guerrilleros y participaban activamente en ellos. Por ejemplo, Faustino Villanueva, un sacerdote católico español de los Misioneros del Sagrado Corazón y párroco de Joyabaj, El Quiché, viajó a Nicaragua clandestinamente para aprender de los sandinistas cómo exportar la revolución violenta a Guatemala, véase Bill Vasey (2020, p. 107) las memorias de Bill Vasey con Tammy Endres. John D. Early, antiguo sacerdote católico y estudioso del catolicismo guatemalteco, no mencionó las formas de violencia y coerción que ejercieron los movimientos guerrilleros, especialmente el Ejército Guerrillero de los Pobres, contra las comunidades indígenas, véase *Maya and Catholic Cultures in Crisis* (Early, 2012, pp. 235-261). Para un relato de este tipo véase *Escaping the Fire: How an Ixil Mayan Pastor led His People out of a Holocaust during the Guatemalan Civil War* (Guzaro y McComb, 2010). La violencia perpetrada por la guerrilla contra las comunidades indígenas, incluido el clero católico y protestante, sigue siendo poco estudiada. Los estudiosos de Estados Unidos, Europa y América Latina se centran en la violencia militar/estatal perpetrada contra los civiles, especialmente las comunidades indígenas, tras el golpe de Estado de 1982.

el papel asignado como asistente laico, monaguillo o catequista, y cumpliendo sus deberes cristianos con extraordinario valor y devoción a la fe católica. En las homilias y en las misas que se celebran por estos beatos, la Iglesia describe a estos jóvenes como personas dedicadas a su fe en un grado extraordinario (Cardenal José Saraiva Martins, 2007b; Juan Pablo II, 1990).

La segunda oleada de reformas liberales, que comenzó a finales del siglo XIX, logró establecer la separación constitucional de la Iglesia católica del Estado en países de toda América Latina<sup>18</sup>. Las reformas liberales incluyeron la introducción de la educación primaria laica y gratuita, la abolición de la personalidad jurídica de la Iglesia y con ella de los derechos de propiedad (confiscación de los bienes de la Iglesia por el Estado), la expulsión de las órdenes religiosas (masculinas y femeninas) y del clero extranjero, y la prohibición de las actividades religiosas públicas.

La guerra cristera en México (1926-29) comenzó como un levantamiento popular instigado por la protesta de la jerarquía católica contra la aplicación de las reformas constitucionales anticlericales de 1917 por parte del presidente Plutarco Elías Calles. Su sucesor, Obregón, ya había expulsado al delegado de apostolado. El gobierno de Calles confiscó los bienes de la Iglesia, expulsó al clero extranjero e introdujo un código penal en materia de delitos religiosos. El arzobispo y varios prelados de alto rango fueron exiliados. De los 39 mártires beatificados de la guerra cristera, como se indica en la tabla 1, todos eran varones y todos, excepto uno, habían nacido en México<sup>19</sup>. 25 de los mártires —ocho laicos y diecisiete sacerdotes— eran de la archidiócesis de Guadalajara, Jalisco. El sacerdote jesuita Miguel Pro, simpatizante de los cristeros que suministraba municiones y alimentos a los rebeldes, fue acusado de participar en el fallido atentado contra el expresidente Álvaro Obregón<sup>20</sup>. La mayoría de los sacerdotes, como Pro, eran simpatizantes no combatientes. Mientras la jerarquía eclesiástica buscaba un compromiso negociado con el gobierno mexicano, ordenó al clero que se trasladara de sus parroquias rurales a zonas urbanas. De los 3600 sacerdotes que había en México en ese momento, se calcula que 3390 obedecieron la orden eclesiástica (Meyer, 2008, pp. 75, Tabla 3). El clero de las diócesis de Guadalajara y Colima permaneció en sus parroquias.

<sup>18</sup> Véase *Church and State in Latin America* (Mecham, 1966).

<sup>19</sup> El único mártir no mexicano, Andrés Solá y Molist, era un sacerdote claretiano misionero de Barcelona, España. Se escondió en la casa de Josefina y Jovita Alba en León, Guanajuato. Fue detenido y fusilado el 25 de abril de 1927 (Vaticano, s. f.)

<sup>20</sup> Véase *Miguel Pro: Martyrdom, Politics, and Society in Twentieth-Century Mexico* (López-Menéndez, 2016) para una historia de la beatificación de Miguel Pro.

En Guatemala, una nueva constitución aprobada en 1899, que estuvo en vigor hasta 1944, estableció la educación pública separada de la religiosa, eliminó el estatus jurídico de la Iglesia, abolió el fuero eclesiástico (privilegios corporativos del clero), y desestableció las congregaciones religiosas católicas y los monasterios para hombres y mujeres (Díez de Arriba, 1988). Antes de la nueva constitución, en 1871 la orden jesuita fue expulsada de Quetzaltenango y Totonicapán, y poco después de la república de Guatemala (1872). Ese mismo año fueron exiliados el arzobispo Bernardo Piñol y Aycinena, obispo de Teya, y Mariano Ortiz Urrútia. Dos años más tarde fue exiliado el gobernador del arzobispado, Francisco Espinosa. En 1922, el gobierno expulsó a los sacerdotes extranjeros y al arzobispo por intervenir en política. Los miembros de las órdenes religiosas que permanecieron en el país fueron obligados a convertirse en sacerdotes seculares, sometándose así a la autoridad de la jerarquía católica guatemalteca y, por defecto, al gobierno de Guatemala. En 1933, con el nombramiento de un nuncio papal, la situación empezó a mejorar, con la entrada de sacerdotes extranjeros en 1937 (jesuitas-Quetzaltenango), 1943 (Maryknolls americanos-Huehuetenango), 1959 (belgas-Zacapa), 1962 (benedictinos americanos-Alta Verapaz), 1947 (franciscanos-Jutiapa), y 1955 (franciscanos españoles de la Orden del Sagrado Corazón-Quiché, Sololá). En 1967, 24 órdenes religiosas masculinas y 39 organizaciones religiosas femeninas trabajaban en Guatemala.

La persecución del personal religioso (católico y protestante) durante la guerra civil guatemalteca de la década de 1980 estuvo motivada, en gran parte, por su supuesta simpatía y, en algunos casos, por su afiliación real a los movimientos guerrilleros. Las persecuciones también se debieron a que el clero defendió los derechos de los indígenas y sus comunidades, independientemente de su ideología. Dados los antecedentes históricos de la guerra civil, no es de extrañar que, entre los catorce mártires beatificados de Guatemala, todos varones, seis hayan nacido en países extranjeros (dos en Estados Unidos, uno en Italia y tres en España).

En las primeras décadas del siglo XX, la renovación del catolicismo en Europa y América Latina comenzó a través de los esfuerzos pastorales de los laicos en forma de movimientos estudiantiles, sindicatos, Acción Católica (formada como respuesta a la ideología comunista en Europa) y el movimiento de Cursillos (Bidegain, 1985). La renovación del catolicismo a través de la formación catequética de los fieles, descuidada durante décadas en América Latina debido a la grave falta de clero, pasó a ser responsabilidad de los laicos. En Guatemala, la Acción Católica se formó principalmente en las parroquias del área rural (Murga Armas, 2006, p. 38). La facción más militante de la Acción Católica y el movimiento de los Cursillos de Cristiandad se dedicó a la

concienciación sobre las condiciones sociales, participando en la organización social y, a veces, política. Una facción más radicalizada, los «vanguardistas», buscaban un enfoque revolucionario de las cuestiones sociales, simpatizando (y algunos uniéndose) a los movimientos guerrilleros. Estas facciones de los movimientos laicos católicos eran indistintas para el gobierno y los militares guatemaltecos. Los ocho mártires laicos beatificados participaron activamente en su parroquia como miembros de la Acción Católica, sacristanes, catequistas y ministros de la Eucaristía<sup>21</sup>.

Otra dimensión de la renovación de la Iglesia es la opción pastoral «preferencial por los pobres» articulada en los documentos del Vaticano II y de la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín (1968). El testimonio cristiano de solidaridad (identificación con los pobres y marginados), justicia, paz y caridad amplió la definición de martirio después del Vaticano II. La formación de comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación evolucionaron a partir de la nueva orientación pastoral. Los martirios en 1977 del sacerdote jesuita español Rutilio Grande, del sacristán Manuel Solórzano y del monaguillo Nelson Rutilio Lemus se produjeron en este contexto de organización social por parte de las parroquias y sus sacerdotes. Entre febrero y agosto de 1977, dos sacerdotes, Rutilio Grande y Alfonso Navarro, fueron asesinados, toda la orden jesuita en El Salvador fue amenazada, y quince sacerdotes se exiliaron. El arzobispo salvadoreño Óscar Romero, profundamente conmovido por los asesinatos, consolidó su posición pastoral en defensa de los pobres, «su lenguaje se hizo más explícito en la defensa del pueblo oprimido y de los sacerdotes perseguidos, a pesar de las amenazas que recibía a diario» (Cardenal Angelo Amato, 2015)<sup>22</sup>. El sacerdote franciscano italiano Cosme Spessotto sirvió a la parroquia de San Juan Nonualco (El Salvador), donde construyó una iglesia parroquial y talleres para enseñar un oficio a los niños y fundó una escuela primaria parroquial. Los martirios de Rutilio Grande y sus dos compañeros reafirmaron la oposición de Spessotto a los militares. El 14 de junio de 1980, mientras estaba arrodillado en su iglesia parroquial, unos asesinos lo mataron a tiros. Menos de tres meses antes, monseñor Romero fue asesinado el 24 de marzo de 1980 mientras celebraba una misa en la capilla del hospital para enfermos terminales.

El proceso de beatificación de Romero suscitó dudas acerca de la motivación para su muerte. Los conservadores dentro de la Iglesia asumieron que las tendencias de la teología de la liberación en las homilias de Romero eran

<sup>21</sup> Los mártires laicos beatificados son Domingo del Barrio Batz, Tomás Ramírez Caba, Reyes Us Hernández, Rosalio Benito Ixchop, Nicolás Tum Castro Quiatan, Miguel Tiu Imul, Juan Barrera Méndez y Luis Obdulio Arroyo Navarro.

<sup>22</sup> Véase Martin Maier (2018).

cercanas a las ideas comunistas. Según esta interpretación, el asesinato de Romero tuvo una motivación política y no se hizo *in odium fidei*. En 2015, la Congregación para las Causas de los Santos anunció que las motivaciones mixtas por parte del perseguidor eran aceptables.

«Lo mataron en el altar. A través de él, querían golpear a la Iglesia que surgió del Concilio Vaticano II. Su asesinato no fue causado por motivos simplemente políticos, sino por el odio a una fe que, impregnada de caridad, no callaba ante las injusticias que masacraban implacable y cruelmente a los pobres y a sus defensores» (Arzobispo Vincenzo Paglia, 2015).

A diferencia de lo que ocurría en otros países latinoamericanos, la constitución colombiana, hasta 1992, reconocía la primacía de la Iglesia en la vida cultural de la nación. Las circunstancias del martirio del sacerdote laico Pedro María Ramírez Ramos en 1948 se asemejan al relato del mártir mexicano Miguel Pro. Acusado de estar implicado en el asesinato de un político nacional, fue asesinado sumariamente. Tras el asesinato del líder del Partido Liberal, Jorge Eliécer Gaitán, los disturbios asolaron Bogotá, dejaron 3000 muertos al día siguiente. Los disturbios se convirtieron en una violencia sectaria conocida como «la Violencia», un periodo de diez años de escuadrones de la muerte organizados tanto por los liberales como por los conservadores, con el resultado de un cuarto de millón de muertos.

El martirio de Jesús Emilio Jaramillo Monsalve, obispo de la diócesis de Arauca, se produjo durante la segunda guerra civil (y la guerra del narcotráfico) en Colombia (desde 1964). El movimiento guerrillero Ejército de Liberación Nacional (ELN) operaba abiertamente en la diócesis del obispo Jaramillo Monsalve realizando extorsiones y secuestros. El ELN, un grupo armado marxista-leninista que simpatiza con la «opción por los pobres», fue declarado en la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Medellín en 1968. El ELN reclutó para su movimiento a estudiantes y católicos radicalizados, incluidos sacerdotes<sup>23</sup>. Como fuerza guerrillera dominante en la diócesis de Arauca, el ELN tomó como objetivo al obispo Jaramillo por sus críticas públicas a las actividades del ELN<sup>24</sup>. En 1989, el ELN secuestró al obispo Jaramillo, lo torturó y lo fusiló.

<sup>23</sup> En 1969, tres sacerdotes españoles, Manuel Pérez Martínez, José Antonio Jiménez Comin y Domingo Lain, se unieron al ELN. Manuel Pérez era un comandante designado del ELN que sostenía que la revolución violenta era el único medio para lograr «la paz y la igualdad entre los hombres» (Equipo Digital ELN, 2021).

<sup>24</sup> El ELN afirmó que Jaramillo era partidario del Estado y de los militares, además de beneficiarse económicamente de las compañías petroleras extranjeras (Medina Gallego, 2018).

María Agostina Rivas López, hermana de la Congregación de las Hermanas de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor, fue misionera en el pueblo de La Florida, Perú, en la región de Junín, al borde de la selva amazónica. Sirvió a la comunidad asháninka en diversas iniciativas relacionadas con la salud de las mujeres, la educación, la nutrición, la alfabetización, la artesanía y la catequesis familiar. El 27 de septiembre de 1990 fue ejecutada, junto con otras personas, por senderistas, miembros de la guerrilla maoísta Sendero Luminoso, en la plaza del pueblo.

Al año siguiente, en Perú, en la noche del 9 de agosto de 1991, los padres Michał Tomaszek y Zbigniew Strzałkowski, sacerdotes polacos de los frailes franciscanos conventuales y misioneros en la diócesis de Chimbote, Perú, fueron asesinados por senderistas después de celebrar la eucaristía en la iglesia parroquial de Pariacoto. Los dos sacerdotes habían establecido una misión permanente en Pariacoto, proporcionando asistencia espiritual y material a la comunidad, principalmente de habla quechua. En respuesta a una sequía, los sacerdotes solicitaron la ayuda de Cáritas, la agencia católica de desarrollo internacional, para proporcionar alimentos y crear un sistema de agua para la comunidad. Un tercer sacerdote, Alessandro Dordi, misionero italiano de la institución diocesana Misioneros del Paraíso, prestó sus servicios en la diócesis de Chimbote, en el valle de Santa. Su asesinato ocurrió 16 días después del de los dos sacerdotes franciscanos. Jeffrey Klaiber sostiene que, de todos los movimientos guerrilleros comunistas de América Latina y el Caribe, Sendero Luminoso fue el único movimiento singularmente antirreligioso (Klaiber, 1992, p. 137). Los asesinatos de los cuatro mártires peruanos en 1990 y 1991 son coherentes con el argumento de Klaiber, pero sería interesante ver si los datos sobre las revoluciones de los movimientos guerrilleros en otros países latinoamericanos confirman su afirmación.

(4) Un tema que se repite en varias de las narraciones destaca el activismo social de los sacerdotes mártires al aplicar la «opción preferencial por los pobres». Los relatos de los cuatro mártires beatificados que murieron durante la «guerra sucia» de Argentina en 1976 incorporan el mismo tema. El cardenal Angelo Becciu, en su homilía, describió «sus esfuerzos activos por promover la justicia cristiana» como el factor que motivó sus muertes (Cardinal Angelo Becciu, 2019). El obispo Enrique Angelelli Carletti había sido calificado de «comunista», «subversivo» y «obispo rojo». Fue asesinado junto con los sacerdotes Gabriel Longueville y Carlos de Dios Murias, y el laico Wenceslao Pedernera, aparentemente por traicionar la histórica alianza reflexiva de la Iglesia y el Estado. Los sectores de la élite conservadora de la sociedad argentina rechazaron las enseñanzas del Vaticano II y de Medellín. La ampliación del



catolicismo para incluir una «opción por los pobres» fue, en efecto, para las élites una secularización o «desconfesionalización» de la Iglesia (Morello, 2015).

(5) Como se muestra en la tabla 1, de los 154 mártires de América Latina, solo ocho son mujeres. Como ya se ha mencionado, cinco mártires brasileños murieron en 1645 durante un asalto a su colonia, y una hermana fue ejecutada por Sendero Luminoso. Otras dos mujeres mártires, Albertina Berkenbrock (Brasil) y Lindalva Justo Oliveira (Brasil), murieron *in defensum castitatis*. A partir del siglo XX, la beatificación de niñas y mujeres martirizadas por proteger su castidad adquirió una interpretación singular. En las primeras narraciones cristianas, las mártires se negaban a casarse para proteger su castidad, convirtiéndose así voluntariamente en mártires vírgenes<sup>25</sup>. Las mártires vírgenes de los primeros tiempos del cristianismo mostraban su independencia respecto a las expectativas convencionales sobre las mujeres (matrimonio e hijos), así como respecto a la autoridad masculina. En el siglo XX, los temas comunes en las narraciones de chicas y mujeres vírgenes que murieron en ataques sexuales violentos son la obediencia, la devoción y la caridad. Practicando la castidad, permanecieron «vírgenes» al elegir el martirio por encima de las consecuencias morales, sociales, psicológicas y físicas de someterse a una violación. Pío XII estableció el parangón católico contemporáneo de la castidad y la domesticidad femeninas con la beatificación de María Goretti, de 11 años, en 1947, y su canonización en 1950. Murió en 1902 en Italia en defensa de su virginidad (*in defensum castitatis*) (Juan Pablo II, 2002b, 2002c; Pío XII, 1950)<sup>26</sup>. En su homilía de beatificación, Pío XII glorificó su fortaleza espiritual y su fuerza física preternatural (motivo *puer senex*) al luchar contra Alessandro Serenelli, que la doblaba en edad. Tres años más tarde, en su homilía de canonización, Pío XII volvió a referirse a las virtudes de la obediencia y la domesticidad como parte integrante de su pureza de fe, un tema reiterado por Juan Pablo II. La extraordinariedad de Goretti (motivo *puer senex*), según Juan Pablo II, era su «personalidad fuerte y madura» (Juan Pablo II, 2002c)<sup>27</sup>.

Con los tres últimos papas, surge la tendencia de beatificar a niñas y mujeres adultas que murieron resistiendo una violación<sup>28</sup>. Benedicto XVI beatificó a

<sup>25</sup> Santas Cecilia (siglo II d. C.), Agatha (231-251 d. C.), Inés (291-304 d. C.), Anastasia y Lucía (283-304 d. C.)

<sup>26</sup> No es este el lugar para discutir los argumentos esgrimidos por teólogos, académicos y periodistas sobre la utilización por parte de la Iglesia de mujeres asesinadas durante un intento de violación como ejemplos de virtud cristiana. Véase, por ejemplo, Monica Turi (Benvenuti Papi et al., 1991; Norris, 1998, pp. 299-309; Stenzel, 1994, pp. 91-98).

<sup>27</sup> En contraste, Francisco se centró en el acto de caridad de María Goretti al perdonar a Serenelli antes de morir (Francisco, 2016).

<sup>28</sup> Cinco mujeres de entre 11 y 16 años murieron solas en intentos de violación (María Goretti, Antonia Mesina, Albertina Berkenbrock, Karolina Kozkowny y Anna Kolesarova). Una adolescente, Laura Vicuña

dos brasileñas, Albertina Berkenbrock (12 años) y Lindalva Justo de Oliveira (39). Juan Pablo II beatificó a Antonia Mesina (15 años), Karoliny Kózkówny (16 años), Teresa Bracco (20 años), Alfonsine Anuarite Nengapita (23 años) y Pierina Morosini de Bérgamo (26 años). Francisco beatificó a Anna Kolesárová (16) y a Verónica Antal (22). Las narraciones de las venerables Benigna Cardoso da Silva (13) e Isabel Cristina Mrad Campos (20) y las causas en distintas fases de prebeatificación de 14 niñas y mujeres martirizadas durante un intento de violación ilustran la popularidad del corpus de santidad *in defensum castitatis* ante la Santa Sede.

La narración de Albertina Berkenbrock sigue el modelo de santidad que se encuentra en el corpus de narraciones de niñas asesinadas *in defensum castitatis*. Modesta en el vestir, sencilla en la presentación y devota, Albertina era obediente y realizaba sus tareas domésticas según las instrucciones. En sus relaciones con los demás, Albertina era caritativa y compartía su pan con otros niños. Su agresor, Idanlício Cipriano Martins, un vecino, la siguió al bosque mientras buscaba un buey extraviado. Albertina, al igual que María Goretti (que tenía una edad similar), luchó contra su agresor, un hombre de 33 años, mostrando una fuerza física inusual. Frustrado, Idanlício la degolló con un cuchillo<sup>29</sup>. En su homilía de 2007, el cardenal José Saraiva Martins adapta la historia de Albertina a un mensaje moderno. Ella es un ejemplo para los jóvenes que buscan «la felicidad en los fatuos y destructivos paraísos artificiales de las drogas o el entretenimiento por su propio bien, si no incluso más allá de cualquier norma moral y del respeto a la dignidad de la persona humana» (Cardenal José Saraiva Martins, 2007a).

Lindalva Justo de Oliveira, hermana de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl, murió de 44 cuchilladas en su cuerpo. Su agresor, Augusto da Silva Peixoto, era uno de los 40 pacientes ancianos de la residencia municipal de Salvador de Bahía donde trabajaba Oliveira. Tras varias agresiones sexuales hacia Oliveira, la atacó con un cuchillo (Vaticano, s. f.). Sin embargo, el relato de Oliveira no encaja bien en el corpus de las vírgenes mártires femeninas. Tenía 39 años, más allá de la pubertad, y es la mayor de las vírgenes mártires beatificadas que murieron *in defensum castitatis*. Religiosa profesora, Oliveira había hecho un voto formal de castidad. En cambio, las pubescentes y las jóvenes mártires llevaban una vida secular y, muy probablemente, esperaban casarse.

---

(confesora de 12 años), fue víctima de abusos domésticos.

<sup>29</sup> Para un análisis del caso de Albertina Berkenbrock a partir de los documentos primarios del proceso de beatificación, véase, Alex Sandro Maciel Antunes (2011).

## Conclusión

El reconocimiento oficial de beatos y santos en América Latina es un fenómeno decididamente moderno. Este proceso se da en el contexto continental de la fuga de católicos por conversiones al protestantismo, en particular a formas evangélicas como el pentecostalismo. América Latina es la región del mundo con más católicos, pero también es el lugar que más católicos ha perdido por conversiones al protestantismo, particularmente a formas evangélicas como el pentecostalismo. La Iglesia católica es consciente de este problema y está profundamente preocupada por ello.

En 1958, el cardenal Marcello Mimmi, presidente de la Comisión Pontificia para América Latina, afirmó en una carta al delegado apostólico en Estados Unidos que sin «fuerzas apostólicas» la Iglesia institucional no podría competir con el protestantismo y el comunismo. En 1959, el papa Juan XXIII dio un impulso especial a la actividad misionera de la Iglesia en América Latina solicitando urgentemente el envío de sacerdotes y religiosos al sur. En el clima ecuménico posterior a la Segunda Guerra Mundial, los obispos estadounidenses, divididos en cuanto a cómo responder a la petición, no estaban dispuestos a definir sus actividades en América Latina como una contienda sectaria con los protestantes, a los que consideraban copartícipes que expresaban su libertad religiosa. Los obispos tampoco estaban dispuestos a mostrarse públicamente anticomunistas y a implicar a su institución en un polémico debate de política exterior<sup>30</sup>. En 1962, el papa Juan XXIII hizo un llamamiento especial a las jerarquías eclesásticas norteamericanas para que canalizaran hacia el sur el personal clerical y religioso, así como para que aumentaran el apoyo financiero, llamamiento que Juan Pablo II volvió a hacer formalmente en 1980, siendo ambos esfuerzos en gran medida inútiles.

El catolicismo en América Latina sigue enfrentándose al problema de la competencia religiosa. Competir eficazmente significa que la Iglesia tiene que ofrecer un producto mejor, que haga que los católicos se entusiasmen más por serlo. Una manera de aumentar ese entusiasmo es reconocer a los beatos que son modelos de inspiración para la gente en las localidades de América Latina. Esta misión encaja con el aumento de los nombramientos de beatos —mártires y confesores—, especialmente en América Latina, que comenzó con Juan Pablo II después de 1978 y continuó con Benedicto XVI y Francisco. Por otra parte, no se trata solo de un aumento en el número, sino también de una ampliación de las categorías de personas que pueden optar a la santidad. Parte de esto es la inclusión de más laicos, algunos de los cuales están casados. Otra parte

es la inclusión de mártires pertenecientes a grupos etnolingüísticos, como los quiché, zapotecos y nahuas. Por último, figuras conocidas y populares, como el mártir Óscar Romero en El Salvador y el confesor hermano Pedro en Guatemala, hacen que la Iglesia universal venera a los santos latinoamericanos.

Otra parte de la nueva estrategia consiste en celebrar las ceremonias de beatificación en el lugar donde el mártir o el confesor llevó a cabo su labor. Juan Pablo II presidió personalmente el 17 % de las beatificaciones que se produjeron durante su papado, viajando a Asia, América Central, América del Sur, México, el Caribe y Europa Oriental y Occidental. En tres casos, Juan Pablo II viajó tanto para la beatificación como para la canonización de un santo (Polonia, México y España)<sup>31</sup>. En dos casos, Juan Pablo II realizó la beatificación, y Francisco llevó a cabo la canonización en el país (Sri Lanka y Portugal)<sup>32</sup>. Francisco ha ido más allá al hacer que prácticamente todas las ceremonias de beatificación de mártires y confesores tengan lugar en el lugar identificado con el beato.

Por supuesto, la competencia con el protestantismo no es una novedad para la Iglesia católica. El tema se remonta a la contrarreforma católica, plasmada en el Concilio de Trento de 1545-1563, y a las guerras religiosas en Europa que continuaron hasta la Paz de Westfalia en 1648. De forma análoga a la gran expansión de la santidad iniciada por Juan Pablo II después de 1978, el reconocimiento de los milagros aumentó drásticamente durante la contrarreforma en Europa occidental, que era entonces el lugar más disputado por los protestantes. Este patrón llevó a un historiador a declarar que la Europa del siglo XVII era la «más brillante... [de] las edades de oro y los lugares de los milagros» (Harline, 2003, pp. 4-5). El aumento de las beatificaciones de mártires y confesores latinoamericanos por parte de los tres últimos papas puede ser el comienzo de una edad de oro similar para los milagros y el catolicismo en América Latina.

<sup>30</sup> Sin llegar a un consenso, los obispos estadounidenses donaron un millón de dólares a la Comisión Pontificia para América Latina. Véase James E. Garneau (2001, p. 683).

<sup>31</sup> Se trata de Jadwiga de Polonia (Cracovia, Polonia), Juan Diego Cuauchtlatoatzin (Ciudad de México, México) y Ángela de la Cruz (Madrid, España).

<sup>32</sup> Se trata de José Vaz, beatificado en 1995 y canonizado en 2015, y Francesco y Jacinto Marto, beatificados en 2000 y canonizados en 2017.

## Anexos

**Tabla 1:** Acontecimientos relacionados con los mártires beatificados en América Latina

Acontecimiento	Año de muerte	Año de BEA	Año de CAN	Total		Edad 0-18		Edad 0-14		Edad 15-18		Menor sin edad	
				Total	F	Total	F	Total	F	Total	F	Total	F
19 acontecimientos				Total	F	Total	F	Total	F	Total	F	Total	F
Tlaxcala (México) Evangelizando a la propia gente Tlaxcala	1527, 1529	1990	2017	3	0	3	0	3	0	0	0	0	0
Islas Canarias de camino a Brasil	1570	1854	--	40	0	5	0	0	0	5	0	0	0
Río Grande do Sul, reducciones (Paraguay, actual Brasil)	1628	1934	1988	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Mártires de Natal o guerra holandesa-portuguesa (Brasil)	1645	2000	2017	30	5	12	4	0	0	0	0	12	4
Zenta (Argentina) Evangelizando a los amerindios qom y mocovíes	1683	2022	--	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Zapoteca (México) Evangelizando a su propia gente	1700	2002	--	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Revolución Liberal (Ecuador)	1897	2019	--	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Revolución mexicana	1915	1992	2000	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
La segunda revuelta de los tenientes (Brasil)	1924	2007	--	2	0	1	0	0	0	1	0	0	0
Guerra cristera (México)	1926-1931	1988-2005	2000, 2016 (25 de 39)	39	0	1	0	1	0	0	0	0	0
<i>In Defensum Castitatis</i> (Brasil)	1931	2007	--	1	1	1	1	1	1	0	0	0	0

Guerra civil colombiana (inicios)	1948	2017	--	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
Guerra sucia (Argentina)	1976	2019	--	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
Guerra civil en El Salvador	1977, 1980	2015, 2022	2018 (1 de 5)	5	0	1	0	0	0	1	0	0	0		
Guerra civil en Guatemala	1980-1991	2017-2021	--	14	0	1	0	1	0	0	0	0	0		
Guerra civil colombiana y guerra de las drogas	1989	2017	--	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
Guerrilla de La Florida rebelión de Sendero Luminoso (Perú)	1990	2022	--	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0		
Guerrilla Chimbote guerrilla rebelión Sendero Luminoso (Perú)	1991	2015	--	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
<i>In Defensum Castitatis</i> (Brasil)	1993	2007	--	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0		
<b>Totales</b>				63 total canonizados		154	8	25	5	6	1	7	0	12	4

## Referencias

Alden, D. (1992). Changing Jesuit Perceptions of the Brasils during the Sixteenth Century [Cómo cambiar las percepciones jesuitas de los Brasiles durante el siglo XVI]. *Journal of World History*, 3(2), 205-218.

Ambrogio, O. (2020). Administration and native perceptions of baptism at the Jesuit peripheries of Spanish America (16th-18th centuries) [Administración y percepciones nativas del bautismo en las periferias jesuitas de la América española (siglos XVI-XVII)]. En L. A. Newson (Ed.), *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America* [Mundos culturales de los jesuitas en la América latina colonial] (pp. 149-169). University of London Press.

Antunes, A. S. M. (2011). Albertina Berkenbrock - Virgin and Martyr [Albertina Berkenbrock-Virgen y mártir]. [Licenciatura]. Universidad Estatal de Londrina.

Arzobispo Vincenzo Paglia. (4 de febrero de 2015). Murder at Mass shows Archbishop Romero was killed in 'hatred of the faith', says Vatican oficial [Asesinato en misa muestra que el arzobispo Romero fue asesinado por «odio a la fe»,

dice funcionario del Vaticano]. [Catholic News Live]. <https://catholicnewslive.com/story/513166>

Barro, R. J. y McCleary, R. M. (2016). Saints Marching [Los santos marchan]. En, 1590-2012. *Economica*, 83(331), 385-415. <https://doi.org/10.1111/ecca.12196>

<https://doi.org/10.1111/ecca.12196>

Beauvais, G.-F. de. (1744). La Vie de Venerable Pere Ignacio Azevedo [La vida del venerable padre Ignacio Azevedo]. Hippolyte-Louis Guerin.

Benvenuti Papi, A., Giannarelli, E. y Turi, M. (Eds.). (1991). Il 'Brutto Peccato. Adolescenza e Controllo Sessuale nel Modello Agiografico di Maria Goretti [El 'mal pecado'. Adolescencia y control sexual en el modelo hagiográfico de Maria Goretti]. En *Bambini santi: Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici* [Niños santos: representaciones de la infancia y modelos hagiográficos]. (1. ed). Rosenberg & Sellier.

Bidegain, A. M. (1985). From Catholic Action to Liberation Theology. The Historical Process of the Laity in Latin America in the 20th Century [De la acción católica a la teología de la liberación. El proceso histórico de los laicos en América Latina en el siglo XX]. University of Notre Dame Helen Kellogg. Inst. of International Studies.

Burke, P. (1999). How to Become a Counter Reformation Saint [Cómo convertirse en un santo de la contrarreforma]. En D. M. Luebke (Ed.), *The Counter-Reformation: The essential readings* [La contrarreforma: Las lecturas esenciales] (pp. 130-142). Blackwell.

Cabral, A. y De Rossi, A. (1743). Relazione della vita, e martirio del venerabil padre Ignazio de Azevedo [Informe de vida y martirio del venerable padre Ignacio de Azevedo].

Cardenal Angelo Amato. (23 de mayo de 2015). Beatificación del mártir Monseñor Oscar Arnulfo Romero Galdámez. Homilias. <http://www.causesanti.va/it/santi-e-beati/oscar-romero.html>

Cardenal José Saraiva Martins. (20 de octubre de 2007a). Rito de Beatificación de la Sierva de Dios Albertina Berkenbrock. <http://www.causesanti.va/it/santi-e-beati/albertina-berkenbrock.html>

Cardenal José Saraiva Martins. (21 de octubre de 2007b). Rito de Beatificación de los Siervos de Dios Emmanuel Gómez González y Adilio Daronch. Homilias.

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/csaints/documents/rc\\_con\\_csaints\\_doc\\_20071021\\_martiri-brasile\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20071021_martiri-brasile_sp.html)

Cardinal Angelo Becciu. (29 de abril de 2019). Homilía. <https://har22201.blogspot.com/2020/08/bienheureux-enrique-angel-angelelli.htmlna's>

Castellano Lubov, D. (2016). Postulator Recalls St. Jose Sanchez del Rio Saying 'My Faith Is Not for Sale' [Postulador recuerda a san José Sánchez del Río que decía: «Mi fe no está en venta»]. National Catholic Register. <https://www.ncregister.com/news/postulator-recalls-st-jose-sanchez-del-rio-saying-my-faith-is-not-for-sale>

Colombo, E. (2019). Lacrime e sangue. Martirio e missione nella Compagnia di Gesù in età moderna [Lágrimas y sangre. Martirio y misión en la Compañía de Jesús en la Edad Moderna]. *Annali di Scienze Religiose*, 12, 53-123. <https://doi.org/10.1484/J.ASR.5.118270>

<https://doi.org/10.1484/J.ASR.5.118270>

Colombo, E. (2020). A medio camino del viaje: Indipetae y las narrativas vocacionales. *Rivista Storica Italiana*, 132(3), 990-1010.

Congregación para las Causas de los Santos. (2019). 30 mártires de Brasil, biografía. <http://www.causesanti.va/it/santi-e-beati/30-martiri-del-brasile.html>

Cordara, G. C. (1854). Storia della vita e della gloriosa morte del beato Ignazio de Azevedo: E di altri trentanove beati martiri della Compagnia di Gesù [Historia de la vida y gloriosa muerte del beato Ignacio de Azevedo: Y de otros treinta y nueve beatos mártires de la Compañía de Jesús]. Morini.

De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione: Liber primus. (1734). Formis Longhi excusoris archiepiscopalis.

Díez de Arriba, L. (1988). Historia de la Iglesia de Guatemala: Periodo colonial.

Ditchfield, S. (1995). Liturgy, sanctity, and history in Tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the preservation of the particular [Liturgia, santidad e historia en la Italia tridentina: Pietro Maria Campi y la preservación de lo particular]. Cambridge University Press.

Ditchfield, S. (2007). Tridentine worship and the cult of saints [El culto tridentino y el culto a los santos]. En R. P. Hsia (Ed.), *The Cambridge History of Christianity: Volume 6: Reform and Expansion 1500-1660* [La historia del cristianismo de Cambridge: volumen 6, Reforma y expansión 1500-1660] (Vol.



6, pp. 201-224). Cambridge University Press; Cambridge Core. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521811620.013>

<https://doi.org/10.1017/CHOL9780521811620.013>

Ditchfield, S. (2009). Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World [Pensar con los santos: santidad y sociedad a comienzos del mundo moderno]. *Critical Inquiry*, 35(3), 552-584.

<https://doi.org/10.1086/598809>

Early, J. D. (2012). Maya and Catholic Cultures in Crisis [Culturas mayas y católicas en crisis]. University Press of Florida.

<https://doi.org/10.5744/florida/9780813040134.001.0001>

Equipo Digital ELN. (2021). Manuel Pérez: Sacerdote y guerrillero. <https://eln-voces.net/manuel-perez-sacerdote-y-guerrillero/>

Francisco. (2016, julio 3). Ángelus. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2016/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20160703.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2016/documents/papa-francesco_angelus_20160703.html)

Francisco. (2018). Gaudete et exultate: Exhortación Apostólica sobre la llamada a la santidad en el mundo contemporáneo. Exhortaciones Apostólicas. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html)

Franco, A. (1890). Vida e martyrio do beato Ignacio de Azevedo e seus bemaventurados companheiros da Companhia de Jesus: Extrahida da «Imagem da virtude em o noviciado de Coimbra» [Vida y martirio del beato Ignacio de Azevedo y sus bienaventurados compañeros de la Compañía de Jesús: Extraído de la «Imagen de la virtud en el noviciado de Coimbra»]. *Administração do «Novo Mensageiro»*.

Garneau, J. F. (2001). The First Inter-American Episcopal Conference [La Primera Conferencia Episcopal Interamericana], 2-4 de noviembre, 1959: Canada and the United States Called to the Rescue of Latin America [Canadá y Estados Unidos llamados al rescate de América Latina]. *The Catholic Historical Review*, 87(4), 662-687.

<https://doi.org/10.1353/cat.2001.0153>

Giovannucci, P. (2004). Genesi e significato di un concetto agiologico: La virtù eroica nell'età moderna [Génesis y significado de un concepto hagiológico:

Virtud heroica en la Edad Moderna]. *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 58(2), 433-478.

Goodich, M. (1973). Childhood and Adolescence Among the Thirteenth-Century Saints [Infancia y adolescencia entre los santos del siglo XIII]. *History of Childhood Quarterly*, 1(2), 285-309.

Gotor, M. (2002). I beati del papa: Santità, inquisizione e obbedienza in età moderna [Los beatos del papa: santidad, inquisición y obediencia en la Edad Moderna]. L.S. Olschki.

Guzaro, T. y McComb, T. J. (2010). Escaping the fire: How an Ixil Mayan pastor led his people out of a holocaust during the Guatemalan Civil War [Escapando del incendio: Cómo un pastor maya ixil sacó a su pueblo de un holocausto durante la guerra civil guatemalteca] (1.a ed.). University of Texas Press.

<https://doi.org/10.7560/721364>

Harline, C. (2003). Miracles at the Jesus Oak [Milagros en el Roble de Jesús]. Doubleday.

Juan Pablo II. (6 de mayo de 1990). Beatificación de Juan Diego y otros Siervos de Dios. Homilías. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1990/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19900506\\_citta-del-messico.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1990/documents/hf_jp-ii_hom_19900506_citta-del-messico.html)

Juan Pablo II. (5 de marzo de 2000). Beatificación de 44 mártires. Homilías. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20000305\\_beatifications.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000305_beatifications.html)

Juan Pablo II. (2002a). Beatificación de Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles. Homilías. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2002/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20020801\\_beatification-mexico.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20020801_beatification-mexico.html)

Juan Pablo II. (6 de julio de 2002b). Mensaje al Obispo de Albano (Italia) con ocasión del centenario de la muerte de Santa María Goretti. Discurso. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/july/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20020708\\_santa-maria-goretti.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/july/documents/hf_jp-ii_spe_20020708_santa-maria-goretti.html)

Juan Pablo II. (7 de julio de 2002c). Ángelus. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/2002/documents/hf\\_jp-ii\\_ang\\_20020908.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/2002/documents/hf_jp-ii_ang_20020908.html)

Klaiber, J. (1992). Peru: The Church and the Shining Path [Perú: La Iglesia y Sendero Luminoso]. *Armerica*, 166(6), 136-138.

López-Menéndez, M. (2016). *Miguel Pro: Martyrdom, Politics, and Society in Twentieth-Century Mexico* [Miguel Pro: Martirio, política y sociedad en el México del siglo XX]. Lexington Books.

Maier, M. (2018). Do We Still Need Reformers in the Church? The Case of Oscar Romero. [¿Necesitamos todavía reformadores en la Iglesia? El caso de Óscar Romero]. *New Blackfriars*, 99(1080), 219-231. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12345>

<https://doi.org/10.1111/nbfr.12345>

McCleary, R. M. y Barro, R. J. (2020). Opening the Fifth Seal Catholic Martyrs and Forces of Religious Competition [Abrir el quinto sello, mártires católicos y fuerzas de la competencia religiosa]. *Journal of Religion and Demography*, 7(1), 92-122. <https://doi.org/10.1163/2589742X-12347102>

<https://doi.org/10.1163/2589742X-12347102>

Mecham, J. L. (1966). *Church and State in Latin America* [Iglesia y Estado en América Latina.]. Chapel Hill.

Medina Gallego, C. (2018). *Conflicto armado, iglesia y violencia: Un estudio de caso: Monseñor Jesús Emilio Jaramillo Monsalve, misionero javeriano de Yarumal y obispo de Arauca*. Universidad Nacional de Colombia.

Melo de Oliveira, P. R. (2011). A rebelião de Ñezú: Em defesa de “su antiguo modo de vida” (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628) [La rebelión de Ñezú: En defensa de «su antiguo modo de vida» (Pirapó, Província Jesuítica del Paraguay, 1628)]. *Anos 90*, 18(34). <https://doi.org/10.22456/1983-201X.23719>

<https://doi.org/10.22456/1983-201X.23719>

Meuwese, M. (2011). The Opportunities and Limits of Ethnic Soldiering: The Tupis and the Dutch-Portuguese Struggle for the Southern Atlantic [Las oportunidades y los límites del soldado étnico: los tupies y la lucha holandés-portuguesa por el Atlántico Sur], 1630-1657. En W. E. Lee (Ed.), *Empires and Indigenous: Intercultural Alliance, Imperial Expansion, and Warfare in the Early Modern World* [Imperios e indígenas: alianza intercultural, expansión imperial y guerra a comienzos del mundo moderno] (pp. 193-220). NYU Press. <https://doi.org/10.18574/nyu/9780814753088.003.0008>

<https://doi.org/10.18574/nyu/9780814753088.003.0008>

Meyer, J. A. (2008). *The Cristero Rebellion: The Mexican People Between Church and State 1926-1929* [La rebelión cristera: El pueblo mexicano entre la Iglesia y el Estado 1926-1929]. Cambridge University Press.

Morello, G. (2015). *The Catholic Church and Argentina's Dirty War* [La Iglesia católica y la guerra sucia argentina]. Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190234270.001.0001>

Murga Armas, J. (2006). *Iglesia católica, movimiento indígena y lucha revolucionaria: (Santiago Atitlán, Guatemala)*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales - IIES.

Newson, L. A. (2020). *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America* [Mundos culturales de los jesuitas en la América latina colonial]. University of London Press.

<https://doi.org/10.14296/520.978190885775>

Norris, K. (1998). *Maria Goretti-Cipher or Saint* [Maria Goretti - desconocida o santa]. En S. Bergman (Ed.), *Martyrs: Contemporary Writers on Modern Lives of Faith* [Mártires: Escritores contemporáneos sobre la vida moderna de la fe]. Orbis Books.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. (2003). *Testigos de la fe por la paz: Vidas ejemplares de la Iglesia católica de Guatemala*. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.

Osswald, M. C. (2010). O martirio de Inácio de Azevedo e dos seus trinta e nove companheiros (1570) na hagiografia da Companhia de Jesus entre os séculos XVI e XIX [El martirio de Ignacio de Azevedo y sus treinta y nueve compañeros (1570) en la hagiografía de la Compañía de Jesús entre los siglos XVI y XIX]. *Cultura*, Vol. 27, 163-186. <https://doi.org/10.4000/cultura.354>

<https://doi.org/10.4000/cultura.354>

Payeras, M. (1997). *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca: Ensayos étnicos 1982-1992*. Magna Terra Ed.

Pew Research Center. (2013, julio 18). *Brazil's Changing Religious Landscape* [El cambiante panorama religioso de Brasil]. Pew Research Center's Religion & Public Life Project. <https://www.pewresearch.org/religion/2013/07/18/brazils-changing-religious-landscape/>

Pío XII. (1950). Ai fedeli convenuti a Roma per la canonizzazione di Santa Maria Goretti [Convención de Fieles en Roma para la Canonización de Santa María Goretti]. Discurso. [https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1950/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19500624\\_santa-maria-goretti.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1950/documents/hf_p-xii_spe_19500624_santa-maria-goretti.html)

Pontificio Consejo de la Cultura. (2022). Mártires del Chaco: Pedro Ortiz de Zarate y Juan Antonio Solinas. En *Diccionario de Historia Cultural de la Iglesia en América Latina*. [https://www.dhial.org/diccionario/index.php?title=M%C3%81RTIRES\\_DEL\\_CHACO;\\_Pedro\\_Ortiz\\_de\\_Z%C3%A1rate\\_y\\_Juan\\_AntonioSolina](https://www.dhial.org/diccionario/index.php?title=M%C3%81RTIRES_DEL_CHACO;_Pedro_Ortiz_de_Z%C3%A1rate_y_Juan_AntonioSolina)

Prien, H.-J. (2013). *Christianity in Latin America [Cristianismo en América latina]*. (S. Buckwalter, Trad.; edición revisada y ampliada). Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004242074>

<https://doi.org/10.1163/9789004242074>

Stenzel, E. J. (1994). *Maria Goretti: Rape and the Politics of Sainthood [María Goretti: La violación y la política de la santidad]*. En E. S. Fiorenza y M. S. Copeland (Eds.), *Violence Against Women [Violencia contra mujeres]*. SCM Press.

Stoll, D. (1993). *Between two armies in the Ixil towns of Guatemala [Entre dos ejércitos en los pueblos ixiles de Guatemala]*. Columbia University Press.

Vasey, B. (2020). *Called: He Gave Them the Word [Llamado: Él les dio la Palabra]*.

Vaticano. (s. f.-a). Andrés Solá y Molist (1895-1927). Recuperado 22 de agosto de 2022, de [https://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ns\\_lit\\_doc\\_20051120\\_sola-molist\\_en.html](https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20051120_sola-molist_en.html)

Vaticano. (s. f.-b). Bl. Lindalva Justo de Oliveira (1953-1993). Recuperado 6 de abril de 2022, de [https://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ns\\_lit\\_doc\\_20071202\\_suor-lindalva\\_en.html](https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20071202_suor-lindalva_en.html)

Vaticano. (1964). *Lumen gentium. Constitución Dogmática de la Iglesia*. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)

Vauchez, A. (2005). *Sainthood in the later Middle Ages [Santidad en la Baja Edad Media]* (J. Birrell, Trad.). Cambridge Univ. Press.

Weinstein, D. y Bell, R. M. (1982). *Saints and Society [Santos y sociedad]*. <https://doi.org/doi:10.7208/9780226890579>

Wirth, J. D. (1964). Tenentismo in the Brazilian Revolution of 1930 [Tenentismo en la Revolución brasileña de 1930]. *Hispanic American Historical Review*, 44(2), 161-179. <https://doi.org/10.1215/00182168-44.2.161>

<https://doi.org/10.1215/00182168-44.2.161>

**Derechos de Autor (c) 2022 Rachel M. McCleary y Robert J. Barro**



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.



# Lengua, mundo e injusticia: Glosa a la expresión «ἡ γλῶσσα πύρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας» (St, 3:6)

*Tongue, World and Injustice:  
A Commentary on the expression: “ἡ γλῶσσα πύρ, ὁ  
κόσμος τῆς ἀδικίας” (St, 3:6)*

**Miguel Martí Sánchez**

Universidad Francisco de Vitoria  
miguel.marti@ufv.es

**Resumen:** Al hilo de la interpretación y comentario de un fragmento de la *Carta de Santiago* (3:6, donde se afirma que «la lengua es fuego, todo un mundo de iniquidad») me propongo a reflexionar sobre las condiciones mínimas que hacen posible la trasmisión de la fe en el interior de una comunidad. Así como, en palabras de san Juan Pablo II, la fe debe hacerse cultura, del mismo modo debe ser transmitida de generación en generación y en los más diversos lugares. Aunque hay múltiples modos en los que la *politicidad* de lo humano se realiza (cfr. *Política I*), sin embargo, hay también algunos elementos fundamentales y comunes. Dichos factores elementales surgen, por un lado, de las categorías esenciales de lo humano (facultades, capacidad o potencias para Aristóteles, existenciales para Heidegger en *Ser y tiempo*) y, por otro lado, de los modos específicos en que lo conocido racionalmente (creencias, evidencias, opiniones, etc.) puede ser transmitido de unos a otros dentro de las comunidades. A mi juicio, las condiciones mínimas que deben cumplirse para que sea posible la transmisión de la fe en el interior de una comunidad son al menos dos: 1) aceptación de que el ser humano es capaz de verdad (*capax veritatis*), pero también de falsedad, y 2) convencimiento de que la falsedad es un mal que destruye la comunidad, sea esta como sea, porque impide la transmisión de la fe o cualquier otra forma de conocimiento. En

definitiva, se ofrece una reflexión sobre cómo la posibilidad de la transmisión de la verdad en general y de la fe en particular se apoya en la racionalidad, sociabilidad y moralidad humanas.

**Palabras clave:** mundo, iniquidad, verdad, comunidad, mentira, fe, lengua.

**Abstract:** As a commentary on a fragment from the Letter of James (3:6, where it is said: “the tongue is fire, a world of injustice”) I argue what are the minimal conditions which made possible the transmission of faith inside a community. Just as the faith should be made culture, in Saint John Paul II words, also it must be transmitted from generation to generation and spread all over the world. It is true that, as Aristotle says, there are a lot of forms in which the human sociability could be carried out, but there are also, some characters that are invariable and common to all of them. All of these characters have its source, first, on the essential categories of the human essence (faculties, capacities, or powers for Aristotle, existentials for Heidegger in Being and Time), and second, from the specific forms in which what is known (beliefs, opinions, evidence, etc.) could be transmitted inside a group. The minimal conditions that must be fulfilled to be possible the communication of the faith inside the community are two: 1) the assumption that the human being is capable of truth (*capax veritatis*), but also of falsity; and 2) the statement that falsity is an evil which destroys the community, because it makes impossible to share any form of knowledge. To sum up, this paper shows a way to think how the possibility of the communication of truth and faith is based on human rationality, sociability, and morality.

**Keywords:** world, injustice, truth, community, falsity, faith, tongue.

## 1. Introducción

En los epígrafes que siguen, se argumenta que, a partir de la interpretación del pasaje de la *Carta de Santiago*, es posible poner de manifiesto dimensiones fundamentales de la sociabilidad y moralidad humanas, específicamente de qué modo el lenguaje («la lengua») es el medio por antonomasia en el que el ser humano muestra su interioridad (en sus diversas formas) y se abre a lo que trasciende su subjetividad («mundo»). Este primer aspecto lo muestra como un ser ocupado no solo con las cosas que le rodean, sino también con lo ético, axiológico o normativo («iniquidad»), además de estar inserto ya en un mundo de significados que le preceden (y al que puede recurrir siempre que lo desee) y dirigido antes que a sí mismo hacia lo que le trasciende, es decir, abierto al mundo en el que también están los otros. A partir a este modo de ser fundamental del ser humano se comprende mejor de qué modo el lenguaje puede ser tanto

creador como destructor de la unidad en la comunidad y, sobre todo, de aquella comunidad cuyo nexo fundamental se encuentra esencialmente apoyado en la capacidad lingüística del ser humano, como es el caso de la asamblea cristiana a la que se dirige Santiago y que es modelo de otras muchas.

La *Carta de Santiago* es un documento que se encuentra en el Nuevo Testamento junto con otras cartas denominadas apostólicas por ser escritas por algunos de los primeros discípulos de Jesús, a saber: los doce que lo acompañaron desde el comienzo de su predicación pública y que escogió personalmente para que lo siguieran de cerca y diesen continuidad a su mensaje cuando Él ya no estuviera. Sobre dicha carta se han escrito múltiples introducciones que la contextualizan histórica y filológicamente, y comentarios que interpretan y desarrollan las doctrinas allí contenidas (Johnson, 1995; Koch, 1976; Mayor, 1897; Moo, 2021). Este artículo no tiene como objetivo ofrecer una interpretación del contenido de la Carta y tampoco pretende ofrecer una exégesis novedosa de alguno de sus pasajes. Más bien tiene una pretensión mucho más modesta.

Al hilo de una de las afirmaciones de dicha carta, específicamente la contenida en el capítulo tres entre los versículos 5 y 7, se elaboran algunas reflexiones de índole antropológica y ética que pueden iluminar aspectos de la vida comunitaria —en sus diversas modalidades— y de un fenómeno que se da dentro de ella —de muy diferentes maneras— que es la trasmisión de la verdad de unas personas a otras. Para ello se recurrirá a algunas tesis éticas, propias de la teoría de la acción y antropológicas que se encuentran en las filosofías de Aristóteles y Heidegger (Volpi, 1984).

La elección de los autores y sus respectivas filosofías no es arbitraria, pero tampoco pretende ningún tipo de exclusividad. La razón más poderosa para escoger a esos dos y no a otros es que el autor los conoce en mejor medida, pero, sobre todo, por el afán de ambos pensadores de remitirse al fenómeno originario, es decir, son cuestiones metódicas las que priman sobre las temáticas<sup>1</sup>. El marco filosófico en el que se encuentran estas reflexiones lo establecen cuatro tesis fundamentales de ambos autores<sup>2</sup>, a saber: 1) que el ser humano es *capax veritatis*, 2) que el ser humano es capaz de transmitir a otros esa verdad prioritariamente a través del lenguaje, 3) que el ser humano es capaz de ocultar

<sup>1</sup> «Aristóteles fue el último de los grandes filósofos que tuvo ojos para ver y, lo que es aun más decisivo, tuvo la energía y la tenacidad para dirigir la investigación una y otra vez a los fenómenos y a lo visto, y para desconfiar, por principio, de todas las especulaciones descabelladas y locas, por concordantes que sean con el corazón del sentido común» (Heidegger, 2012, p. 283).

<sup>2</sup> No porque digan exactamente lo mismo. Sobre el tema de tipos de verdad y lenguaje en Heidegger y Aristóteles, véase Vigo (2011 y 2014).

a otros la verdad que sabe, así como hacer aparecer como verdadero lo que no lo es y, 4) que es capaz de reconocer como reprobables los actos dirigidos a ocultar o tergiversar la verdad conocida.

## 2. Texto e Interpretación

En primer lugar, se ofrece una traducción del pasaje directamente del griego. Se sustenta la traducción a partir de recursos del análisis filológico como comentarios y posibles traducciones. En segundo lugar, se citan y discuten algunos de los principales comentarios que se encuentran en la bibliografía contemporánea. Y, por último, se realizan algunos comentarios exegéticos propios.

Según la traducción de la Septuaginta, el texto griego del versículo 6 del capítulo tercero de la *Carta de Santiago* dice así:

καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὃ κόσμος τῆς ἀδικίας, ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν ἢ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης<sup>3</sup>.

Y en la traducción al español que me ha cedido amablemente el profesor Alejandro G. Vigo diría lo siguiente:

Y la lengua es fuego, el universo (mundo) de la injusticia, la lengua se erige (constituye) entre nuestros miembros: la que mancha (ensucia) el cuerpo entero e inflama la rueda de la generación (el curso de nuestras vidas), y es inflamada por el infierno<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Otras traducciones posibles son las siguientes: 1) Neovulgata: «Et lingua ignis est, universitas iniquitatis, lingua constituitur in membris nostris, quae maculat totum corpus et inflamat rotam nativitatis et inflammatur a gehena», y la castellana de la BAC. «Y la lengua fuego es, todo un mundo de iniquidad; la lengua está puesta como uno de nuestros miembros, ella que contamina todo el cuerpo e inflama desde el nacer la carrera de la vida y es inflamada por el fuego infernal». Seguramente una de las traducciones más aquilatadas del contenido (con cierta merma de la sintaxis) que se encuentra en este breve pasaje nos la ofrece Calvino: «A slender portion of flesh contains the whole world of iniquity» (Calvin, 1840). Por su parte, Mayor traduciría a partir del significado (meaning), es decir, no literalmente del siguiente modo: «in our microcosm the tongue represents or constitutes the unrighteous world» (Mayor, 1897, p. 110).

<sup>4</sup> Quiero agradecer expresamente al profesor Alejandro G. Vigo del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes su amable ayuda para la traducción y comentario de este pasaje. Sus certeros comentarios y observaciones han resultado ser fundamentales para la mejor comprensión e interpretación del texto.

Como hacen notar varios comentaristas de la *Carta de Santiago*, se trata de uno de los versículos más difíciles de traducir e interpretar de todo el texto. Hay cierto consenso en señalar que hay al menos cinco elementos del pasaje que es necesario tener en consideración para una correcta traducción y comprensión, a saber: a) la diferencia entre lengua como órgano corporal y el lenguaje significativo, b) los diversos significados del término *kosmos*, c) la comprensión de la justicia como virtud particular o como compendio de todas las virtudes, d) el significado de «nuestros miembros» y el «cuerpo entero», e) y por último, la posibilidad de que la vehicule el fuego del infierno.

a) El uso de *glossa* (lengua) y no de *logos* (lenguaje): no es una cuestión casual o arbitraria que se elija el término «lengua» y no «lenguaje». Parece que de ese modo el Apóstol Santiago no quiere referirse solo a la capacidad del ser humano de expresar significados, sino de que esta capacidad pueda ser contaminada y contaminante, es decir, en la medida en que es también una capacidad *carnal*. El lenguaje entendido como *logos* conecta con los significados, es decir, con el contenido ideal e inteligible de la palabra<sup>5</sup>. En cambio, la lengua se relaciona con el organismo y sus partes y, por tanto, según la religión judeocristiana con la tendencia de la carne a alejarse de Dios<sup>6</sup>.

b) La diferencia entre mundo y universo<sup>7</sup>: A diferencia de consideraciones cosmológicas de la filosofía griega, el término *kosmos* no se usa en este caso para designar el orden natural de las cosas, es decir, el universo, sino más bien para referirse al mundo como realidad lo opuesto a Dios, es decir, aquello que existe contaminado por el pecado. El mundo del que dice Juan en su Evangelio que no recibió al Verbo. De ahí que la traducción más precisa sería la de mundo en cuanto *saeculum* y no como totalidad (*universitas*).

<sup>5</sup> Uno de los célebres comentarios a este pasaje explica: «The tongue represents the world, because it is that member by which we are brought into communication with other men; it is the organ of society, the chief channel of temptation from man to man» (Mayor, 1897, p. 111).

<sup>6</sup> Recuérdese la triple concupiscencia de la que habla el Apóstol san Juan: concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne y soberbia de la vida. Cfr. Mayor (1897, p. 112). O este versículo del salmo 136, v. 6: «Que se me pegue la lengua al paladar si no me acuerdo de Ti, si no prefiero a Jerusalén como la causa de mi alegría» (LXX: κολληθείη ἡ γλῶσσά μου τῷ λάρυγγί μου, ἐὰν μὴ σου μνησθῶ, ἐὰν μὴ προανατάξωμαι τὴν Ἱερουσαλήμ ὡς ἐν ἀρχῇ τῆς εὐφροσύνης μου).

<sup>7</sup> En este punto está de acuerdo la interpretación de Moo (2021, pp. 159-160). Según él hay tres posibles lecturas de *kosmos* con las que parece seguir las ya ofrecidas por Mayor, así ambos diferencian entre: adorno, totalidad, *saeculum*. Se queda con la que es más frecuente en el Nuevo Testamento («sinful world system», es decir, *saeculum*). Además, discute cómo leer exactamente el pasaje. Se decanta por: «the tongue makes itself the unrighteous world in our members». Y afirma que: «no other member of the body, perhaps, wreaks so much havoc on the godly life».



c) La justicia en sentido general y no particular: la referencia a la iniquidad o injusticia no debe comprenderse en sentido particular, es decir, como una de las posibles formas en las que se manifiesta el modo de ser vicioso del hombre por cómo este se conduce con sus semejantes; sino que debe verse como el compendio de toda virtud, es decir, como el conjunto y cúspide de todas ellas. De ahí que la consideración del mundo de la injusticia es el del pecado o, al menos, de ese modo de vida que impide que se dé la justicia como santidad (este suele ser el significado que tiene en la tradición judeocristiana). En definitiva, el mundo que la lengua puede producir o construir si no se la sujeta y por muy pequeña que pueda parecer es inicuo o injusto en el sentido de que lo hace inhabitable para lo santo (Dios mismo).

d) La interpretación de «nuestros miembros» (distributiva o colectiva) y «cuerpo entero»: *Entre nuestros miembros* debe significar seguramente *la asamblea de los cristianos y, en general, en el Pueblo de Dios*, pues a esta le pertenece como tal justicia en cuanto que sus miembros han sido justificados y salvados. Solo la lengua vuelve a unos miembros del cuerpo contra otros, y de este modo los incapacita para la justicia o santidad<sup>8</sup>.

e) La mediación de la lengua (como chispa) entre el fuego del infierno y el que se propaga en la comunidad: se trata de una referencia clara a que la lengua como capacidad y posibilidad. Y al mismo tiempo como el modo en que conectan los tres grandes peligros de la fe cristiana: la lengua, la carne y Satanás<sup>9</sup>.

### 3. Análisis filosófico

En este epígrafe se ofrece una exégesis filosófica, es decir, a partir del análisis conceptual y fenomenológico. Esta exégesis no tiene como finalidad averiguar qué dijo exactamente Santiago en su carta, sino centrarse en algunas de las posibilidades que abren sus afirmaciones en conexión con las categorías esenciales de lo humano que se han destacado habitualmente en la tradición aristotélica y la fenomenología en su versión de ontología fundamental heideggeriana.

<sup>8</sup> A juicio de Mayor (1897): «St. James speaking here of the tongue's power of mischief in its widest extent can only refer to the world of human life, the sphere of the wordly spirit, ho kosmos, of which the tongue is the organ and representative in our body, and which is always at enmity with God» (p. 113).

<sup>9</sup> Así comenta Mayor (1897): «Thus we have combined in this passage the three hostile principles, the world embodied in the tongue, the flesh in the members and Satan using both for his own purpose» (p. 114).

Acerca de las implicaciones antropológicas y éticas que contiene este pasaje de la *Carta de Santiago* comenta con acierto uno de sus comentaristas:

En efecto, la palabra es el medio adecuado para los actos y relaciones humanas. Por medio de la palabra el hombre sale de sí para comunicarse con su prójimo; mediante la palabra interviene en el acaecer común a todos los hombres. La palabra tiene un poder inmenso, tanto para el bien como para el mal. Las palabras no son sólo [sic] un sonido, no son como el humo; mediante la palabra el hombre actúa y se manifiesta; sus palabras pueden ser de amor, de unión, de entrega o de dureza, de traición, de burla, de odio y de destrucción. La palabra de Dios nos da a conocer el ser y la voluntad de Dios y obra lo que dice; la palabra del hombre nos da a conocer los sentimientos y la voluntad del que habla, actúa en nosotros y nos pide una respuesta. Por eso la lengua es el miembro humano con mayor campo de acción. Quien es capaz de dominar la propia lengua y de ponerla al servicio de Dios, ha subordinado a Dios toda su naturaleza. En la palabra se manifiesta el interior del hombre.

El comentario enfatiza a mi juicio correctamente el poder de la lengua como miembro que media entre el interior del hombre y el mundo externo que habita. Con la lengua el ser humano no solo se maneja, sino que con ella comunica. La lengua le pone en relación con sus semejantes y con ella aparece ante ellos para manifestar sus pensamientos y deseos. En cuanto que la lengua vehicula lo que hay en el *corazón* del hombre su capacidad es inmensa. Las comunidades humanas se apoyan en esta capacidad para mantenerse unidas. Dos o más se reúnen a partir de que comprenden lo que se dicen y porque lo que dicen no contradice habitualmente lo que realmente piensan o quieren. Hay un entrelazamiento esencial entre comunidad humana, racionalidad (expresada en el lenguaje) y moralidad (corazón e interioridad). Y, al menos en la religión judeocristiana, existe también una imbricación esencial entre dichas capacidades y la inclinación a un uso desordenado de ellas (pecado).

La primera parte de este epígrafe se ocupa de la conexión fundamental de comunidad humana, racionalidad y moralidad, a partir de las reflexiones ya anunciadas desde las filosofías de Aristóteles y Heidegger. La segunda parte es una reflexión sobre el modo concreto en que dicha inclinación al mal en el corazón humano destruye la comunidad cuando actúa contra la comunicación de la verdad entre sus miembros.

Dice Aristóteles que la verdad se transmite sobre todo a través de los enunciados asertivos, porque en ellos se afirma algo de algo con intención de que tal afirmación refleje o concorde con las cosas mismas. Una dimensión



propia del lenguaje humano es que este es *capax veritatis*, es decir, que no es solo un medio convencional para la comunicación entre seres de la misma especie (y mucho menos natural como pueden serlo las voces de los animales), sino que contiene, por así decir, una intención según la cual las palabras nos dirigen más allá de sí mismas hacia las cosas:

Todo enunciado es significativo... ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino [solo] aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da, v. g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos, pues, de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que [el objeto] del presente estudio es el [enunciado] asertivo. (De *Int.* 17a 1-3)

Al comienzo de su *Política* afirma que es propio y exclusivo del ser humano contar con el *logos*, lo que le permite dialogar, discurrir y deliberar acerca de lo justo y lo injusto, además de ser capaz de percibir y por tanto distinguir lo bueno de lo malo. Los traductores españoles de la *Política* suelen recurrir en la mayoría de los casos a la traducción de *logos* por «palabra».

Lo que explica por qué el ser humano es un animal político en mayor medida que la abeja o cualquier animal gregario resulta evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el ser humano es el único animal que tiene palabra [*logos*]. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y expresarla; pero la palabra [*logos*] es para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del ser humano, frente a los demás animales, el tener, él solo, conciencia [*aisthesis*] del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad (Pol. I 2, 1253a, pp. 22-27).

Quizá el contexto favorezca una interpretación de este tipo, pero no elimina la ambigüedad. El uso de la palabra no está nunca desgajado de su uso dentro de un lenguaje, es decir, de comprender precisamente el significado de la palabra en el entramado del lenguaje como un todo. Ahora bien, el significado de una palabra no le pertenece como tal a la palabra en cuanto sonido emitido, sino en cuanto que se usa para indicar, señalar y cuando es combinada con otras de un determinado modo, afirmar algo. De ahí que algunos opten traducir *logos* por lenguaje significativo<sup>10</sup>. No solo en estos lugares, sino en otros muchos se pone de manifiesto la importancia que Aristóteles concede al lenguaje para la

<sup>10</sup> Aunque sobre todo en otros contextos como la defensa del principio de no contradicción en *Metafísica* IV 3 y 4.

comprensión del ser humano y su modo de relacionarse con sus semejantes. Tal es el lugar preminente que le concede que se convirtió en el instrumento por antonomasia para la reflexión filosófica, ya como objeto propio de investigación, ya como órgano a partir del cual averiguar los principios de los entes<sup>11</sup>.

Por su parte, según Heidegger, el *Dasein* se encuentra siempre ya en el mundo tal y como es afirmado en numerosas ocasiones en *Ser y tiempo*. Pero es sobre el sentido y significado del término «mundo» en donde el pensador alemán ofrece valiosas reflexiones que serán de utilidad para el análisis filosófico de la frase de Santiago. Dice:

De las consideraciones hechas anteriormente y del frecuente uso de la palabra «mundo» saltan a la vista sus múltiples sentidos. El esclarecimiento de esta multiplicidad se logra señalando los fenómenos a que apuntan las diversas significaciones y la conexión entre ellos. 1. Mundo se emplea como concepto óntico, y significa entonces la totalidad del ente que puede estar ahí dentro del mundo. 2. Mundo funciona como término ontológico, y entonces significa el ser del ente mencionado en el número 1. Y así «mundo» puede convertirse en el término para designar la región que cada vez abarca una multiplicidad de entes: por ejemplo, al hablar del «mundo» del matemático, mundo significa la región de los posibles objetos de la matemática. 3. Mundo puede ser comprendido nuevamente en sentido óntico, pero ahora no como el ente que por esencia no es el *Dasein* y que puede comparecer intramundaneamente, sino como «aquello en lo que» «vive» un *Dasein* fáctico en cuanto tal. Mundo tiene aquí un significado existencial preontológico, en el que se dan nuevamente distintas posibilidades: mundo puede significar el mundo «público» del nosotros o el mundo circundante «propio» y más cercano (doméstico). 4. Mundo designa, por último, el concepto ontológico-existencial de la mundaneidad. La mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los «mundos» particulares, pero encierra en sí el *apriori* de la mundaneidad en general. (2012, pp. 86-87)

Interesa sobre todo de este pasaje que ya desde una perspectiva solo filosófica saltan a la vista varios significados fundamentales del término «mundo». ¿A cuál de ellos se refiere Santiago en su carta y de qué modo averiguarlo puede ayudarnos en la comprensión del pasaje en cuestión? Por una parte, cabe decir que el significado que parece tener Santiago en mente sería aquel que se refiere al número 3. Por otra parte, la razón es que parece concebir Santiago que es aquello en lo que vive el ser humano lo que se contamina por la lengua, es decir, la lengua es capaz de generarnos un mundo de iniquidad

<sup>11</sup> Cfr. esp. Wieland (1962).

que se vuelve nuestro espacio cotidiano de convivencia con los otros, pero que lo contamina y lo hace inhabitable. De ahí, por ejemplo, las expresiones de que la maldad e iniquidad en la convivencia genera una «atmósfera» irrespirable.

Más en profundidad, en el pasaje de la *Carta de Santiago* hay al menos tres posibilidades de traducción del término griego *kosmos*: 1) como totalidad de relaciones de una determinada clase o género, 2) como sistema mundano de pecado, 3) como universo o naturaleza.

La expresión usada por Santiago en su carta podría traducirse también por «mundo de injusticia». Lo sugerente es que use la palabra «mundo» en este contexto. Una posibilidad es decir que se trata de una metáfora. Pero eso no parece solucionar el problema porque ¿de qué es metáfora? Podría decirse que se trata de aplicar el término «mundo» con el significado de «totalidad de cosas», así uno dice «el mundo está loco» y lo que uno quiere decir es que «todas las cosas que existen (la totalidad) no sigue un orden lógico, sino más bien todo lo contrario». Pero esto equivaldría a decir que de algún modo es semejante la lengua como órgano corporal (y, evidentemente, no es solo eso a lo que se refiere el apóstol, sino también a lo que se puede hacer con ese órgano, y de ahí que lo relacione con un predicado ético o moral, es decir, en el cual ese órgano es usado como medio para un determinado fin; no porque la lengua de suyo esté dirigida hacia algo perjudicial, sino porque es *pura posibilidad de realización* de una cosa u otra.

Una segunda posibilidad para interpretar el significado preciso del término «mundo» sería señalar que implica ese sentido que le damos a la palabra «mundo» para referirnos no a la totalidad externa que nos rodea y de la que también seríamos parte, sino a aquello que como «esfera de significado cerrado» sirve para catalogar una serie de objetos, actitudes, etc., por ejemplo cuando se dice «adentrarse en el mundo del videojuego», que tiene un significado parecido al de «introducirse en el mundo animal» (por ejemplo, en un safari), es decir, se le da un significado que acentúa el aspecto interconectado de los elementos que forman parte del conjunto y por tanto el acento está puesto en lo que une como factor y no tanto en los elementos. Ahora bien, si ese fuera el sentido que debería darse a «mundo» en este pasaje entonces diría algo así: la lengua es un centro o núcleo en el cual las cosas que ocurren en ella tienen la característica de ser todas ellas malas o injustas. Está claro que, como recurso literario, es decir, figura retórica esto sería tomar la parte por el todo y, además, hacer uso de la hipérbole, porque no todo lo que surge de la lengua debe ser necesariamente injurioso o malvado.

Hay un tercer sentido del término «mundo» que podría aplicarse en este caso. La palabra griega «cosmos» originalmente tuvo el significado de «orden»,

es decir, varios elementos repartidos pero conectados de algún modo de tal manera que forman algo diferente a lo que serían cada uno por separado. En ese sentido, una familia, una ciudad o un estado son cosmos, y lo es, sobre todo, aquello en lo que nos movemos y existimos porque se producen procesos regulares, es decir, la naturaleza. El cosmos es entonces el todo ordenado en el que se producen procesos regulares, pero en el que lo que ocurre surge de una dinámica interna que como potencia no está sometida al control de nadie. Con la palabra cosmos y en el caso que nos interesa de «mundo» hay una clara referencia a un orden previo que tiene una dinámica o potencia interna que precisamente mantiene unidos los elementos, pero cuyo origen lo coloca más allá del control y la previsión humanas. De ahí que haya que estar alerta con respecto a la lengua, porque lo que es en cuanto «mundo de iniquidad» la sitúa más allá de lo que podemos controlar. Está por así decir emparentada con aquello de nosotros mismos que no está bajo nuestro poder (seguramente el pecado), es decir, la inclinación al mal.

En la Biblia Vulgata, san Jerónimo elige *universitas* para traducir *kosmos*, aunque podría elegirse *mundus* que se refiere propiamente a la totalidad de cosas que existen, es decir, lo que nosotros llamaríamos hoy universo. Y paradójicamente *universitas* no se refiere a universo, sino más bien a conjunto, totalidad, todo. Pero en el caso de la lengua es un todo potencial y por eso infinito.

A su vez, sobre la lengua y el lenguaje, desde una lectura diferente, pero que enfatiza aspectos semejantes al planteamiento aristotélico también Martin Heidegger ha manifestado en numerosos lugares la importancia que el lenguaje (*Rede*) tiene para la comprensión del *Dasein*. Aunque, para él, dicha propiedad no surge como un atributo extrínseco al ente que sería el humano, sino como algo que le pertenece en cuanto que su modo de ser es el comprender y, por lo tanto, en el lenguaje se encuentra ya instalado por así decir en un mundo de significados que le preceden y con los que cuenta en su día a día. Solo una reflexión posterior le permite al *Dasein* ver el lenguaje como algo que no es él.

Heidegger llama la atención sobre todo a un tema que había sido pasado por alto en los análisis sobre el lenguaje humano, y se refiere a la *habladuría* como fenómeno que permite comprender la peculiaridad que el lenguaje significativo trae consigo y con ella la configuración que ofrece del *Dasein*. Lo que parece querer señalar el pensador alemán en este asunto es que solo el ser humano en la medida en que se encuentra ya siempre en un determinado mundo que le rodea y un determinado lenguaje que le permite manejarse en dicho mundo no es poseedor de todos los significados que le aporta ese lenguaje, de ahí que en cierto sentido pueda ser el lenguaje el que «posea» al hablante. Heidegger pone el énfasis en que el *Dasein* puede caer en el descontrol de sus palabras, y que tal posibilidad es la que abre que el *Dasein* se pierda en el mundo.

Se encuentra en esta última descripción otro modo de hacer accesible el fenómeno de la «lengua como mundo de iniquidad» pues lo que Heidegger llama habladoría no parece ser otra cosa que el modo en el que la *glossa* y no el *logos* puede tomar la delantera en nuestra capacidad de expresar la verdad mediante el lenguaje.

La lengua es un órgano corporal ligado intimamente con la racionalidad humana, que ha sido en general en la historia del pensamiento occidental considerada la parte rectora del sujeto humano. En el lenguaje se diferencia por vez primera lo que está previamente conocido, pero de modo indiferenciado. En este sentido, la iniquidad contenida en la lengua es potencialmente infinita. No se olvide la conexión entre lengua, lenguaje, lingüística, *logos*, y a partir de este último significado con racionalidad e inteligencia. Esta última de dos tipos: teórica y práctica; y parece ser esta última dimensión la que conectaría lengua con iniquidad, es decir, orientar a la injusticia la acción que es hablar («usar la lengua»).

¿Qué se piensa acerca de la lengua cuando se dice que es mundo? Se la piensa en cuanto capacidad y no en cuanto objeto existente. La lengua es capaz de crear mundos a partir de sí misma. Las historias, relatos, narraciones, etc. son solo formas en las que la lengua da lugar a lo contenido en sí misma (vinculación con el intelecto, la imaginación, el corazón, etc.), pero que pueden por lo mismo convertirse en una «realidad paralela» y no solo en un «mundo posible». La potencia destructora de la lengua puede comprenderse mejor a partir de su contrario la capacidad creadora que también posee.

Por último, con respecto al término usado para expresar la maldad, es decir, para referirse al elemento de potencia incontrolada por desconocimiento de su origen y por no ser producto de la mano del hombre, tiene la finalidad de señalar de qué modo ese núcleo está de algún modo entremezclado o contiene un cierto desorden. El término «iniquidad» puede ser también traducido sin problema por «injusticia» que es el término que traduce literalmente el griego «*adikias*». La injusticia puede usarse como término que aglutina los diferentes vicios o males, porque es como la representación de todas las virtudes. Ya Platón (por ejemplo, en la *República* IV, 445 a y ss.) decía que justicia es igual a virtud en general, es decir, el justo es el virtuoso (luego, esto pasa a significar también el santo en la tradición judeocristiana), y, por tanto, que el malvado es injusto (véanse a este respecto también el uso que hace de «justo» los Salmos). La injusticia no es una de las formas de maldad, sino una forma de llamar a cualquier forma de maldad. La peor injusticia es la mentira. La traición a la capacidad única que el ser humano posee para transmitir la verdad sobre las cosas.

Una interpretación reductiva (aunque no falsa si no se afirma que no diría nada más) del aserto del Apóstol Santiago sería afirmar que trata de decir de forma exagerada que, con la lengua, es decir, la capacidad de decir cosas (de hablar básicamente) se puede usar para mentir, es decir, para decir algo falso con intención de engañar al prójimo. Por lo tanto, que la lengua es mundo de iniquidad significaría lisa y llanamente que con ella se puede mentir. Digo que sería reductiva, porque dejaría fuera precisamente que el Apóstol no dice que la lengua es a veces mundo de iniquidad, sino que establece una identidad.

Cuando se usa el verbo ser para predicar algo de algo se dice que puede expresar mera atribución o identidad, por ejemplo, hay identidad entre el predicado «es el planeta más cercano al sol» y el sujeto «Mercurio», del mismo modo que si decimos que «Mercurio» «es el dios romano del comercio», pues con dicho término en los dos casos hay una identidad porque podrían sustituirse el uno por el otro. En cambio, nadie diría que al afirmar de «Sócrates» que «es un ciudadano ateniense» habría también una predicación de identidad, sino una mera atribución de una propiedad que sirve para determinar accidentalmente a Sócrates, pero no de modo esencial. Del mismo modo cabe preguntarse si al decir (aunque en griego el verbo ser esté elidido) de la lengua que es mundo de iniquidad se trata de una mera atribución o pretende señalar una identidad. Si uno atiende con atención al modo en que se desarrolla el contenido de la *carta de Santiago*, es fácil de ver que lo hace con la intención en el caso concreto de la lengua de llamar la atención sobre en qué consiste precisamente esta, y por qué hay que estar alerta con respecto a ella, es decir, no pretende hacer un discurso sobre las propiedades accidentales de la misma, sino sobre lo que sería su naturaleza o esencia (por usar términos clásicos para referirse al núcleo de identidad de un determinado objeto).

El foco puesto por el Apóstol en la lengua como núcleo del que procede la maldad persigue exponer al público que le lee la importancia del control sobre lo que se dice y no se dice («uno es dueño de sus silencios y esclavo de sus palabras»), para uno mismo y para la comunidad a la que uno pertenece. Hay una serie de pecados o maldades cometidas de modo voluntario y que contravienen la ley divina asociados directamente con el hablar o el decir, por ejemplo, mentir, calumniar, difamar o injuriar. Lo que ocurre es que ese tipo de acciones, porque también lo son, dan la impresión al que los hace (y aquí está uno de los principales peligros sobre los que avisa el apóstol) que no producen un auténtico efecto, porque no es como lo que ocurre al matar o robar. Es fácil que aparezca al que se sirve de la lengua para conseguir lo que quiere que piense que de ese modo no hace tanto mal, o al menos es más difícil rastrear hasta su fuente última el que dijo por primera vez lo que se dijo, o que efectivamente algo malo suceda porque total «son solo palabras». Aquí entran

también todos los fenómenos del rumor, la maledicencia, la manipulación, etc. De ahí que pueda afirmarse que curiosamente si ese órgano o instrumento o parte de uno mismo se descontrola o controla se puede trasladar al resto. Porque es aquella parte más íntimamente conectada con el corazón, es decir, con aquel lugar de donde salen los buenos y malos pensamientos. Al afirmar que la lengua es «mundo de iniquidad» se quiere decir que esta es lo primero que está a mano del corazón para decir lo que piensa. Y ese corazón de donde brotan lo bueno y lo malo solo da ocasión para que la lengua, como de un pozo sin fondo (ya sea pozo negro o pozo de agua potable y abundante), obtenga los elementos con los que decir lo que se dice.

#### 4. Conclusiones

A partir de la interpretación textual y del análisis filosófico de la expresión «la lengua es fuego, el mundo de iniquidad» se ha elaborado un discurso sobre el fundamento ético y antropológico para la transmisión de la verdad de la fe en las comunidades políticas. Si Santiago parece preocupado por la posibilidad de que la lengua contamine al cuerpo entero es porque esta es el vehículo por el que llegan al mundo las palabras y los significados que constituyen el «mundo» de quien habla y desde el que habla.

Con sus reflexiones filosóficas Aristóteles continúa las aportaciones socráticas a la comprensión del hombre cuando afirma que solo en este se da la capacidad para conocer la verdad, enunciarla y diferenciarla de su contrario, la falsedad, en sus diversas modalidades: error, engaño, mentira, etc. De ahí que sea también aquel que puede obstaculizar la manifestación de la verdad y cometer así la injusticia por excelencia. Construir un mundo injusto e inicuo existe como posibilidad desde el momento en que se está en el mundo habitándolo con el lenguaje.

Para garantizar, dentro de lo posible, la transmisión de cualquier verdad, pero sobre todo de la verdadera fe son condiciones indispensables no solo el conocimiento de esta por parte de todos, sino el deseo de continuar su transmisión a los que todavía no la conocen, apartándose para ello de lo que suponga una violación de la norma que prohíbe su ocultación o deformación. No es posible la transmisión de la verdad sin un compromiso firme de rechazo del origen de la iniquidad (el mundo como *saeculum*) y un control de su instrumento fundamental (la lengua).

#### Referencias

- Aristóteles. (1982 y 1984). *Tratados del Órganon (I y II)*. Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Política*. CEPC.
- Aristóteles. (2014). *Ética*. CEPC.
- Calvin, J. (1840, 57). *Commentary on James 3* [Calvin's Commentary on the Bible]. [Comentario sobre Santiago 3 [Comentario de Calvino sobre la Biblia]]. StudyLight.Org. <https://www.studylight.org/commentaries/eng/cal/james-3.html>
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Johnson, L. T. (1995). *The Letter of James*. Yale University Press.
- <https://doi.org/10.5040/9780300261752>
- Koch, O. (1976). *Carta de Santiago*. Herder.
- Mayor, J. B. (1987). *The Epistle of St. James. The Greek Text with Introduction, Notes and Comments*. MacMillan and Co. Ltd.
- Moo, D. J. (2021). *The Letter of James*. William B Eerdmans Publishing Co.
- Platón. (1998). *Diálogos IV*. Gredos.
- Vigo, A. G. (2011). *Estudios aristotélicos*. Eunsa.
- Vigo, A. G. (2014). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Biblos.
- Volpi, F. (1984). *Heidegger e Aristotele*. Daphne editrice
- Wieland, W. (1962). *Die aristotelische Physik*. Vandenhoeck & Ruprecht.

## Derechos de Autor (c) 2022 Miguel Martí Sánchez



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.



# La identidad de los primeros cristianos

## *The Identity of the First Christians*

**Prof. Dr. D. José Carlos Martín de la Hoz**  
Academia de Historia Eclesiástica de Madrid  
[josecarlosmartindelahoz@gmail.com](mailto:josecarlosmartindelahoz@gmail.com)

**Resumen:** Es un tema de actualidad señalar con precisión las señas de identidad de las corporaciones tanto civiles como eclesíásticas para poder coordinar sus trabajos en orden a la construcción de una sociedad humana y cristiana. La identidad de los primeros cristianos está esculpida en la «imitación de Jesucristo» que fue la señal de los primeros seguidores de Jesucristo.

**Palabras clave:** identidad, cristianos, Jesucristo.

**Abstract:** It is a current issue to pinpoint the signs of identity of both civil and ecclesiastical corporations in order to coordinate their work in order to build a human and Christian society. The identity of the first Christians is carved in the "imitation of Jesus Christ" that was the sign of the first followers of Jesus Christ.

**Keywords:** identity, christians, Jesus Christ.

En el reciente trabajo del profesor Kreider, sobre la paciencia de los primeros cristianos (Kreider, 2017) se resalta que una de las primeras manifestaciones de la sobrenaturalidad de la Iglesia es la respuesta paciente de los cristianos a las periódicas persecuciones a las que fueron sometidos durante 313 años.

Precisamente, ya nos hemos referido abundantemente a esta cuestión de las persecuciones a lo largo de la historia y, en concreto, durante los primeros siglos y remitimos al lector interesado (Martín de la Hoz, 2015).

Ahora deseamos detenernos en un concepto que aparece constantemente narrado en las Actas de los mártires que fueron recogidas pronto en la Iglesia y, posteriormente, glosadas desde los primeros historiadores como Eusebio de Cesarea, Paulus Orosio, Petrus Comestor y tantos otros.

En efecto nos referimos a esos intensos diálogos entre los perseguidores romanos y los perseguidos cristianos en los que todo culminaba cuando el cristiano manifestaba sencillamente su pertenencia a la Iglesia, al cristianismo y, una vez conminado a apostatar, respondía afirmando su fe cristiana y el nombre de Cristo ante la posibilidad real de ser martirizado: «Insistiendo el procónsul, le decía: “jura y te pongo en libertad; maldice a Cristo”. Policarpo respondió: “Ochenta y seis años le sirvo y nada malo me ha hecho, ¿cómo puedo blasfemar de mi rey, que me ha salvado”» (Obispo de Esmirna, 1992, X, 1).

Este es precisamente el tema que deseamos presentar sobre la «Identidad de los primeros cristianos» pues sencillamente es lo que manifestaban, que, por encima de todo y, ante todo, deseaban seguir siendo sencillamente cristianos, aunque hubiera sido prohibido por la ley romana o las ordenanzas de la civilización en la que vivían o no fuesen entendidos por la comunidad donde habitaban.

## 1. La identidad cristiana

Efectivamente, los primeros cristianos estaban conscientes de estar muy cerca del origen. Transformados por Jesucristo, comenzaron una nueva vida y un nuevo modo de vivir en la tierra. Del encuentro con Cristo (cfr., Lc 24, 13-35), procedía la centralidad de la vida en Él. Como dice el Prof. Vian, los Apóstoles: «a la luz de su muerte y resurrección repensaron toda su predicación basada en las Escrituras y relejeron esta última como un anuncio de Cristo» (Vian, 2006, p. 45).

El Evangelio era el mensaje de salvación que ellos habían oído de labios del Maestro. ¿Y el mundo? De él poco sabían aquellos pescadores de Galilea. Pero

se lanzaron a transmitir a todos los hombres la buena nueva, con la esperanza de la vivencia de Cristo y de su promesa: «sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20).

La fe en la divinidad de Jesucristo, el amor de Dios a los hombres y de los hombres a Dios, la caridad entre gentes de toda raza y condición no discriminaba. Era universal desde el inicio.

Esta era la identidad de los primeros cristianos: transformados por Jesucristo. Se sabían tocados por la gracia y, como muestran los Hechos de los Apóstoles, tenían una conciencia clara de estar sostenidos e impulsados por el Espíritu Santo. Seguramente vendría muchas veces a su memoria aquellas palabras de Jesús: «Os he hablado de todo esto estando con vosotros; pero el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, Él os enseñará todo y os recordará todas las cosas que os he dicho» (Io 14, 25-26).

La identificación con Cristo aparece en los primeros escritos de la vida de la Iglesia, unida a la vida sacramental, pues los cristianos se alimentaban de la misma eucaristía. Así lo expresa la Didajé: «Reunidos cada día del Señor, partid el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro» (Obispo de Esmirna, 1992a, 1).

Asimismo, leían la misma Escritura en la misma tradición. Como dice el Prof. Vian:

La presencia textual y la vitalidad de la Biblia constituyen otra particularidad de los textos cristianos, que sin ella ni siquiera existirían. Interpretando las Escrituras hebreas nacen las cristianas, e interpretando las unas y las otras se desarrollan las literaturas cristianas (Vian, 2006, p. 33).

Desde las primeras páginas de los escritos de la primitiva comunidad cristiana, se introducen abundantes citas de la Sagrada Escritura, en las que muestran una estrecha conexión del Antiguo con el Nuevo Testamento. Esta es una señal del seguimiento de Cristo que dio cumplimiento a las Escrituras y abrió el nuevo Pueblo de Israel. Como expresa San Ignacio de Antioquia, al comparar el Antiguo y el Nuevo Testamento:

Mas el Evangelio tiene algo especial: la presencia del Salvador, nuestro Señor Jesucristo, su pasión y resurrección. Los amados profetas le habían anunciado, pero el evangelio es la consumación de la incorrupción. Todas las cosas son igualmente buenas, si creéis en la caridad. (1992, IX, 2)

Lo mismo se puede colegir de la epístola de S. Clemente Romano a los de Corinto. En ella ve a la Iglesia en continuidad con Israel y, por ello, cita abundantemente el Antiguo Testamento. Para el papa de finales del siglo I

no hay dos tiempos, ni un salto del Antiguo al Nuevo Testamento. El verdadero Israel (Romano, 1992, 29.1, 30.1) tiene su réplica en la comunidad cristiana, organizada y sometida a los presbíteros (De Antioquía, 1992b, 60.4). Los disidentes están ya en camino de ser cainitas, de pasar del lado de los idólatras y perseguidores de la Iglesia. (Trevijano Etcheverría, 1998, p. 22)

Por eso son de gran importancia los primeros escritos cristianos de los padres apostólicos, que, como afirma Quasten, «[s]e les puede considerar, como eslabones entre la época de la revelación y la de la tradición y como testigos de máxima importancia para la fe cristiana» (1968, p. 50).

Muestra de esa continuidad es la carta de san Ireneo de Lyon en el siglo II al presbítero romano Flouco, en la que recuerda a su maestro san Policarpo. Así lo recoge Eusebio de Cesarea:

Puedo decir el lugar donde el bienaventurado Policarpo solía estar sentado y disputaba, como entraba y salía, el carácter de su vida, el aspecto de su cuerpo, los discursos que hacía al pueblo, como contaba sus relaciones con Juan y con los otros que habían visto al Señor, cómo recordaba sus palabras y cuáles eran las cosas relativas al Señor que había oído de ellos, y sobre sus milagros, y sobre sus enseñanzas, y como Policarpo relataba todas las cosas de acuerdo con las Escrituras, como que las había aprendido de testigos oculares del Verbo de vida. Yo escuchaba ávidamente ya entonces, todas estas cosas por la misericordia del Señor sobre mí, y tomaba nota de ellas, no en papel, sino en mi corazón, y siempre, por la gracia de Dios, las voy meditando fielmente. (2007, 5, 20, 5-7)

Llegado a este punto, es obligado hacer una referencia al estado actual de la investigación pues, como es sabido, el intento de gran parte de la llamada «crítica textual» es desprestigiar, y arrojar dudas sobre la credibilidad y confianza de la tradición conservada y transmitida por la Iglesia y avalada por la historia acerca de los orígenes. De esa «crítica textual» habla la profesora Carmen Bernabé Ubieta: «ha pretendido desautorizar las versiones tradicionales y ofrecer una alternativa. Quizá no lo haya conseguido, pero si ha logrado, arrojar más dudas sobre la credibilidad y confianza de las interpretaciones eclesiásticas de los orígenes del cristianismo» (2008, p. 13).

En la historia de los textos antiguos, se han dado constantes tergiversaciones e ideologizaciones. Es difícil, pero importante, acudir a los textos sin ideas preconcebidas: por ejemplo, para Renán, los milagros eran imposibles, por eso negaba la divinidad de Jesucristo. Así lo ha recordado recientemente Benedicto XVI:

Hoy en día se somete la Biblia a la norma de la denominada visión moderna del mundo, cuyo dogma fundamental es que Dios no puede actuar en la historia y que, por tanto, todo lo que hace referencia a Dios debe estar circunscrito al ámbito de lo subjetivo. (2007, p. 60)

El objetivo final de esas falsas interpretaciones de la Escritura o de la negación de la historicidad de la Iglesia es vaciar de fundamento la propia Iglesia:

Estos nuevos significados plantean preguntas críticas sobre el desarrollo de las instituciones de la tradición cristiana y, especialmente, sobre las legitimaciones que estas instituciones históricas han tenido en el pasado y siguen teniendo ahora; es la cuestión relevante de estos estudios. (Bernabé Ubieta, 2008, p. 19)

El gran error de muchos de esos trabajos realizados bajo el título de «crítica textual», llenos de una pretendida ciencia objetiva, es que han caído muchas veces en el anacronismo, pues, al interpretar los textos de los primeros siglos sin entrar en la mentalidad de la época y con el prejuicio de la falta de fe, sencillamente juzgan los hechos y la vida de la primitiva comunidad cristiana con una mentalidad que les dificulta captar la vida real de aquellos hombres. El resultado que ofrecen es un fraude, porque construyen sus juicios desde una óptica falsa. Es interesante la afirmación de la profesora Carmen Bernabé Ubieta para descubrir cómo están haciendo la historia antigua y la exégesis hoy día muchos autores:

quienes imaginan los orígenes, primero eligen aquellos hechos del pasado que tienen algún sentido particular, y los recrean con su narración; de este modo, la elección de los orígenes y su narración constituyen dos puntos esenciales de esta tarea que no es individual, sino colectiva, porque se elabora a lo largo de generaciones imaginando y reimaginando. (2008, p. 10)

Es decir, ignoran las interpretaciones de los padres de la Iglesia y del magisterio. Como recuerda Benedicto XVI, es importante conocer los límites de la investigación: «a partir de resultados aparentes de la exégesis científica



se han escrito los peores y más destructivos libros de la figura de Jesús que desmantelan la fe» (2007, p. 60).

Volvamos, por tanto, a los textos donde, por el contrario, todo se desarrolla con una gran naturalidad. Como decía Tertuliano, el argumento clave de la tradición es la unidad. El siguiente es la autoridad. Finalmente, la asistencia del Espíritu Santo. Así lo resume en su *De praescriptione haereticorum*:

Qué es lo que han predicado, es decir, qué es lo que Cristo les ha revelado —y aquí presento la prescripción—, no puede probarse sino por esas mismas iglesias que los mismos apóstoles fundaron al predicarles, tanto de viva voz, como se dice, como después por cartas. Si esto es así, queda claro que toda doctrina que concuerde con la de esas iglesias apostólicas, matrices originales de la fe, ha de considerarse verdadera. Pues conserva, sin duda, lo que las iglesias han recibido de los apóstoles, los apóstoles de Cristo y Cristo de Dios. (Tertuliano, s. f., 21, 1-4.)

## 2. Unidad y uniformidad

Con la identidad estaba la catolicidad:

En el esfuerzo por adquirir una identidad bien definida respecto a la matriz judía, la característica de la Iglesia cristiana a la aspiración universal —*katholikos* significa universal— y se aplica, quizás, en este sentido, a la Iglesia, ya desde los comienzos del siglo II (De Antioquía, 1992, 8,2), se contraponen, a menudo, al particularismo nacional judío (Vian, 2006, p. 23).

La consecuencia fue la solidez. Las investigaciones posteriores, recientemente relanzadas, van exponiendo, a través de las fuentes históricas del cristianismo y de fuentes judías o paganas, una visión muy distinta. La reciente reedición del libro de Hilaire Belloc recuerda ideas de una gran actualidad.

La Iglesia Católica no era una opinión, ni una moda, ni una filosofía; tampoco era una teoría ni un hábito; era un cuerpo social claramente delimitado y basado en muchas doctrinas exactas, celoso en extremo de su unidad y de la precisión de sus definiciones, e imbuido, como no lo estaba ninguna otra organización humana de la época, de una convicción apasionada. (Belloc, 2008, p. 49)

Pronto llegaron las persecuciones, que terminaron de fundamentar y sustanciar el mensaje con la prueba del martirio. Pues, como había predicho Jesucristo: «Si me han perseguido a mí, también a vosotros os perseguirán» (Io 15,20). Pero el cristianismo superó al paganismo:

Se distinguió de todas esas entidades, y fue más fuerte que ellas, porque propuso la afirmación, en lugar de la hipótesis; porque afirmó hechos históricos concretos, en lugar de mitos sugestivos, y consideró su ritual de misterios como realidades y no como símbolos. (Belloc, 2008, p. 53)

Una de las características de los cristianos de los primeros siglos es que vivían con toda naturalidad la diferencia entre la unidad y la uniformidad. La unidad es útil y necesaria y la uniformidad ni es útil ni es necesaria.

Desde el principio, el cristianismo se distinguió por su pluralidad. La Iglesia albergaba gentes de toda clase y condición. Precisamente san Ireneo había dejado escritas estas significativas palabras:

Ciertamente son diversas las lenguas, según las diversas regiones, pero la fuerza de la tradición es una y la misma. Las iglesias de la Germania no creen de diversa manera, ni transmiten otra doctrina diferente de la que predicaban las de Iberia o las de los celtas, o las del Oriente, como las de Egipto o Libia, así como tampoco de las iglesias constituidas en el centro del mundo. (de Lyon, 1996, 1.10, 1-2)

También, hay que resaltar que la pluralidad de la Iglesia se manifestaba entre los santos y los pecadores:

Desde un principio hubo en el seno de la Iglesia movimientos elitistas, rigoristas, que pretendían hacer de ella una élite de santos y de doctores, excluyendo a los pecadores. El movimiento montanista, al que perteneció Tertuliano, fue uno de ellos. San Agustín, frente a los donatistas, que pretendían una Iglesia que tuviera sólo [sic] santos, rechazó semejante pretensión. (Sayés, 2003, p. 288)

La aparición de los padres apologistas es un claro indicio de la variedad y pluralidad del cristianismo, y de sus componentes:

La finalidad que perseguían con sus obras los Padres Apostólicos [sic] y los primeros escritores cristianos era guiar y edificar a los fieles. En cambio, con los apologistas la literatura de la Iglesia se dirige por primera vez al hombre

exterior y entra en el dominio de la cultura y de la ciencia. (Quasten, 1968, p. 187)

También la Iglesia llegó a los intelectuales. Precisamente, la disputa con los helenistas es un síntoma de esa pluralidad. La figura de Clemente de Alejandría es clave para comprobar el asentamiento intelectual del cristianismo:

El interés de la figura de Clemente desde el punto de vista cultural reside también en el intento de no entrar en competencia con una cultura considerada alternativa y no aislarse de un mundo visto como enemigo, sino familiarizar la fe cristiana con el ambiente circundante. (Vian, 2006, p. 89)

En ese sentido, comenta Quasten que «[s]e puede hablar de una cristianización del helenismo, pero apenas de una helenización del cristianismo, sobre todo si se quiere dar una apreciación de conjunto de la obra intelectual de los apologistas» (Quasten, 1968, p. 199).

En Alejandría comenzaron las escuelas teológicas, cuna de la ciencia sagrada en un intento de dar a los catecúmenos una formación religiosa a la altura de sus necesidades. Así aparecieron figuras como orígenes, los Capadocios, etc. Hombres de gran brillantez teológica y literaria, como reconocía Psellas en el siglo XI, hablando de Gregorio Nacianceno:

Cada vez que lo leo, y lo hago a menudo, por sus enseñanzas, pero también por su fascinación literaria, me siento colmado de una belleza y de una gracia inexpresables. A menudo abandono mis intenciones y, dejado a un lado el significado teológico, paso el tiempo entre las flores de primavera de su estilo y siento que me arrebatan los sentidos. Tras darme cuenta de que he sido transportado lejos, amo y admiro al que me ha raptado. (Vian, 2006, p. 226)

En el siglo IV testimonia esto mismo san Juan Crisóstomo: en la Iglesia la proporción entre sabios e ignorantes estaba en las proporciones habituales de la sociedad: «No es posible que toda la asamblea esté formada de hombres ilustres; la mayor parte de la Iglesia se recluta entre los ignorantes» (Crisóstomo, 2002, V, 6, p. 143).

Es interesante subrayar la variedad de lenguas, pues ese hecho significaba que, para traducir el evangelio y el mensaje cristiano, debía haberse hecho vida propia y, solo así, podía traducirse con precisión, como señala Vian:

La pluralidad cultural del fenómeno cristiano es innegable si se mira a la evolución histórica de las diversas confesiones cristianas, a cuya separación

han contribuido las diversidades lingüísticas y culturales, acentuadas entre Oriente y Occidente a partir de finales de la Edad tardo antigua. (2006, p. 29)

Precisamente en el siglo II, Celso negó la identidad cristiana en su famoso discurso *Alethos logos*:

había acusado a los cristianos de practicar una religión irracional y sin tradiciones (sin *logos* y sin *nomos*), degeneración del politeísmo pagano (dando así la vuelta a la teoría de los *furta graecorum*). A diferencia del judaísmo, el cristianismo carecía de raíces nacionales y se entregaba a un proselitismo indiscriminado (2006, p. 104).

Hoy día, en la línea del ataque de Celso, la cuestión de fondo que se plantea es que el cristianismo es un montaje, una síntesis de religiones ancestrales, eso sí, una religión sincrética que no se sabe por qué ha triunfado. También se añade la teoría de las falsificaciones. Como comenta Trevijano: «Presumir una falsificación obliga a consecuencias más problemáticas que la hipótesis de la autenticidad» (Trevijano Etcheverría, 1998, p. 35).

Esa teoría es un fraude histórico, pues, aunque los cristianos estuvieran equivocados, lo que no se puede negar históricamente es que su fe en Jesucristo no era una evolución de religiones anteriores ni un producto de un invento logrado. No eran un grupo de hombres y mujeres aislados y desorganizados. Las cartas de san Ignacio de Antioquia a las siete iglesias, escritas camino del martirio en Roma, traslucen una sociedad organizada: «Desde el año 30 surgió una sociedad definida, severamente regida, sumamente singular, con doctrinas fijas, misterios especiales y una fuerte disciplina propia, dotada de una personalidad muy rígida y distinta, inconfundible. Y esta sociedad era y se llama la Iglesia» (Belloc, 2008, p. 60).

### 3. Unidad en la fe en Cristo

Esta es la cuestión: está sólidamente demostrado que los primeros cristianos creían haber recibido una revelación de Dios a los hombres a través de Jesucristo. Una novedad radical que daba luz al Antiguo Testamento y que se contenía tanto en el Nuevo como en la tradición oral de los apóstoles, ambas entregadas a la Iglesia para su custodia.

Eusebio de Cesarea, en el siglo IV, narra en pocas líneas la historia de la Iglesia de los primeros siglos:

En aquel tiempo, muchos de los cristianos sentían sacudida su alma por el Verbo divino que los hacía experimentar un fuerte amor por la perfección. Comenzaban por cumplir el consejo del Salvador distribuyendo sus bienes entre los pobres. Después, abandonando su patria iban a cumplir la misión evangelizadora, con la ambición de predicar la palabra de la fe a aquellos que no habían oído nada todavía, y de transmitir los libros de los Evangelios divinos. Se contentaban con poner los cimientos de la fe en los pueblos extranjeros, después dejaban a otros pastores y les confiaban el cuidado de cultivar a aquellos que acababan de ser inducidos a creer. A continuación, partían de nuevo hacia otros países y otras naciones con la gracia y la ayuda de Dios. (2007, III, 37, 2-3)

Esa identidad fue puesta a prueba por el martirio. Desde los primeros siglos del cristianismo, el planteamiento de la santidad era martirial. *La imago Christi* se mostraba con gran frecuencia en la imitación de Cristo en el martirio. Baste recordar que en el horizonte de radicalidad de la vida cristiana estaba el martirio, como puede observarse en las catequesis bautismales de los primeros siglos.

La perspectiva martirial presente en el siglo XX y frecuentemente recordada por los abundantes procesos de beatificación y canonización llevados a cabo por Juan Pablo II ha servido para recordar a los cristianos que el martirio es un modo de vivir el sacerdocio común de los fieles: todos estamos llamados a la santidad, como mártires, o como confesores (Martín de la Hoz, 2006, p. 547).

La gran esperanza que en ellos se contiene lo resume bien la clásica expresión de Tertuliano en los albores de la Iglesia naciente y periódicamente perseguida: «la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos» (Tertuliano, 1992, LI, p. 106).

Como dice un historiador de la Iglesia de reconocido prestigio Vicente Cárcel Ortí:

Quando la Iglesia concede el honor de los altares a sus mártires, no hace un proceso de los asesinos, ni los condena, sino que emite un juicio sobre las virtudes heroicas del mártir, que murió perdonando, como Cristo en la Cruz, y como ha hecho siempre la Iglesia con sus verdugos, porque predica la ley del amor y del perdón, y no la del odio y la venganza. (1990, p. 61)

Pluralidad y ortodoxia. ¿Cabía la pluralidad de ideas? Esta es la tercera cuestión que hemos de plantear. El evangelio era una revelación de Dios a los hombres. Por tanto, no podía tergiversarse.

En las cartas de San Pablo hay una constante llamada a la unidad de la fe: «Os pedimos, hermanos, por el nombre de Nuestro Señor Jesucristo que afirméis todos esto mismo y que no haya cismas entre vosotros, pues estáis armonizados en el mismo sentido y en la misma opinión» (I Cor 1, 10). Y añadía a los de Éfeso: «Soportándoos mutuamente en el amor, haciendo lo necesario para conservar la unidad de espíritu en la conjunción de la paz» (Ef 4,2).

Precisamente, san Cipriano, respecto a la unidad del episcopado señalaba lo siguiente: «Mayormente, nosotros los obispos que presidimos la Iglesia, debemos mantener firmemente y reivindicar esta unidad, para probar que el episcopado es también uno e indivisible» (Cipriano, 1991, 5).

Y concluía el obispo africano, con una expresión que ha hecho fortuna: «No puede tener a Dios por padre, quien no tiene a la Iglesia por madre» (Cipriano, 1991, 6)<sup>1</sup>. Añadiendo el argumento clave:

Cristo traía la unidad que venía de arriba, esto es, del cielo, y del Padre, y que de ninguna manera podía ser dividida por el que la recibiera y poseyera, sino que obtenía inseparablemente de una vez toda su sólida firmeza. (Cipriano, 1991, 7)

Por tanto, la primera función episcopal era asegurar la unidad de la Iglesia: un solo pueblo con un solo pastor, sin banderías humanas, ni partidos. Así lo recordaba san Pablo a los de Corinto:

Os exhorto, pues, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que todos tengáis un mismo lenguaje, y no haya divisiones entre vosotros, sino que viváis unidos en un mismo pensar y en un mismo sentir. Pues he sabido acerca de vosotros, hermanos míos, por los de Cloe, que existen discordias entre vosotros; a saber, que cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo. Yo de Apolo. Yo de Cefas. Yo de Cristo. (I Cor 1, 10-12)<sup>2</sup>

El mismo san Pablo, en su Carta a los Gálatas, señalaba cómo confrontó su predicación con la de los Apóstoles:

Luego, catorce años después, subí otra vez a Jerusalén con Bernabé, llevando conmigo también a Tito. Subí movido por una revelación y les expuse,

<sup>1</sup> Más adelante añade: «No hay otro lugar para los creyentes, fuera de la única Iglesia» (Cipriano, 1991, 8).

<sup>2</sup> «Siendo un solo Cuerpo y un solo Espíritu, así como habéis sido llamados a una sola esperanza, la de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos: el que es sobre todos los seres, por todos y en todos» (Ef 4, 1-6).

especialmente a los que gozaban de autoridad, el Evangelio que predico entre los gentiles, no fuera que corriese o hubiese corrido en vano. (Gal 2, 1-2)

Por tanto, solo en la plena identidad con los apóstoles, es como se entraba en la corriente de la tradición.

Por eso, hermanos, manteneos firmes y observad las tradiciones que aprendisteis, tanto de palabra como por carta nuestra. Que nuestro Señor Jesucristo, y Dios nuestro Padre, que nos amó y gratuitamente nos concedió un consuelo eterno y una feliz esperanza, consuele vuestros corazones y los afiance en toda obra y palabra buena. (II Tes 2, 15-17)

También, san Ignacio de Antioquía, señalaba la obligación del obispo de velar por la fe: «Mas Onésimo alaba muy alto vuestro buen orden en Dios, porque todos vivís según la verdad y porque en vosotros no habita ninguna herejía. Pues a nadie escucháis más que a Jesucristo que habla en verdad» (De Antioquía, 1992c, VI, 2)<sup>3</sup>.

Y, unos años después, decía san Ireneo de Lyon:

La verdad está garantizada siempre que un obispo enlaza, mediante una serie ininterrumpida de obispos, con algún apóstol o discípulo de los apóstoles, conectando así con los orígenes y predicando lo mismo que predicaron todos sus predecesores en la sede que ocupa. (Brox, 1986, p. 190)

La unidad de la fe, para san Pablo, significaba esencialmente, conservar la fe en Jesucristo. Así les decía a los de Corinto:

En efecto, ya que, en la sabiduría de Dios, el mundo por medio de su sabiduría no conoció a Dios, quiso Dios salvar a los creyentes, por medio de la necesidad de predicación. Pues los judíos piden signos, los griegos buscan sabiduría; nosotros en cambio predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necesidad para los gentiles; mas para los llamados, judíos y griegos, predicamos a Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. (I Cor 1, 21-24)<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Así lo subraya el pastor de Hermas: «Dirás a los que presiden la Iglesia que enderecen sus caminos en la justicia, para que recibas con creces las promesas con gran gloria» (Herms, 1992, 6, 6).

<sup>4</sup> «Nosotros anunciamos a Cristo, exhortando a todo hombre y enseñando a cada uno con la verdadera sabiduría, para hacer a todos perfectos en Cristo. Con este fin trabajo afanosamente con la fuerza de Cristo, que actúa poderosamente en mí» (Col 1, 28-29). «Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por Jesús» (II Cor 4, 5).

Es más, el amor a Cristo es el motor de toda la evangelización:

Porque la caridad de Cristo nos urge, persuadidos de que si uno murió por todos, en consecuencia todos murieron, y murió por todos a fin de que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquél [sic] que murió y resucitó por ellos. (II Cor 5, 14-15)

Así pues, una vez confirmada la autoridad, viene el sometimiento del pueblo a esa autoridad. La literatura cristiana del siglo II subraya esa misma obediencia y fidelidad a los Pastores: «Designaos obispos y diáconos dignos del Señor, varones mansos y desinteresados y auténticos y probados; porque también ellos ejercen para vosotros el ministerio litúrgico de los profetas y maestros» (Obispo de Esmirna, 1992, XV, 1)<sup>5</sup>.

En todas las etapas de la historia ha habido crisis y herejías. Es un sino de la Iglesia. Como afirma Trevijano Etcheverría:

Hubo pues una línea de ruptura, que culminó a mediados del siglo II con la herejía de Marción (el Dios justo, el creador, revelado por el Antiguo Testamento, no tiene nada que ver con el Dios bueno, antes desconocido y manifestado por Jesucristo). Marción no hizo sino dar una impronta dualista tajante a las especulaciones gnósticas que contraponían el verdadero Dios, trascendente y desconocido, al Dios creador, el del Antiguo Testamento relegado a una derivación secundaria e ignorante de una caída en el mundo divino. (1998, p. 31)

En este sentido se fue dando una clara evolución, como dice Quasten,

Ireneo era el hombre de la tradición, que derivó su doctrina de la predicación apostólica y veía en la cultura y en la filosofía de su tiempo un peligro para la fe. Clemente de Alejandría fue el valiente y afortunado iniciador de una escuela que se proponía proteger y profundizar la fe mediante el uso de la filosofía. (1968, p. 334)

Llegados al final de estas líneas, recordemos que el Espíritu Santo ha estado presente y lo seguirá estando hasta el final de los tiempos, velando por la unidad en la variedad de los cristianos, pues como afirmaba el Concilio Vaticano II:

<sup>5</sup> «Conviene, muy bienaventurado de Dios, Policarpo, convocar un consejo divinísimo y elegir uno a quien tengáis particular amor y que sea diligente, que podría ser llamado "correo divino"; este será diputado para que, una vez que vaya a Siria, ensalce vuestra diligente caridad para gloria de Dios» (De Antioquía, 1992d, VII, 2).

Es función del Espíritu Santo la conexión de cada Iglesia local con la de Roma. Y el Espíritu no sólo [sic] realiza la unidad, sino también su legítima diversidad, concediendo variedad de carismas y dones a los fieles y a las Iglesias particulares. (1964, n. 13)

## Referencias

- Belloc, H. (2008). *Europa y la fe* (1. ed.). Ciudadela Libros.
- Benedicto. (2007). *Jesús de Nazareth* (2.a ed.). Encuentro.
- Bernabé Ubieta, C. (2008). *Reimaginando los orígenes del cristianismo: Relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*. Editorial Verbo divino.
- Brox, N. (1986). *Historia de la Iglesia primitiva*. Herder.
- Cárcel Ortí, V. (1990). *La persecución religiosa en España durante la Segunda República, 1931-1939*. Ediciones Rialp.
- Cipriano. (1991). *La unidad de la iglesia. El padrenuestro a donato*. Ciudad Nueva.
- Crisóstomo, J. (2002). *Diálogo sobre el sacerdocio*. Ciudad nueva.
- De Antioquía, I. (1992a). *Carta a los de Esmirna*. En *Padres Apostólicos*.
- De Antioquía, I. (1992b). *Carta a los de Filadelfia*. En *Padres Apostólicos*.
- De Antioquía, I. (1992c). *Carta a los efesios*. En *Padres Apostólicos*.
- De Antioquía, I. (1992d). *Carta a Policarpo obispo de Esmirna*. En *Padres Apostólicos*.
- De Antioquía, I. (1992e). *Epístola a los de Corinto*. En *Padres Apostólicos*.
- De Cesarea, E. (2007). *Historia eclesiástica*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- de Lyon, I. (1996). *Adversus haereses*. Biblioteca de Autores Cristianos. [https://www.eltestigofiel.org/index.php?idu=pa\\_12762](https://www.eltestigofiel.org/index.php?idu=pa_12762)
- Hermas. (1992). *El Pastor*. En *Padres Apostólicos*.
- Kreider, A. (2017). *La paciencia: El sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio Romano* (F. Molina de la Torre, Trad.). Ediciones Sígueme.
- Martín de la Hoz, J. C. (2006). *Sacerdocio común y martirio*. en *Actas del XII Simposio de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia*.
- Martín de la Hoz, J. C. (2015). *Breve historia de las persecuciones contra la Iglesia Católica*. Rialp.
- Obispo de Esmirna. (1992a). *Doctrina de los doce apóstoles*. En *Padres Apostólicos*.
- Obispo de Esmirna. (1992b). *Martirio de Policarpo*. En *Padres Apostólicos*.
- Quasten, J. (1968). *Patrologia: Vol. I* (3. ed. aumentada). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Romano, C. (1992). *Epístola a los Corintios*. En *Padres Apostólicos*.
- Sayés, J. A. (2003). *La Iglesia de Cristo: Curso de eclesiología*. Palabra.
- Tertuliano. (s. f.). *De praescriptione haereticorum* (Vol. 75).
- Tertuliano. (1992). *Apologeticum*.
- Trevijano Etcheverría, R. M. (1998). *Patrología* (3. ed. aumentada, Vol. 1). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vaticano. (1964). *Lumen gentium. Constitución Dogmática de la Iglesia*. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)
- Vian, G. M. (2006). *La biblioteca de Dios: Historia de los textos cristianos* (2. edición). Ediciones Cristiandad.

## Derechos de Autor (c) 2022 José Carlos Martín de la Hoz



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.



# En busca de una identidad: la gestión de la propia extrañeza

## *In Search of Identity: Dealing with One's Own Strangeness*

**Javier Pérez Wever**

Universidad del Istmo de Guatemala

[jperezw@unis.edu.gt](mailto:jperezw@unis.edu.gt)

**Resumen:** Este artículo centra la mirada en el análisis sociológico que hace Zygmunt Bauman de la ausencia de identidad que experimentan las personas en la vida actual debido al cambio de condiciones sociales que se han experimentado en lo que ha llamado la «modernidad líquida». Esa falta de identidad tiene ya una tradición de análisis sociológico bajo la categoría del «extranjero» o el «extraño» empezada por Georg Simmel. Bauman toma esta tradición y explica qué conlleva la condición de extraño en la actualidad y cómo se busca una identidad con las herramientas y medios disponibles por los individuos.

**Palabras clave:** Zygmunt Bauman, identidad, extraño, modernidad líquida.

**Abstract:** This article focuses on Zygmunt Bauman's sociological analysis of the absence of identity experienced by people in today's life due to the changing social conditions experienced in what he has called "liquid modernity". This lack of identity already has a tradition of sociological analysis under the category of the "foreigner" or the "stranger" begun by Georg Simmel. Bauman takes this tradition and explains what the condition of the stranger entails today and how an identity is sought with the tools and means available to individuals.

**Keywords:** Zygmunt Bauman, identity, stranger, liquid modernity.

## El concepto de extraño en Bauman

Zygmunt Bauman fue profesor y un estudioso de la teoría sociológica durante muchos años. Su labor no se centró únicamente en comprender y estudiar lo que otros habían escrito, ya que, además de comprender conceptos tradicionales, los ha utilizado para analizar la sociedad en la que vivimos. Uno de esos conceptos es el del «extraño» o del «extranjero».

Georg Simmel fue el primero en tratar al extranjero como forma sociológica. Simmel dice que el extranjero es la ambivalencia entre lo próximo y lo lejano; alguien de fuera que está dentro de una comunidad. Los miembros de la comunidad no saben cuándo se irá o si se quedará para siempre. El extranjero «es, por decirlo así, el emigrante en potencia que, aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente» (Simmel, 1977, p. 716).

El tema del extranjero está presente a lo largo de toda la obra de Bauman. Esto se debe a que él fue extranjero la mayor parte de su vida. En su juventud estuvo en Rusia al huir de la invasión nazi (J. Bauman, 1988, p. 50). Luego, tras regresar a Polonia, de donde es originario, tuvo que renunciar a su nacionalidad y abandonar el país (J. Bauman, 1988, p. 195). Vivió un tiempo en Israel. Luego, viajó por varios países hasta asentarse en Inglaterra, donde murió (Tester y Jacobsen, 2005, p. 17).

Conceptualmente, Bauman presenta a los extraños como una ambivalencia: «Hay amigos y enemigos. Y también extraños» (Z. Bauman, 2005b, p. 84). Estos últimos tienen características tanto de los amigos como de los enemigos, son la ambivalencia que se produce a partir de la construcción de la vida social mediante la oposición de amigos y enemigos, «dentro» y «fuera», «nosotros» y «ellos» (Z. Bauman, 1990, p. 57).

Los extraños son la encarnación del extranjero de Simmel, con la ambivalencia de las categorías de proximidad y lejanía. Son sujetos que no se muestran con claridad ni encajan del todo en ninguna categoría existente. En este sentido representan una fuente de desconcierto (*uncertainty*), pues minan las divisiones cognoscitivas que permiten saber con seguridad con quién se trata y cómo tratarlo. En otras palabras, el extraño es el tercio excluso que no debería existir.

Innombrables son todos los ni esto ni aquello (...). Su indeterminación es su potencia: ya que no son nada, pueden ser todo. (...) Las oposiciones proporcionan conocimiento y acción; los innombrables los paralizan. Los innombrables exponen brutalmente el artificio, la fragilidad, lo postizo de las separaciones más vitales. Llevan el exterior al interior y corrompen el sosiego

del orden con la sospecha del caos. De este modo actúan los extraños. (Z. Bauman, 2005b, p. 88)

La condición de extrañeza de una persona consiste en la incapacidad de ser insertada dentro de una de las categorías cognoscitivas existentes. Los extraños son seres ambiguos y «los seres ambiguos son “monstruos”, a diferencia de los demás seres cuyo trato no causa confusión ni vacilaciones» (Z. Bauman y Tester, 2002, p. 112). Los extraños suponen un reto para los miembros de una comunidad, pues muestran la insuficiencia de las categorías relacionales con las que dividen al mundo. En este sentido, los extraños son peores que los enemigos, ya que los enemigos no suponen un problema al sistema, pues la comunidad, al identificarlos como tales, es capaz de actuar conforme a esa identidad conocida o adscrita. Precisamente, el sistema se basa en la oposición de amigos y enemigos, por eso los extraños son una fuente de incertidumbre muy grande, pues ponen en jaque a la oposición básica que permite las relaciones y la construcción de un orden social.

### a) La modernidad y el extraño

«Los extraños no son una invención moderna, pero sí lo son los extraños durante mucho tiempo, tal vez para siempre» (Z. Bauman, 2005a, p. 139). En la premodernidad<sup>1</sup>, el extranjero era un caso poco habitual y su condición tenía una duración limitada (Månsson en Jacobsen y Poder, 2008, p. 164). La comunidad sufría la presencia del extraño de forma esporádica y por poco tiempo, ya que pocas personas viajaban y las comunidades tenían la capacidad de lidiar con ellas: con el tiempo se convertían en amigos o enemigos. El trato con extraños no era un problema cotidiano y permanente.

Las comunidades, tal como las describe Tonnies (1979), tienen un tamaño pequeño. Ahora bien, en las condiciones sociales modernas, en donde las ciudades se convirtieron en grandes aglomeraciones de personas, la condición del tamaño de la comunidad se rompió. La transición de la premodernidad a la modernidad está marcada por un aumento de la densidad poblacional y por la incapacidad de los sistemas sociales hasta entonces existentes para absorber una cantidad de personas tan numerosa. Así, surgió la posibilidad de que personas permanecieran como extrañas: no había mecanismos sociales que las transformaran en miembros de la comunidad, pues eran muchos. Como

<sup>1</sup> Bauman es un teórico y analista de la modernidad. Por tanto, su punto de referencia siempre es la modernidad. De aquí que no hable de Edad Media, Antigua, etc., sino que solo diga «premodernidad». Su interés es destacar los rasgos de la modernidad y no profundizar en los tipos de relaciones sociales anteriores.



apunta Månsson: «la sociedad moderna, tal como la describe Bauman, es en gran medida un mundo de extraños» (en Jacobsen y Poder, 2008, p. 160).

Para Bauman, la extrañeza en la modernidad es la ambivalencia que produce el nuevo orden social moderno. Como toda ambivalencia, surge después y no antes de que se haya creado y proyectado un orden sobre la realidad. Los extraños «son un reto cognitivo, moral y estético» (Smith, 2000, p. 162) para toda la visión social moderna del mundo.

## b) El extraño en la modernidad líquida

En la modernidad líquida, se perdió la ilusión por alcanzar el orden definitivo, la construcción de una estructura sociocultural que eliminara todo tipo de ambivalencia del mundo<sup>2</sup>. El fracaso de los sistemas de ingeniería social<sup>3</sup>, especialmente el comunismo y el nazismo, generaron la desconfianza en la razón humana para implantar un orden definitivo y humano. Se extendió la idea de que no hay tal cosa como un orden necesario y universal que dote al mundo de total certeza y a los individuos de una seguridad absoluta. Por eso, en la modernidad líquida se relativiza el orden existente y todo orden que vaya a venir. La ambivalencia se establece como lo único permanente y como aquello de lo que no se puede huir.

La fase líquida de la modernidad comienza con «la aceptación de la pluralidad inerradicable del mundo; pluralidad que no es una estación temporal en el camino a la perfección aún no lograda» (Z. Bauman, 2005b, p. 140), sino un estado permanente. Por tanto, «significa la emancipación resuelta del impulso característicamente moderno [sólido] por sobreponerse a la ambivalencia y por promover la claridad monosémica de la mismidad» (Z. Bauman, 2005b, p. 140). Se invierten los significados de los valores de la modernidad sólida como homogeneidad y universalidad por el de diversidad y particularidad, de modo que la variedad deja de ser un valor negativo para convertirse en uno positivo. El orden que perseguía estructurar el mundo ha perdido su atractivo, porque hay una conciencia de su imposibilidad.

La tarea de construir un nuevo orden mejor para reemplazar al viejo y defectuoso no forma parte de ninguna agenda actual —al menos no de la

agenda donde supuestamente se sitúa la acción política—. La «disolución de sólidos», el rasgo permanente de la modernidad, ha adquirido por lo tanto un nuevo significado, y, sobre todo, ha sido redirigida hacia un nuevo blanco: uno de los efectos más importantes de ese cambio de dirección ha sido la disolución de las fuerzas que podían mantener el tema del orden y del sistema dentro de la agenda política. (Z. Bauman, 2006c, p. 11)

Además de la conciencia de que la actividad ordenadora nunca alcanzará su meta, en la modernidad líquida se fue haciendo más difícil establecer la distinción básica entre «dentro» y «fuera», que tuvo tanta importancia en la fase precedente y que podía sostenerse por el control del territorio, debido a los avances tecnológicos. El Estado nación, que promovió la homogeneidad y la claridad dentro de sus fronteras, perdió la capacidad de controlar la diversidad. Ha desaparecido la distancia que antes funcionaba como defensa de lo comunal, de lo de «dentro».

La aparición de la informática fue, sin embargo, lo que asestó el golpe mortal a la «naturalidad» del entendimiento comunal: la emancipación del flujo de información respecto al transporte de los cuerpos. Una vez que la información pudo viajar con independencia de sus portadores, y a una velocidad muy superior a la de los más avanzados medios de transporte (como en el tipo de sociedad en la que vivimos todos hoy en día), ya no podía trazarse, y mucho menos sostenerse, la frontera entre «interior» y «exterior». (Z. Bauman, 2009, p. 7)

Las sociedades se han abierto, pues ya no puede controlarse el flujo entre el «dentro» y «fuera», tanto intelectual, ya que la información fluye por las «autopistas de la información», como materialmente, por la libre circulación del capital y las mercancías. «Lo que ocurre en un lugar influye en las vidas y las oportunidades vitales de personas de todos los lugares» (Z. Bauman, 2010, p. 44). Bauman señala que esta apertura de las sociedades tiene un matiz que el autor que acuñó la expresión, Karl Popper (1971), no previó y es que una sociedad abierta es «una sociedad impotente para decidir su curso con un mínimo de certeza, y para mantener el rumbo escogido una vez tomada la decisión» (Z. Bauman, 2007a, p. 15). La globalización cambia los poderes efectivos basados en el espacio físico que ostentaba el Estado soberano, por unos poderes extraterritoriales y móviles. El Estado nación abierto y crecientemente indefenso pierde fuerza en el espacio global, ya que «los verdaderos poderes que determinan las condiciones en las que todos actuamos en estos tiempos se mueven en el espacio global, mientras que nuestras instituciones de acción política siguen, en gran medida, amarradas al suelo; son, como antes, locales» (Z. Bauman, 2007a, p. 117).

<sup>2</sup> Este artículo solo se centra en la condición de extrañeza de la modernidad líquida. Hay que tener en cuenta que Bauman distingue dos fases de la modernidad: la sólida y la líquida. La actual fase de la modernidad es esta última.

<sup>3</sup> Esta fue la gran meta de la modernidad sólida: establecer un orden social racional y definitivo.

De modo que tanto por la pérdida de la ilusión de un orden definitivo, como por la de los poderes para definir, es decir, excluir e incluir, a los individuos, la ambivalencia se ha quedado de manera permanente en la modernidad líquida. Ya no existe la capacidad de percibir una estructura sociocultural como si fuera la única y la propia. La modernidad líquida conlleva la pérdida del mundo por parte de cualquier individuo, dejando a este último en una condición precaria de la que se le invita a salir por sus propias fuerzas y de la que nunca consigue deshacerse del todo. La intención ordenadora continúa presente, pues es un rasgo esencial de la modernidad, pero de modo individualizado. Hay una privatización del problema del orden, es decir, que ya no habrá unos diseñadores que planteen una estructura que organice la vida social en su totalidad, sino que cada individuo se ve como responsable de organizar su propia vida; por tanto, cada uno debe diseñar su proyecto de vida. «La responsabilidad por aclarar las dudas generadas por circunstancias insoportablemente volátiles y siempre cambiantes recae sobre las espaldas de los individuos, de quienes se espera ahora que sean “electores libres” y que soporten las consecuencias de sus elecciones» (Z. Bauman, 2007a, p. 10). De modo que en esta fase sigue existiendo tanto la necesidad de ordenar la característica de la modernidad como la ambivalencia que genera, pero a diferencia de antes, la tarea de ordenar y de lidiar con la ambivalencia recae ahora sobre el individuo.

### La privatización y universalización de la extrañeza

Así, pues, ahora se da por hecha la diversidad del mundo y no se busca imponer un orden rígido y total, ya que no hay certeza de que alguno sea mejor o peor más que por el hecho de ser elegido.

No hubo poder terrenal que erradicara la ambivalencia, [ni] su desplazamiento desde la esfera pública hacia la privada para tratarse, en general, como una cuestión privada. De modo similar a tantos otros problemas societales (de alcance global), el asunto de la ambivalencia debe pelearse individualmente, y de ser posible con medios privados. Conseguir claridad de propósitos y de significado es una labor del individuo y una responsabilidad personal. El esfuerzo es de la persona. Y también lo es el fracaso en los esfuerzos. Y la culpa de fracasar. Y el sentimiento de culpabilidad que el reprochárselo deja tras de sí. (Z. Bauman, 2005b, p. 262)

Al no poder desterrar del todo la ambivalencia, tampoco se pudo desterrar a los extraños, a «los otros de dentro», «los que están dentro, pero no son de» (Z. Bauman y Tester, 2001, p. 82). La extrañeza como condición ambivalente también se privatiza. Así, es el individuo, cada uno de los individuos, el que

debe hacer frente a la condición de extraño, tanto la propia, pues cada uno se convierte en extraño, pues no está dentro de un mundo que lo dote de significado pleno; como la de los demás, ya que este proceso afecta a todos. En esta fase de la modernidad, la extrañeza ya no es un fenómeno singular, sino que se ha generalizado y alcanzado a cada uno de los individuos. «La extranjería no es sólo [sic] un desafío al aquí y ahora, sino que ella misma se ha convertido en cotidianidad» (Waldman, 2017, p. 364).

Un corolario paradójico de la privatización es la universalidad de la extrañeza: el modo de ser extraño se experimenta, en grados variantes, por todos y cada uno de los miembros de la sociedad contemporánea, con su división extrema del trabajo y la separación de esferas apartadas funcionalmente. (Z. Bauman, 2005b, p. 136)

Las dos causas que enumera Bauman en este texto de la privatización de la condición del extraño y su consecuente universalización son a) la excesiva división del trabajo, y b) la separación funcional que experimentan las personas en las diversas esferas que componen su vida. El extraño en la modernidad líquida no viene de fuera y se queda, como señalaba Simmel del extranjero, sino que surge en el interior de las fronteras. El afán por separar para esclarecer terminó separando demasiado como para poder dotar de significado completo a cada individuo mediante una sola estructura. La superposición de diversas estructuras ha provocado que la extrañeza se haya convertido en una experiencia cotidiana y en un asunto de gestión ordinaria para cada uno. La complejidad y la imbricación de mundos en los que se ve inmersa cada persona afecta a la comprensión: la autocomprensión y comprensión ajena.

En relación con cada uno de los subsistemas, el individuo es una unidad con varios significados, un compuesto ambivalente —siempre un extraño parcial—. Para ninguno de los sistemas es un nativo por completo. (...) El resultado es su «desarraigo» en cada uno de ellos, y no estar en casa en ninguno. Puede decirse que es el extraño universal. (Z. Bauman, 2005b, p. 137)

El individuo ya no puede huir de su extrañeza, aunque esta solo sea parcial. Siempre tendrá alguna forma de ambivalencia, porque ha perdido una referencia o comunidad en la cual encuentre su sentido pleno. Su sí mismo no llega a ser reconocido plenamente en ninguno de los sistemas o subsistemas en los que su vida se desarrolla. El marco de interpretación se ha fragmentado o difuminado de tal manera que la misma identidad del individuo está irremediabilmente fragmentada y difuminada. El individuo se convierte así en una persona desplazada.

El individuo no tiene un hogar, habita en diversos mundos, de hecho, «se ve tentado a decir que “solo está en casa” consigo mismo» (Z. Bauman, 2005b, p. 137). El entorno ha perdido la autoridad para definir y dotar de significado. O, mejor dicho, ya no hay una sola autoridad, sino una multitud de autoridades que lo definen en cada subsistema. Lo curioso de este caso de carencia de plena significación del individuo es que se deriva de una sobredefinición o superabundancia de significado, esto es, que el individuo no es extraño porque le haga falta un mundo, como le ocurría al extranjero, sino que su extrañeza es consecuencia de la pertenencia a muchos mundos. Si antes el extraño era el carente de mundo, ahora es el que posee sobreabundancia y superposición de mundos. Hay una heterogeneidad que provoca que el individuo se experimente como la resistencia a la integración plena en alguno de los subsistemas. Esto se debe a que «la pertenencia a una entidad puede ser compartida y practicada simultáneamente junto con la pertenencia a otras entidades en casi cualquier combinación (...). Los apegos han perdido buena parte de su intensidad pasada» (Z. Bauman, 2010, p. 41).

En esta fase de la modernidad prima la libertad y eso conlleva la capacidad de movimiento. Los mundos a los que pertenece el individuo son fruto de sus elecciones: no hay vínculos significativos que no se hayan elegido, que estén por encima de la libertad, que definan a la persona independientemente de lo que haga. Se ha invertido la primacía del ser sobre el obrar: se es lo que se elige, en lugar de elegir según lo que se es. El extraño es precisamente el que potencialmente puede ser cualquier cosa.

De modo que al perder fuerza los vínculos por depender de elecciones individuales, ya no se tiene una garantía de la lealtad a los distintos grupos y, así, los sistemas a los que pertenece el individuo son percibidos y experimentados como efímeros. Los vínculos en la modernidad líquida no se establecen para toda la vida. La pertenencia a un sistema, comunidad o mundo siempre es hasta nuevo aviso. De hecho, cada vez es más adecuado hablar de redes en lugar de sistemas o estructuras, según Bauman, ya que en la actualidad «las totalidades sociales tienen perfiles borrosos, se mantienen en un estado de flujo constante, no son, sino que están siempre volviéndose algo, y rara vez se pretende que duren siempre» (Z. Bauman, 2010, p. 25). Así, la identidad del individuo está cada vez más alejada de los grupos a los que pertenece o los círculos en los que se mueve.

El individuo, como extraño universal, asume la tarea de adquirir una identidad, y tiene la libertad para hacerlo, pero pierde la ayuda y la autoridad de la comunidad. La «apertura» del mundo y, por tanto, de la comunidad, que trajeron los avances tecnológicos influyó en el balance entre la libertad y la seguridad. La seguridad del sí mismo ya no se puede alcanzar a través de

la comunidad, pues esta se ha difuminado, provocando que los individuos queden libres de los lazos comunitarios, pero también expuestos a los peligros en solitario.

Esto, sin duda, otorga más carga a la persona y, sin embargo, se puede experimentar con menor intensidad porque «hay una diferencia sustantiva entre ser un extraño en un mundo nativo bien establecido, y ser un extraño en un mundo en movimiento» (Z. Bauman, 2005b, p. 138) y es que, a diferencia del mundo nativo o comunitario, el mundo en movimiento da cierta homogeneidad a los individuos, porque ya no son unos pocos los extraños, sino que todos son extraños. Nadie tiene un puerto seguro al cual acudir. La extrañeza es una carga común, aunque no compartida, porque cada uno la lleva en solitario. Así, ya no se ve como culpa y, por tanto, tampoco hay tanta urgencia por salir de tal condición. La clave de la igualdad entre los individuos líquidos es mantenerse en el desarraigo y en la diversidad; no en la homogeneidad o mismidad.

«La extrañeza ha devenido universal. O, más bien, se ha disuelto, lo que después de todo, implica lo mismo. Si todos son un extraño, ya nadie es extraño» (Z. Bauman, 2005b, p. 139). Según Bauman, como no se podía eliminar la extrañeza, se ha procurado soportar elevándola al estatus de condición humana universal. La condición del extraño ya no se percibe como algo temporal, sino permanente.

Todo lo anterior plantea dos cuestiones nuevas respecto a la previa fase moderna: a) el cambio en el trato con los demás que se ve afectado por el nuevo panorama. En otras palabras, la gestión de la extrañeza del otro, y b) la búsqueda de la seguridad del sí mismo que ahora está expuesto y sin una forma «dada» de ser reconocido, es decir, la gestión de la propia extrañeza. Aquí nos centraremos únicamente en el segundo punto.

## En busca de una identidad: la gestión de la propia extrañeza

Según Bauman, el ideal emancipador que buscaba no tener ninguna atadura<sup>4</sup> se experimenta como alcanzado, pero esto repercute en el nivel de libertad y seguridad que poseen los individuos. El individuo, al no tener raíces, está sobre suelo movedizo y poco seguro. Sin estabilidad, la seguridad es difícil de adquirir y, sin embargo, se presenta como una necesidad de todo individuo. Bauman repite continuamente una expresión de Ulrich Beck para describir la vida en las condiciones de la modernidad líquida: «Orientar la vida en estas condiciones se convierte en la solución biográfica de contradicciones

<sup>4</sup> Se podría entender por atadura el hecho de no tener un modo de ser adscrito.

del sistema» (Beck, 2001, p. 173). La falta de comunidad arroja al individuo a buscar la seguridad solo.

De aquí lo que apunta Béjar:

La individualización se basa en una ironía: la identidad aparece como una ficción pero se petrifica como un hecho. O, lo que es lo mismo, hace su aparición en la historia como una creencia, posterior a la del ciudadano —de raíz republicana—, que descansaba en la comunidad política (la polis aristotélica, la asamblea roussoniana, la revolución arendtiana) y acaba transformándose en un destino. Al tiempo, la identidad surge triunfante de las cenizas de la comunidad. (2007, p. 186).

En la modernidad líquida, se ha dado la «decadencia», «muerte» o «eclipse» de la comunidad, fuente de la seguridad, ya que no encontramos en ningún agregado de personas la experiencia propia de la comunidad (Z. Bauman, 2001, p. 65). La vida sin comunidad es una vida con *Unsicherheit*. El título del libro de Béjar, *Identidades inciertas* (2007), es una tautología, pues la identidad es el resultado de la pérdida de la comunidad. Sin comunidad no hay certeza.

De modo que los individuos han buscado una manera de adquirir seguridad, pero sin perder la libertad que poseen. Como antes, la búsqueda de seguridad sigue siendo esencial para el extraño. En la fase líquida se le presenta una diversidad de opciones, es decir, un mercado de «comunidades»<sup>5</sup> donde puede elegir la que quiera y por el mero hecho de preferirla sobre el resto. El problema y fuente de miedo de los individuos es que «suelos, deben conectarse... Sin embargo, ninguna clase de conexión que pueda llenar el vacío dejado por los antiguos vínculos ausentes tiene garantía de duración» (Z. Bauman, 2005a, p. 7).

El individuo se ve lanzado a construir una identidad como el refugio seguro; pero para ser seguro necesita de algo más que lo que el propio individuo puede aportar. Así, la identidad se convierte en un *sucedáneo de la comunidad*. La identidad se presenta para los individuos contemporáneos como el hogar donde se puede descansar.

El material que se quiere moldear como una obra de arte a la que llamamos identidad es la propia vida (Z. Bauman, 2008). Pero es una obra que debe hacerse constantemente porque «el tiempo percibido por la actual generación joven no es cíclico ni lineal, sino “puntillista”, como los cuadros de Seurat, Signac o Sisley» (Z. Bauman y Dessal, 2014, p. 50), por tanto, cada suceso es

un punto diferente que empieza y acaba en un instante. Y en una vida vista así, de forma episódica y no lineal, la tarea es continua, pues los episodios son esencialmente distintos, de modo que lo anterior no garantiza lo posterior: la identidad debe ser reafirmada o buscada constantemente. «La formación de identidades (o, más exactamente, su re-formación) deviene en una labor de toda la vida, nunca completa del todo; no hay momento alguno en el que la identidad sea “definitiva”» (Z. Bauman, 2010, p. 26). La identidad debe re-nacer continuamente, porque también muere con la misma frecuencia y, así, la tarea de su formación no admite descanso.

El individuo no puede fijarse a una identidad, porque eso conllevaría perder la libertad de elegir una nueva. Fijar la identidad sería lo mismo que adquirir el compromiso de mantenerla a lo largo del tiempo y en la modernidad líquida parece que los individuos no están dispuestos a comprometerse de tal manera, pues se expondrían a quedar arraigados. Así, pues, la identidad debe ser algo flexible, capaz de cambiarse según lo desee el individuo y cuando lo desee. Así, como destaca Blackshaw: «Bauman es consciente de que en la modernidad líquida la búsqueda de una identidad individual es una forma de soñar que es patéticamente absurda» (Blackshaw, 2005, p. 121).

## El reconocimiento social

Ahora bien, la identidad debe mostrarse y

en tal momento, sin embargo, enfrentamos la paradoja sobre la que descansa la condición de la sociedad moderna. Por una parte, el individuo necesita establecer una diferencia firme y defendible entre su propia persona y el amplio mundo exterior, impersonal e impenetrable. Por otra parte, pese a todo, esa diferencia, precisamente para ser estable y confiable, necesita de una afirmación social y debe ser obtenida bajo una manera que goce de aprobación social. La individualidad depende de la conformidad con lo social: la lucha por la individualidad exige que los nexos sociales se fortalezcan y que se profundice la dependencia social. (Z. Bauman, 2005b, p. 268)

La paradoja es mantener la diferencia mediante la aprobación de los demás, y Bauman la llama la *autonomía mediante la sumisión*: «convertirse en individuo a través de la pertenencia y hacer una afirmación sobre la personalidad propia a través de medios impersonales» (Z. Bauman, 2005b, p. 263).

La identidad personal subjetiva necesita del apoyo o intercambio intersubjetivo para poder sostenerse. A este intercambio Niklas Luhmann (2008)

<sup>5</sup> Esta palabra aparece entre comillas, porque las comunidades que se forman en la modernidad líquida no son iguales a las de la modernidad sólida como se explicará más adelante.

lo llamó amor. Este autor se centra en la función comunicativa, de intercambio, es decir, en el sustrato funcional del amor. Sin embargo, el amor tiene una nota que en la actualidad supone una gran carga y que lo hace difícil de sostener: la reciprocidad. El intercambio en el amor debe ser recíproco, ya que el individuo busca la afirmación de su unicidad mediante la aprobación del otro y el otro, a su vez, espera lo mismo del primero. Bauman apunta que, para llevar una relación amorosa, hacen falta la negación y el compromiso, pero en la actualidad son notas de las relaciones que no se buscan ni se quieren; porque «después de todo, son dos proyecciones personales distintas, a menudo contradictorias, que deben aceptarse y afirmarse al mismo tiempo —trabajo siempre difícil y a veces imposible—» (Z. Bauman, 2005b, p. 272).

Así, pues, hace falta buscar un sustituto funcional del amor que los individuos estén dispuestos a aceptar, porque se sigue necesitando la aprobación social como sello de la unicidad. Ese sustituto no es otro que la compra, que es una manera de consumir un intercambio, pues permite obtener un servicio sin asumir el deber de la reciprocidad. «La compulsión a comprar convertida en adicción es una encarnizada lucha contra la aguda y angustiosa incertidumbre y contra el embrutecedor sentimiento de inseguridad» (Z. Bauman, 2006c, p. 87). En el fondo se busca ser amado sin amar, que reconozcan la propia identidad sin tener que reconocer las de los demás.

La particularidad del yo se debe expresar mediante un código supraindividual, compartido y autorizado para ser eficaz. De modo que la autocreación es una tarea obligada del individuo, pero la autoafirmación no es más que un producto de la imaginación. Lo único que puede ofrecer una confirmación capaz de completar la labor de autocreación es una autoridad. Ahora bien, estamos en un mundo multicultural, donde abundan las autoridades y ninguna parece estar por encima del resto.

En nuestra época, tras la devaluación de las opiniones locales y la lenta pero imparable extinción de los «líderes locales de opinión» (...), quedan dos y sólo [sic] dos autoridades capaces de dotar de un poder reconfortante a los juicios que pronuncian o evidencian a través de sus acciones: la autoridad de los expertos, la gente que «sabe de verdad» (cuya área de competencia es demasiado vasta para que los iniciados puedan explorarla y ponerla a prueba) y la autoridad del número (basada en el supuesto de que cuanto mayor sea el número, menos probable es que se equivoque. (Z. Bauman, 2009, p. 58)

«Etiquetas, logos y marcas son los términos *del lenguaje del reconocimiento*» (Z. Bauman, 2008, p. 23). El mercado es el gran mediador de la identidad, pues

ofrece los términos que permiten al resto de individuos reconocer la propia identidad. Se supone que las mercancías en venta son productos creados por expertos y que gozan de un gran número de compradores, porque, si no, desaparecerían de los escaparates. «La virtud que encuentran [los individuos-consumidores] en los objetos cuando salen de compras es que en ellos (o así parece, al menos por un tiempo) hallan una promesa de certeza» (Z. Bauman, 2006c, p. 87). Sin embargo, esa promesa nunca se cumple. Los artículos que ofrece el mercado son caducos y volátiles, de modo que «la clase de certeza que se vende en los comercios no logra cortar las raíces de la inseguridad que instó al comprador a salir a comprar» (Z. Bauman, 2006c, p. 88). En todo caso, le pueden dar seguridad por un instante, pero únicamente en ese instante. Además, en el mercado hay demasiadas ofertas y como el sentido del sí mismo ya no es impuesto, sino que debe ser elegido, el peso de la elección recae únicamente sobre el individuo tanto si es un éxito como un fracaso. Así, las posibilidades de equivocarse aumentan por el hecho de que la identidad se está re-formando continuamente.

Vivir en un mundo moderno líquido del que se sabe que sólo [sic] se admite una certeza (la de que mañana no puede ser, no debe ser y no será como es hoy) supone un ensayo diario de desaparición, disipación, borrado y muerte, lo que indirectamente, significa también, por tanto, un ensayo de carácter «no definitivo» de la muerte, de resurrecciones recurrentes y reencarnaciones perpetuas... (Z. Bauman, 2006b, p. 15)

Así, el individuo se ve obligado a recurrir a las dos autoridades mencionadas anteriormente para reducir los riesgos de fracaso constantemente.

## El sistema de expertos

El individuo acude a los expertos porque, aunque es capaz de comprender sus necesidades, no sabe cómo satisfacerlas. El conocimiento está a desmano, porque la ciencia tiene un lenguaje técnico y sofisticado que está solamente al alcance de algunos pocos. De modo que hace falta un mediador que funcione como voz autorizada entre la ciencia y el lego, que tiene un problema y no sabe cómo resolverlo. Ese mediador es el experto. Según Bauman, el mediador es una condensación de la necesidad de confiar en alguien<sup>6</sup>, fruto de la necesidad del reconocimiento supraindividual de la individualidad. Así, el sistema de expertos

<sup>6</sup> Bauman apunta que el experto no hace falta que sea humano, pues lo esencial es la mediación. En este sentido, apunta que puede hacer las veces del experto un ordenador o una máquina que sea capaz de captar la información del individuo y dar una respuesta «científica» a su problema.



surge como la manera de calmar el ansia de reconocimiento. Los expertos se erigen como los grandes receptores de la individualidad, de lo más personal, y le ofrecen una salida reconocible por el resto de los individuos. De modo que el fundamento de este sistema no es otro que la idea de que la individualidad solo se puede construir socialmente, es decir, a través de la confirmación social.

Bauman destaca que la autoridad de los expertos descansa sobre el axioma de que los problemas son privados. Este axioma se desglosa en varias premisas: a) el individuo es un ser cerrado que controla su proyecto de vida, b) cualquier desasosiego que se experimenta personalmente es remediable, c) toda infelicidad tiene una causa específica y localizable y, por último, d) para cualquier caso hay un remedio. Así, si uno no está satisfecho o feliz, siempre tiene la esperanza de encontrar una salida a esa situación. Para todo problema personal hay alguien que sabe cómo solucionarlo, la destreza individual consiste en encontrar a ese experto y no en resolver el problema directamente.

En la modernidad, se da un cambio respecto a los conocimientos prácticos o «saber hacer» (know-how). Al enfrentar un problema, el individuo no sabe cómo resolverlo por sí mismo, por lo que busca el producto o la personas que sí saben. Esto tiene una consecuencia que afecta directamente a la vida de cada individuo, pues «los vivos no pueden sostener su propia vida. El proceso de la vida está mediado él mismo» (Z. Bauman, 2005b, p. 280). La vida y la acción están mediadas. Las habilidades personales para afrontar directamente la tarea ya no están disponibles, las soluciones aparecen únicamente en forma de productos mercantiles o asesoría de expertos.

Mediante la separación del saber y el hacer, y de los conocedores y los hacedores, el sistema experto mediador, con la tecnología que lo acompaña, hace del mundo de la vida de todos los miembros de la sociedad un territorio de ambivalencia e incertidumbre permanente y agudo (nadie es experto en la totalidad de las funciones del mundo de la vida). (Z. Bauman, 2005b, p. 282)

El sistema de expertos crea dos tipos de problemas. En primer lugar, la precisión, la resolución y la radicalidad con que los expertos son capaces de tratar una tarea, provoca un desequilibrio en otras áreas del mundo de la vida y estos efectos colaterales reclaman una especialización nueva (Z. Bauman, 1991, p. 214). En segundo lugar, el refinamiento de habilidades especializadas no conlleva la reducción del número de problemas, sino su multiplicación. La constante creación de nuevas habilidades busca aplicación, y la consiguen al disfrazar las habilidades como problemas que requieren una solución (Z. Bauman, 1991, p. 216). La especialización, la creación de nuevas y más específicas habilidades, se convierte así en su propia causa.

De modo que la búsqueda de seguridad en el sistema de expertos solo consigue aumentar la ambivalencia y la incertidumbre vital. En la medida en que se experimenta más ambivalencia personal, más se recurre a los expertos. Esto provoca desequilibrios en otras esferas vitales que antes no eran problemáticas, por lo que se necesitan nuevos expertos para esos nuevos problemas. Así, el sistema se autorreproduce.

## La autoridad del número

La autoridad del número es una muestra más de que el hombre sigue buscando y necesitando de la comunidad. Hacer lo que hacen otros y estar con un gran número de personas permite al individuo sentirse acompañado y de alguna forma «dentro» de una comunidad. «No sorprende que la postmodernidad, la era de la contingencia para sí o de la contingencia autoconsciente, sea también la era de la comunidad: o del deseo de comunidad, búsqueda de la comunidad, invención de la comunidad, imaginar la comunidad» (Z. Bauman, 2005b, p. 325).

Estas «comunidades» no son estables, pues los vínculos son débiles. La flexibilidad tan deseada y valorada para la identidad, también debe ser una nota de las comunidades a las que se pertenece. Así, la comunidad debe ser fácilmente desmontable. Bauman apunta que estas comunidades en las que se refugia el individuo son como las que describe Kant como comunidades estéticas, en contraposición a las comunidades éticas, o a lo que Maffesoli (1996) llamó *neotribus*. Estas comunidades o tribus existen y desaparecen de la misma manera que como empezaron: por una experiencia estética o una decisión individual. Son maneras de considerar a los individuos, cada cual más distinto, como una igualdad ya sea con base en una experiencia, en un aspecto o en una acción.

Habría una manera fácil de que los muchos «yos» se convirtieran en el colectivo «nosotros», sólo [sic] si pudiéramos considerar todos los «yos» como idénticos, por lo menos con respecto a un atributo que asigna las unidades como miembros de un grupo (como «nosotros los rubios», o «nosotros los egresados de X universidad», o «nosotros los que vamos con el Leeds United») y, por consiguiente, fuesen intercambiables; «nosotros» se convierte en un plural de «yo» sólo [sic] a costa de disimular la multidimensionalidad del «yo». Entonces, «nosotros» es una suma, el resultado de contar; un agregado de números, no un todo orgánico. (Z. Bauman, 2006a, p. 58)

Esta agrupación con base en la cantidad no establece una relación insustituible ni asimétrica entre sus miembros. La relación entre ellos no es más

que el tipo de relación que apuntó Simmel que pueden tener los extranjeros con los miembros orgánicos de una comunidad; por tanto, fruto de una abstracción. Estas relaciones conllevan la simplificación o la reducción de las múltiples dimensiones de la persona a una sola o a unas pocas. No son, en este sentido, omniabarcantes de la persona, ni pueden serlo.

Respecto a la similitud con las comunidades estéticas, Bauman apunta que las experiencias estéticas se concentran actualmente de modo especial en el entretenimiento. Por ejemplo, al ver una película en el cine o al asistir a un concierto, donde todos los espectadores están uno al lado del otro, pero el placer se disfruta individualmente y con independencia de los individuos presentes. En cuanto a las *neotribus*, se puede decir, por ejemplo, que se pertenece a la comunidad de una marca de ropa, pero se cambia de comunidad tan rápidamente como se cambia uno la camisa. Una vez más, conviene recordar que en esta fase de la modernidad los vínculos se establecen como conexiones en una red y el rasgo más esencial de esta «es la formidable flexibilidad de sus contenidos: la extraordinaria facilidad con la que puede (y tiende a) modificarse su composición (...). El “proceso de formación de identidad” se convierte, antes de nada, en una renegociación de redes permanente» (Z. Bauman, 2010, p. 26). La conexión es tan lícita como la desconexión, y estar o no conectado depende del individuo administrador de la red.

Se puede concluir que la identidad es una búsqueda de la seguridad perdida al renunciar a la pertenencia a una comunidad con lazos estrechamente entrelazados y de larga duración. Esta búsqueda no encuentra su fin nunca, porque fijar una identidad conlleva perder la libertad de elección. Además, aunque la identidad se entienda como un puro proyecto personal requiere del reconocimiento social y, por tanto, de la sumisión<sup>7</sup> de alguna manera a una autoridad que no tienen los individuos. De esta manera se puede ver que la libertad o autonomía de jure no se posee de facto. Esta libertad no es completa, aunque así se pueda experimentar, porque «la libertad de consumo significa orientar la vida hacia bienes aprobados por el mercado y de ahí que excluya una libertad crucial: la libertad ante el mercado, libertad que significa algo más que elegir entre productos comerciales promediados» (Z. Bauman, 2005b, p. 344).

Bauman no da una solución al problema de la identidad mediada por el mercado. Quienes participan en él se encuentran en un juego que no tiene fin (Béjar, 2007, p. 187) y quienes no participan son los excluidos, los consumidores fallidos (*flawed consumers*) (Z. Bauman, 2007b, p. 45).

<sup>7</sup> En la actualidad las autoridades no se imponen por medios coercitivos, sino que buscan seducir a los individuos-consumidores para que acepten sus consejos o compren sus productos.

Y así, toda la línea de pensamiento de Bauman deja a los hombres y mujeres comunes y corrientes de la «modernidad líquida» en una especie de situación *aporética*; un dilema en el que no hay esperanza de alcanzar una solución. Si uno participa de la «libertad realmente existente» del mercado de consumo, se depende desesperadamente de una ilusión. Sin embargo, si se abandona el mercado y se busca un alternativo «horizonte de libertad» con la esperanza de un futuro mejor, se corre el riesgo de una exclusión permanente y se está condenado a una vida de infelicidad porque este futuro es irrealizable en cualquier caso. (Davis, 2008, p. 168)

## Referencias

- Bauman, J. (1988). *A dream of belonging: my years in postwar Poland* [Un sueño de pertenencia: mis años en la Polonia de la posguerra]. Vigaro Press.
- Bauman, Z. (1990). *Thinking sociologically* [Pensar sociológicamente]. Basil Blackwell. Impreso en 1996.
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and Ambivalence* [Modernidad y ambivalencia]. Polity Press.
- Bauman, Z. (2001). *Community: seeking safety in an insecure world* [Comunidad: buscando seguridad en un mundo inseguro]. Polity Press.
- Bauman, Z. (2005a). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. (Rosenberg, M. y Arrambide, J., trad.). Fondo de cultura económica de España.
- Bauman, Z. (2005b). *Modernidad y ambivalencia*. (Aguiluz Ibarquén, M., trad.). Anthropos.
- Bauman, Z. (2006a). *Ética posmoderna*. (Ruiz de la Concha, B., trad.). Siglo XXI Editores.
- Bauman, Z. (2006b). *Miedo líquido* [Título original: *Liquid Fear*]. Paidós Ibérica. Impreso en 2007.
- Bauman, Z. (2006c). *Modernidad Líquida*. (Rosenberg, M. y Arrambide, J., trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2007a). *Tiempos líquidos: Vivir en una época de incertidumbre* [Título Original: *Liquid Times: Living in an age of Uncertainty*] (Corral, C., trad.). Tusquets.

Bauman, Z. (2007b). *Vida de consumo* [Título original: *Consuming Life*]. Fondo de Cultura Económica. Impreso en 2012.

Bauman, Z. (2008). *El arte de la vida: de la vida como obra de arte*. [Título original: *The Art of Life*]. Paidós. Impreso en 2009.

Bauman, Z. (2009). *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI de España.

Bauman, Z. (2010). *Mundo-consumo: ética del individuo en la aldea global*. (Santos Mosquera, A., trad.). Paidós.

Bauman, Z. y Dossal, G. (2014). *El retorno del péndulo: sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. Fondo de Cultura Económica de España.

Bauman, Z. y Tester, K. (2001). *Conversations with Zygmunt Bauman* [Conversaciones con Zygmunt Bauman]. Polity Press; Blackwell Publishers.

Bauman, Z. y Tester, K. (2002). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. (Roca, A., trad.). Paidós.

Beck, U. (2001). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Paidós.

Béjar, H. (2007). *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*. Herder.

Blackshaw, T. (2005). *Zygmunt Bauman*. Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9780203001752>

Davis, M. (2008). *Freedom and consumerism: a critique of Zygmunt Bauman's sociology* [Libertad y consumismo: una crítica a la sociología de Zygmunt Bauman]. Ashgate.

Jacobsen, M. H. y Poder, Poul. (Eds.). (2008). *The Sociology of Zygmunt Bauman: Challenges and Critique* [La sociología de Zygmunt Bauman: desafíos y crítica]. Ashgate.

Luhmann, N. (2008). *El amor como pasión: la codificación de la intimidad*. (Adsuar Ortega, J., trad.). Península.

Maffesoli, M. (1996). *The time of the tribes: the decline of individualism in mass society* [El tiempo de las tribus: el declive del individualismo en la sociedad de masas]. (Smith, D., trad.). Sage.

<https://doi.org/10.4135/9781446222133>

Popper, K. R. (1971). *The open society and its enemies* [La sociedad abierta y sus enemigos]. Princeton University Press.

Simmel, G. (1977). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Revista de Occidente.

Smith, D. (2000). *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity* [Zygmunt Bauman: Profeta de la posmodernidad]. Polity Press.

Tester, K. y Jacobsen, M. H. (2005). *Bauman before postmodernity: invitation, conversations and annotated bibliography 1953-1989* [Bauman antes de la posmodernidad: invitación, conversaciones y bibliografía anotada 1953-1989]. Aalborg University Press.

Tonnies, F. (1979). *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*. (Flaquer, L., Giner, S. y Ivars, J. F., trad.). Península.

Waldman, G. (2017). *Vida y pensamiento desde la extranjería*. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, 62(230), 359-366.

[https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(17\)30029-6](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(17)30029-6)



## Derechos de Autor (c) 2022 Javier Pérez Wever



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.



# Identidad y relación

## *Identity and Relationship*

**Antonio Porras Miron**

Universidad del Istmo de Guatemala  
aporras@unis.edu.gt

**Resumen:** Identidad y relacionalidad se exigen mutuamente. La identidad diferencia a la persona de todas las demás, y conocer la propia identidad permite a la persona relacionarse. El modo de vivir las relaciones refuerza la identidad personal. La identidad personal se refuerza en la medida en que la persona pueda comportarse según las exigencias de las relaciones primordiales. La familia y la fe son las relaciones donde se configura la identidad y permiten asumir los roles que edifican la sociedad civil.

**Palabras clave:** identidad, relación, sociedad, familia, religión.

**Abstract:** Identity and relationality require each other. Identity differentiates the person from all others and knowing his/her own identity enables the person to relate. The way of living relationships reinforces personal identity. Personal identity is strengthened to the extent that the person can behave according to the demands of primary relationships. Family and faith are the relationships where identity is configured and where it is possible to assume the roles that build civil society.

**Keywords:** identity, relationship, society, family, religion.

## La identidad del ser humano

En el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española se define la identidad como: el «conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás»; otra acepción dice: «conciencia que una persona o colectividad tiene de ser ella misma y distinta a las demás». La palabra deriva del latín tardío *identitas*, *-ātis*, que a su vez deriva del término *idem* que significa «el mismo» o «lo mismo». Se podría decir que la identidad son los rasgos que alguien (o algo) posee y que caracterizan lo que es, y no es otro u otra cosa. La primera de las acepciones citadas se refiere al aspecto objetivo de la identidad, es decir, los rasgos que diferencian con respecto a los demás; la segunda se refiere al aspecto subjetivo: el conocimiento que tiene la persona sobre sí misma, sobre lo que la hace singular y distinta a los demás. Ambas acepciones exigen la alteridad. La persona no puede conocer su identidad sin la relación. Es más, entre los rasgos propios que definen a alguien están las relaciones.

El conocimiento de la propia identidad es indispensable para el desarrollo de la persona. Solo quien se conoce puede asumir los roles propios que afirman su identidad<sup>1</sup>. Estos roles asumidos libremente configuran las relaciones con los demás y el mundo. Pero ¿cómo se puede conocer la propia identidad sin perderse en una percepción accidental o pasajera? Existe el peligro de definir las relaciones, aquellas que configuran la propia identidad, según su manifestación temporal o circunstancial. Esto implicaría que nuestra identidad sería variable o sujeta a los cambios que puede haber en una relación. Las relaciones que configuran la identidad del hombre son ontológicas. Son relaciones que se dan por el hecho de ser persona humana, sin importar la modalidad que asumen en un tiempo concreto. La realización de la persona y su felicidad dependen del adecuado desarrollo de sus relaciones ontológicas.

Todas las personas profesan una fe<sup>2</sup>, forman parte de una familia y viven en un Estado, y de cada una de estas relaciones se configura su identidad. No sorprende que en todas las civilizaciones se encuentre una organización social, un modo de relacionarse con la divinidad o las divinidades y una estructura familiar reconocida. Estas tres relaciones ontológicas integran la sociabilidad de la persona y requieren ser armonizadas. En cada cultura, la sociedad civil reconoce como especiales la religión y la familia, procurando regularlas de alguna forma dentro de la convivencia civil. El modo de hacerlo no es indiferente,

<sup>1</sup> Es interesante la reflexión de Jesús Arellano (1995) sobre la necesidad fundarse libremente en el sentido del propio ser para afirmarse a uno mismo. (Cfr. p. 38).

<sup>2</sup> Es verdad que las personas ateas no profesan una fe, pero la posición del ateo hace referencia a la relación del hombre con Dios. El ateísmo se cierra a la relación con Dios, negando su existencia.

es un componente muy importante para el desarrollo de la sociedad misma y de sus integrantes. La tarea de establecer el recto equilibrio entre la sociedad civil, la familia y la religión no es fácil, las tres pertenecen al hombre en cuanto ser social, pero difieren entre sí, porque corresponden a diversas dimensiones de la sociabilidad humana.

Para llevar a cabo esta tarea, es necesario conocer la esencia, la finalidad propia y la relación que existe entre cada una de estas dimensiones de la sociabilidad. La sociedad doméstica tiene una posición singular entre ellas<sup>3</sup>. Al estudiar la familia se descubre que, por un lado, en todas las civilizaciones, las relaciones familiares tienen un fuerte carácter religioso y, por otro lado, se expresan y se desarrollan según la cultura de la sociedad civil. La familia como pequeña comunidad de personas podría ser considerada una pequeña parte de la sociedad civil, pero hay algo en ella que trasciende la esfera social. La familia tiene una naturaleza distinta a la de la sociedad civil: esta diferencia es la base de los sistemas de parentesco de las distintas culturas y la distinción que hay en las leyes entre las relaciones familiares y el resto de las relaciones sociales<sup>4</sup>. Para comprender mejor la importancia de la familia en la constitución de la propia identidad queremos ofrecer algunas reflexiones sobre la sociabilidad humana que ayuden a comprender lo específico de la sociedad doméstica respecto a las relaciones del hombre con Dios y a la sociedad civil. Este conocimiento, esperamos, que pueda contribuir al fortalecimiento de la identidad de las personas y puedan realizarse plenamente.

## La sociabilidad humana

La recta comprensión de la sociabilidad humana permite comprender mejor la esencia de estas sociedades naturales y, por ende, aquello que las distingue entre sí. Cuando se afirma que el hombre es social por naturaleza, porque necesita de la sociedad para desarrollarse, se tiene en cuenta que la sociabilidad humana no solo se funda en la utilidad<sup>5</sup>, sino principalmente en

<sup>3</sup> Tomás de Aquino la coloca como una vía intermedia. Cfr. Tomás de Aquino: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum expositio*, lib. VI, lect. 7, n.º 2.

<sup>4</sup> Para una mayor profundización sobre los sistemas de parentesco véase: Franceschi y Carreras (2000) y Moreno (1994).

<sup>5</sup> La visión «utilitarista» de la sociedad dificulta comprender la *comunicación o la coexistencia* como un aspecto de la identidad del ser personal, porque entiende las relaciones interpersonales como algo externo al hombre y las mide de acuerdo con el bien que proporcionan a las personas. Hacer y deshacer relaciones interpersonales no tendría ninguna importancia en la persona, el único criterio para valorar una relación sería el bienestar del individuo.

la apertura irrestricta de la persona por la que se autotransciende y se pone en relación con un «tú», que en cierto modo le ayuda a comprender su identidad.

Los relatos bíblicos que narran la creación del hombre ofrecen una buena guía para comprender la sociabilidad humana. El capítulo segundo del Génesis subraya la relativa continuidad entre el hombre y el mundo, así como su diferencia: «Dios formó al hombre (*'adam*) del polvo (*'afar*) de la tierra (*'adamah*), insufló en sus narices un aliento de vida (*nišmat hayah*) y el hombre se convirtió en un ser vivo (*nefeš hayah*)» (Gen 2,7)<sup>6</sup>. El texto juega con las palabras *'adam* (hombre) y *'adamah* (suelo o tierra), y, sin duda, destaca la condición terrena y frágil de la humanidad, por la que el hombre tiene una cierta afinidad con las demás criaturas, sin olvidar que, por razón de su espíritu, es heterogéneo respecto al mundo y guarda una relación con Dios (Cfr. Lorda, 2005, p. 42; Casciaro, 1991, pp. 410-418). Ambas dimensiones de la existencia humana —espíritu y cuerpo—, inseparables en el *'adam* formado, son necesarias para una adecuada comprensión de las relaciones de la persona con Dios, con el mundo y con los demás hombres<sup>7</sup>.

En la perspectiva del relato, el hombre está constituido en ser personal. Ello se refleja «en que *'adam* es el interlocutor de Dios, al recibir un mandamiento divino»; también «en la percepción de su “soledad”, que no se satisface con el resto de los animales creados [...]. Frente a ellos destaca la capacidad de “interioridad” del hombre, reflejada en la “soledad”» (Aranda, 1991, pp. 29-30). Más sorprendente aún, respecto a la soledad originaria, es que la «ayuda no le viene a *'adam* del mundo creado, de los animales que Yahweh forma de la tierra, como había hecho con él» (Gen 2,19), sino de «la mujer que Dios construye a partir del mismo *'adam*. Este, que por su corporeidad podría conformarse [identificarse con] al animal, encuentra precisamente en su misma corporeidad la radical diferencia que le separa de ellos» (Aranda, 1991, p. 33)<sup>8</sup>, y en la misma corporeidad reconoce a la mujer como de su misma naturaleza. Al ver a la mujer exclama: «ésta [sic] si es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gen 2, 23)<sup>9</sup>. Con la creación de la mujer, el «ser humano, el *'adam* se da ahora en bipolaridad

sexual respondiendo al designio divino de que no esté solo, es decir, se realiza como tal ser humano en una estructura de comunión arraigada en su propia naturaleza. Si la autoconciencia de su corporeidad lleva al hombre, como ser personal, a sentirse solo, la autoconciencia de la sexualidad le lleva a sentirse llamado a comunión. Esa comunión se fundamenta en el reconocimiento de la mujer como de la misma naturaleza que el varón» (Aranda, 1991, pp. 29-30)<sup>10</sup>.

La complejidad del ser humano, presentada en los relatos genesíacos, estriba «en la articulación entre *intimidad, originación y comunicación*» (Zubiri, 1955, p. 355). La identidad de la persona humana comprenderse aisladamente como un mero individuo, porque es un ser en relación. Por su origen está en relación con Dios y con sus padres, y por lo *común* puede establecer una *comunicación* con otros seres: en su materialidad<sup>11</sup> descubre su relación con el mundo visible; en su espíritu —el aliento divino—, con Dios<sup>12</sup>; y en su naturaleza racional, con los demás hombres.

Por su carácter relacional, la persona humana conoce mejor el ser de sí misma, su identidad, en sus relaciones con los demás, porque descubre lo *común* y lo que la distingue de ellos: lo propio de sí misma<sup>13</sup>. Es importante recordar que la persona no es causa del ser en *común* que le permite comunicarse, sino que, se identifica en el ser en *común*, y es libre de establecer una *comunicación*

<sup>6</sup> Aquí el significado de *nefeš hayah* guarda relación con el «aliento vital» que Dios ha puesto en el hombre, y denota, por tanto, al hombre como «ser viviente». Pero, a diferencia del relato sacerdotal que usa esa misma expresión para designar a los animales (cfr. Gen 1,20.21.24), el yahvista solo lo emplea en Gen 2,7 para indicar el ser del hombre, connotando la idea más general de «hombre, persona, individuo, sujeto, alguien». (Cfr. Westermann [DTMAT II], 1985, p. 124).

<sup>7</sup> Puede ser interesante al respecto las consideraciones de Falgueras (1995) sobre la necesidad de integrar el sentido de la corporeidad para el adecuado desarrollo de la persona (cfr. pp. 157-164).

<sup>8</sup> Cfr. Juan Pablo II, Audiencia general 24 oct 1979, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II/2 (1979) 841-842.

<sup>9</sup> Con la expresión «hueso de mis huesos, carne de mi carne» se hace referencia, en la Biblia, a una relación familiar por lazos de sangre. (Cfr. DTMAT II, 542).

<sup>10</sup> Es significativo que la primera comunidad presentada por el Génesis sea el matrimonio, relación familiar que se fundamenta en la complementariedad del hombre y la mujer, que es el origen del resto de relaciones familiares. No hay que olvidar, sin embargo, que la sociabilidad humana radica en el reconocimiento de otro «yo» y no se reduce a la bipolaridad sexual. La comunión a la que se sienten llamados el hombre y la mujer por la bipolaridad sexual es un tipo, muy específico, de vivir la sociabilidad humana.

<sup>11</sup> Preferimos hablar de materialidad y no de corporeidad, ya que la corporeidad del hombre es hilemórfica, pues es una materia informada por un alma espiritual.

<sup>12</sup> La relación con Dios por su origen y por lo común, se distinguen en cuanto la primera se refiere a la causalidad (los demás seres creados por el hecho de ser originados también tienen esta relación), y la segunda a la comunicabilidad, a la posibilidad de que el hombre entre en comunión con Dios. Lo común funda la diferencia entre el ser originado de la persona humana y la de los demás seres, confiriéndole un sentido distinto: el hombre puede entrar en diálogo con su Creador. Con esto no se quiere decir que el hombre tenga dos relaciones con Dios, más bien, ambos sentidos —el origen y lo común— articulan la relación de Dios con el hombre.

<sup>13</sup> «Cada hombre tiene en *sí mismo*, en su propio “sí mismo”, y *por razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este “algo” es un momento estructural de mí mismo. Aquí los demás no funcionan como algo con lo que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo [sic] porque esto es así a radice, sólo [sic] por esto puede el hombre después hacer su vida “con” los demás hombres. El mí mismo “desde” el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás» (Zubiri, 1989, p. 251).

conforme a la naturaleza de lo *común*<sup>14</sup>. Por esto, no todas las relaciones tienen el mismo valor para la persona, su valor depende de la medida en que la relación —lo *común*— con otro, se articula con su *intimidad*<sup>15</sup>.

La relación más profunda la establece el origen, que conforma una relación constitutiva de la persona, ya que el ser de *sí mismo* recibe de su causa el sentido de su ser. La persona no es origen de su existir, su ser es *recibido*, aquí radica la dificultad de la persona en poder definir su identidad; y solo comprende el sentido del ser de sí misma, su identidad, en relación con quien le ha donado el ser. En el nivel ontológico, el origen pone al hombre en relación con Dios. Solamente quien le ha otorgado el ser puede mostrarle el sentido último del ser *sí mismo*: la razón y finalidad de su existencia, lo cual comporta un proyecto, una llamada de destino. Esta relación constitutiva de la persona conforma una dimensión de la sociabilidad humana específica: la religión<sup>16</sup>. En otro nivel, el ser originado es la base de la relación filial. El origen de la persona se refiere siempre a dos personas: al padre y a la madre<sup>17</sup>. Entre padres e hijo se funda

una relación específica que resalta lo propio de cada uno con respecto al otro<sup>18</sup>: el hombre es hijo de dos personas concretas, no es hijo en modo genérico, su identidad de filiación está vinculada a la identidad de su padre y de su madre. Las relaciones familiares son principios de individuación fundadas en la corporeidad humana, que estructuran el ser de *sí mismo* de la persona, y conforman una dimensión de la sociabilidad humana específica: la familia.

En atención al fundamento de las dimensión religiosa y familiar de la persona se comprende por qué las relaciones familiares han tenido un carácter sagrado o religioso en las culturas. Los padres participan con Dios en el origen de una persona humana (cfr. Ef 3,15), son procreadores<sup>19</sup>. El ser recibido del hijo instaura una relación íntima entre él y sus padres, y, de modo radical, con Dios. La filiación, a su vez, permite abrirse a la fraternidad: reconocer como algo de *sí mismo* en las personas que tienen en *común* haber recibido la vida de sus padres.

A través de lo *común* con los otros seres humanos la persona descubre otra dimensión de su sociabilidad: la sociedad civil. Es distinta a la dimensión familiar: las relaciones familiares vinculan a las personas en su singularidad, mientras que la sociedad civil vincula en la colectividad, en el tener en *común* la naturaleza humana. La sociedad reconoce a cada persona por igual, mientras que la familia reconoce a cada persona en aquello que la singulariza del resto.

## Exigencias de las relaciones interpersonales

Todas las relaciones personales están mediadas por la libertad. La persona decide el modo de relacionarse con el otro, de asumir las exigencias intrínsecas de la relación. Toda relación interpersonal tiene una exigencia de naturaleza *jurídica*, y está abierta una dimensión *comunional*.

Antes de abordar las exigencias de las relaciones interpersonales, es importante precisar el sentido de los términos «comunidad» y «comunión». La comunidad se refiere a una pluralidad de sujetos relacionados entre sí,

<sup>14</sup> Nos movemos aquí en el plano ontológico. El ser del hombre es primeramente «ser recibido», la persona no es causa de su ser. Para crear el ser en común, el hombre tendría que modificar el ser de *sí mismo*. El hombre no puede hacerse amigo de un animal o de una planta, porque falta un sustrato común que lo permita. Es sobre esta base que la libertad humana puede buscar y tener cosas en común con otras personas, crear lazos de amistad interesándose por el bien del otro y por tanto modificándose a *sí mismo* a través de su obrar, pero no depende de la libertad establecer el ser en común.

<sup>15</sup> Aristóteles en la ética a Nicómaco señala que el modo para distinguir las diversas comunidades entre las personas, hay que atender a lo común. Y subraya que el amor de las relaciones familiares se acerca al amor de *sí mismo*, porque estas se fundamentan en el origen de la persona. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicómachea*, 8, 9, 1159 31-35 y 8, 12, 1161 b 11-23; Tomás de Aquino: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum expositio*, lib. VIII, lect. 9, nn. 4-7 y lib. VIII, lect. 12, n.º 2.

<sup>16</sup> El hombre es un ser religioso: capaz de entrar en comunión con Dios. En esta relación el hombre encuentra el fundamento de su identidad ontológica y da sentido a todas las dimensiones de su vida, sus relaciones con los demás hombres, con el mundo creado, etc. Si bien es cierto que la persona se desarrolla y crece, y es capaz de realizar la llamada de destino gracias a la sociedad civil, esto no quiere decir que la sociedad puede suplantar la relación del hombre con Dios, porque no puede dar razón del ser de la persona y tampoco es fin de la persona. Es más, el sentido del ser del hombre informa el bien común: fin propio de la sociedad. Por esta razón forman parte del bien común aquellas condiciones sociales que permiten a cada persona vivir su relación con Dios de un modo pleno y verdadero.

<sup>17</sup> Es importante notar que la relación familiar más importante no es la filial, sino la conyugal, la cual es la fuente y origen de las relaciones familiares (cfr. Juan Pablo II, Ex. ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, n.º 19). La misma relación conyugal se funda en una diferencia constitutiva de la persona: el ser hombre o mujer. Los esposos son tales con respecto al otro cónyuge. No existe el marido o la esposa genéricos, se es marido de una mujer concreta, que a su vez es mujer de ese marido. La identidad de marido viene dada al hombre por ser marido de una mujer concreta, no por el hecho de ser hombre. Sobre este tema véase Franceschi y Carreras (2000, pp. 85-88; 226-229).

<sup>18</sup> En la relación con Dios se puede hablar de una relación ontológica, no así en la relación con los padres. Los padres no pueden dar sentido al ser del hijo (cfr. Gen 4,1). Ellos son cooperadores de Dios en la transmisión de la vida, son el origen de su cuerpo, que es condición de posibilidad de la manifestación de la intimidad de la persona. Sobre el sentido de la procreación son interesantes las reflexiones de Caffarra (1994), y García López (1995, pp. 251-273).

<sup>19</sup> Sobre el sentido de la procreación son interesantes las reflexiones de Caffarra (1994), y García López (1995, pp. 251-273).

que conforman una unidad basada en alguna característica que les acomuna y define. Los sujetos de la comunidad pueden rechazar o reconocer esta característica *común* y así reafirmar su (identidad) pertenencia a ella a través del pronombre «nosotros», que les constituiría en unidad respecto a los terceros. La comunidad en sí no comporta una comunión de personas: dos personas aficionadas al mismo equipo de fútbol tienen en *común* la afición al equipo, pero entre ellas no se establece ninguna relación personal. Es más, no todas las comunidades tienen como finalidad propia la comunión personal (piénsese en una asociación de consumidores). Existe una gran diversidad en el tipo de comunidades que las personas pueden formar. Todos los hombres pueden entrar en comunión entre sí, por el simple hecho de tener en *común* la misma naturaleza humana, esta comunión elemental es la base de la *comunicación* entre las personas que les permite crear otros tipos de comunidades basadas en bienes de diversa índole: estas comunidades pueden ser de tipo afectivo, económico, laboral, etc. Los bienes comunes que están en la base de estas comunidades son los que determinarán el tipo de comportamiento necesario para que las personas acrecienten la comunión.

Las relaciones interpersonales se apoyan sobre vínculos objetivos que tienen un orden inherente. Este orden objetivo es el que permite determinar exigencias de justicia entre las personas que forman una comunidad. La comunidad elemental, es decir, aquella basada en la naturaleza humana exige a cada persona el respeto a la vida de los demás, el respeto a su libertad, de la fama, el honor, etc. Una relación de compraventa comporta derechos y deberes que son distintos a los de una relación entre los miembros de una asociación deportiva o las partes de un contrato laboral.

La comunidad establece un orden objetivo, que permite determinar los comportamientos debidos entre las personas que conforman dicha comunidad. Este orden objetivo es la regla primera y fundamental del trato mutuo, es el punto de partida para fundar una verdadera comunión de personas. El grado mínimo de la comunión es el reconocimiento y el respeto de los derechos de la otra persona. A partir de aquí, la comunidad, si está finalizada a la comunión personal, podrá crecer a través del amor personal. El amor

*va más allá de la justicia*, porque amar es dar, ofrecer de lo «mío» al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es «suyo», lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo «dar» al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. (Benedicto XVI, 2009, n.º 6)

La aceptación y donación requiere como primer paso el respeto de la persona y de todos sus derechos; es más, el amor verdadero comprende que estas exigencias derivan de la dignidad de la persona, por lo cual las asume y las perfecciona. Yerra quien bajo la bandera del amor piensa poder incumplir con sus deberes respecto a la persona amada: el amor sobrepasa las leyes, no incumpléndolas, sino cumpliéndolas sobreabundantemente.

El carácter jurídico de las relaciones interpersonales ayuda a comprender un punto más sobre el amor. En algunas relaciones, como una amistad en la que las personas libremente se donan de manera recíproca sus bienes, la comunión se funda en el amor de las personas, pero no por ello se puede decir que la relación no tenga un orden objetivo de justicia. Los bienes que los amigos se donan entre sí, los cuales fundan la comunidad, exigen ciertos comportamientos por parte de los amigos, de modo que la falta de reciprocidad puede menguar la amistad o incluso romperla. No hay que olvidar tampoco que la amistad puede nacer, porque entre las personas se respeta un orden objetivo, que precede a la amistad, que custodia los bienes y derechos del prójimo. A diferencia de las relaciones de amistad, hay otras relaciones interpersonales cuyo vínculo no es fruto del amor. Las relaciones familiares, aunque exigen el amor, no nacen directamente del amor,

«no es el amor el que constituye a alguien en padre o madre naturales de su hijo, sino el hecho de la generación. Tampoco es el amor el que da origen al deber de criar y educar a los hijos, ni al deber de respeto y obediencia de los hijos a sus padres, sino es la generación» (Hervada, 2000, p. 532).

La relación conyugal nace del amor de las personas, pero no está radicada solamente en el amor, sino que es un tipo de amor de amistad que tiene unas exigencias intrínsecas que nacen de la sexualidad humana como veremos más adelante.

La comunión es el modo en que las personas asumen los vínculos que las unen a otras personas y establecen relaciones personales. Una relación personal se establece libremente a través de un acto bilateral de donación y aceptación, basado en aquello que acomuna. La comunión, a diferencia de la comunidad, es dinámica, acepta una graduación: se puede ser mejor amigo o peor amigo, buen padre o mal padre, buen o mal empleado. En cambio, la comunidad no acepta grados, es estática: se es o no se es amigo, padre, empleado; no depende de la calidad de la relación entre amigos, padre e hijo, o jefe y empleado. La gradualidad de la comunión va del reconocimiento y del respeto del otro al amor personal. El rechazo no crea comunión, pero, dependiendo de los bienes comunes, no siempre anula la comunidad. Es el caso de las sociedades naturales.



En cambio, en varios tipos de amistad o relaciones afectivas, el rechazo muchas veces conlleva la desaparición del bien que los vinculaba. En la relación laboral el empleado puede mantener una relación distante del jefe, y mantener a la vez su puesto de trabajo; sigue existiendo una comunidad laboral, aunque no exista una comunión entre las personas que forman la comunidad, pero, si rechaza el empleo, desaparece la comunidad. No todas las relaciones configuran la identidad ontológica de la persona.

La comunión es libre, pero su orden y su medida están fijados por la comunidad. La libertad humana no es absoluta, supone un sustrato; la persona no puede «hacerse» hijo de cualquier persona; puede tratar a alguien como padre, pero su amor filial a esta persona no lo convierte a él en hijo y a la persona amada, en padre<sup>20</sup>. El contenido de la relación determina la naturaleza de la comunión entre las personas. Por este motivo la aceptación y donación, que son necesarias para establecer la comunión, deben basarse en la naturaleza del vínculo que une a las personas. Dos hermanos no pueden amarse como esposos, deben amarse como lo que son. La aceptación de la persona conlleva aceptar su identidad propia. El hijo acepta a quien le ha dado la vida como su padre comportándose con él como hijo. Si lo tratara como un simple amigo, no establecería una relación familiar, porque no aceptaría aquello que define su relación de parentesco: el ser «su» padre. Formar una comunión de personas requiere, por tanto, reconocer y aceptar que la comunidad conlleva unas exigencias de justicia propias con respecto a las personas con las que se vincula.

### Articulación de las tres sociedades naturales

Las tres dimensiones de la sociabilidad son distintas entre sí, pero no independientes, están articuladas entre sí. La relación con Dios da sentido a las relaciones familiares y a las sociales; a las primeras en cuanto los padres participan de la paternidad de Dios, son procreadores, donan la vida a una persona; y a las otras, fundando la radical igualdad y dignidad de todos los seres humanos en cuanto son creados y queridos en *sí mismos* por Dios. Las relaciones familiares tienen un carácter primario y originario a nivel existencial con respecto a la relación con Dios y las relaciones sociales. En la familia, la persona es reconocida y aceptada por aquello que le es propio, el ser de *sí misma*; de este modo se conoce a sí misma y desarrolla su identidad, a la vez que aprende a conocer a otras personas, a reconocer aquello que les es propio, a aceptarlas como son y a entrar en comunión con ellas. A través de la vivencia de sus vínculos familiares el hombre aprende a relacionarse con Dios y a entablar

<sup>20</sup> Si una persona de 40 años amara filialmente a un niño de 10 años, no parece razonable afirmar que por este hecho el niño es su padre, y menos aún, que es injusto que no lo sea.

relaciones más intensas con los demás hombres. Los vínculos familiares son insustituibles: el conocimiento del ser de *sí mismo* está enraizado en la relación con quienes le han dado la vida. Su ser de un modo concreto tiene sentido en esa relación, y el modo en que ha sido reconocido y aceptado influye en cómo la persona se conoce a sí misma y aprende a amar a otros como bienes en *sí mismos*. La sociedad civil tiene un fuerte influjo en el modo en que los hombres se conocen en cuanto personas humanas, iguales en dignidad sin distinción de ningún tipo. En cierto modo, la sociedad y la familia son complementarias en la formación de la identidad personal la sociedad enfatiza lo *común*, lo que identifica a la persona con los demás, y la familia le ayuda a conocer lo que la singulariza respecto a los demás. El conocimiento de su ser en *común* es importante para el propio conocimiento del *sí mismo*.

Estas tres sociedades naturales no compiten entre sí, son complementarias en la identidad de la persona. El conflicto entre ellas significaría un conflicto en la identidad personal. Desde un planteamiento abstracto es fácil conciliarlas, es en la vida diaria, donde puede haber conflicto. Comprender la naturaleza de cada una de estas relaciones y sus exigencias permitirá a la persona y a la sociedad armonizarlas.

El modo concreto en que una sociedad se organiza para alcanzar el bien *común*<sup>21</sup> contiene en sí un modo concreto de concebir la persona y su sociabilidad. No hay leyes neutras. La finalidad de cada una de ellas contiene una idea sobre el bien por tutelar o el mal por evitar. En concreto, las leyes sobre el matrimonio y la familia presentan el modo en que las relaciones familiares son concebidas y valoradas por la sociedad civil. Estas leyes, además, por el carácter singular de los vínculos familiares —ligado al *origen* de la persona—, influyen en la vivencia histórica de la fe.

Desafortunadamente, distintas intervenciones en el campo del derecho familiar, bajo la bandera del respeto de las libertades individuales, y de que el Estado no puede imponer una creencia o unos principios morales sobre el matrimonio y la familia<sup>22</sup>, han ido en detrimento de la verdad sobre la persona humana, sobre su identidad. La aprobación del divorcio, el reconocimiento de

<sup>21</sup> Entendemos bien común como «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (Concilio Vaticano II, 1965, n.º 26). Sobre el bien común son interesantes las observaciones de Rhonheimer (1997, pp. 116-122).

<sup>22</sup> La visión del hombre y la sociedad que contienen las leyes no puede ser neutra, ha de estar cimentada en la verdad objetiva sobre el hombre y la sociedad. Si fundarse en una verdad antropológica objetiva se considera una imposición intolerable por parte del Estado «neutro», el no fundarse sobre la verdad objetiva es también una imposición por parte del Estado y es más intolerable aún, por dejar el bien común político a la arbitrariedad.



parejas de hecho, la equiparación de uniones entre personas del mismo sexo al matrimonio, etc. reducen las relaciones familiares a meras relaciones jurídicas, en las que cada parte busca su propio bienestar, y son valoradas desde una «racionalidad instrumental» (Taylor, 1994, pp. 38-45) en la que la relación no tiene valor en sí, sino que depende del beneficio que produce al individuo. Las relaciones familiares pierden su especificidad, porque la sociabilidad humana se reduce a un mero comercio de intereses de personas individuales<sup>23</sup>. En esta situación, el Estado debería limitarse a velar por el recto cumplimiento de los compromisos libremente asumidos por las partes y abstenerse de imponer deberes de justicia *a priori*.

Como se ha señalado más arriba, por la semejanza que hay entre las dimensiones de la sociabilidad que fundamentan la familia y la religión, la familia tiene un papel pedagógico-existencial por el cual, dentro de la vida de familia, crecería y maduraría para cada individuo el modo de relacionarse con Dios. Es por ello que, cuando el carácter específico de las relaciones familiares no es bien expresado con las leyes y son reducidas a relaciones que son valoradas según la utilidad que reportan al individuo, es difícil que la relación con Dios no quede también marcada con este valor de utilidad.

### La fe y la familia garantes de la identidad personal

Por la íntima articulación de las tres dimensiones de la sociabilidad humana, la relación del hombre con Dios ejerce una influencia positiva en la sociedad a través del modo en que informa y da sentido a las relaciones familiares. Las enseñanzas de la Iglesia sobre la familia han facilitado superar injusticias en la sociedad civil y promover el bien *común* político: la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer; la defensa de la vida del niño concebido y la subsiguiente responsabilidad de los padres para educarlos; la promoción de la estabilidad matrimonial, etc. El influjo de la fe sobre la sociedad a través de la familia también se realiza por la dimensión moral que contienen las distintas imágenes familiares ofrecidas por la Revelación, con las que se presenta el amor gratuito de Dios por los hombres, iluminando el modo en que han de ser plasmadas las relaciones familiares<sup>24</sup>. La práctica de la religión es un factor que ayuda a

vivir mejor las exigencias intrínsecas de las relaciones familiares: fomenta la estabilidad matrimonial, que los padres se involucren más en la educación de los hijos y que las familias sean más numerosas<sup>25</sup>. Este influjo no es por una imposición de deberes, sino porque la religión enseña a vivir de modo más profundo la sociabilidad humana, la capacidad de donarse y de asumir el bien de aquellos con los que está vinculado.

La razón de esta aportación es que la antropología en la que se apoyan dichas enseñanzas permite reconocer lo propio de las relaciones familiares, su carácter intrapersonal, que comporta exigencias de justicias concretas. Como hemos visto antes, la relación familiar se diferencia de otras relaciones interpersonales como la amistad, las relaciones laborales, etc., porque une, precisamente en virtud de alguna de las líneas originales y primordiales de identidad personal. Posee una dimensión intrapersonal, porque incide «en el nivel más íntimo del ser personal, hasta el punto de constituir una dimensión de su “yo”, un elemento esencial del sujeto familiar y social» (Franceschi y Carreras, 2000, p. 110). Son fuente de identidad para el sujeto, puesto «que en los extremos o términos de la relación se encuentran personas que reciben un nombre *común* precisamente por estar vinculados por aquella relación» (Franceschi y Carreras, 2000, p. 110). Este nombre *común* define a la persona dentro de un sistema de relaciones y le otorga una función propia. Así, la persona engendrada recibe el nombre de hijo y esta identidad define la relación específica que ha de tener con sus padres y el resto de las personas que componen la familia. La relación tiene un sentido y un significado que es inseparable de la persona. Un hijo no puede dejar de ser hijo, puede, en cambio, ser un buen o un mal hijo. La bondad o maldad depende de la congruencia del modo de actuar de la persona respecto a la relación.

Solamente el reconocimiento de este carácter intrapersonal puede hacer crecer y madurar, en cada individuo singular, la conciencia de un vínculo de una más universal relación familiar (en definitiva, una relación de fraternidad), que lo une a cualquier otro ser humano (D'Agostino, 2003, pp. 19-20). La sociabilidad no se reduce a una agrupación de seres de la misma especie, sino que presupone la capacidad del hombre de crear una comunión de personas, en la que se

<sup>23</sup> El papa advierte que esta racionalidad instrumental no permite comprender la lógica del don y el principio de gratuidad que están a la base de la sociabilidad humana. «La caridad en la verdad pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don. La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad» (Benedicto XVI, 2009, n.º 31).

<sup>24</sup> Cfr. Juan Pablo II, Ex. ap. *Familiaris consortio*, 22-XI-1981, nn. 12-13; S. Cipriani, *Matrimonio* en P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Milano 1988, p. 922.

<sup>25</sup> V. Call, T. Heaton, *Religious Influence on Marital Stability*, «Journal for the Scientific Study of Religion» 36 (1997), 382-392; C. Lehman Scassi-Buffa, Chile: ¿Un País Católico?, Centro de Estudios Públicos, «Puntos de Referencia» No. 249, 2001; A. Adsera, *Marital Fertility and Religion: Recent Changes in Spain*, IZA Discussion Paper 1399, University of Chicago: Population Research Center, 2004; B. Wilcox, S. Nock, *What's Love Got to Do with It? Ideology, Equity, Gender, and Women's Marital Happiness*, «Social Forces» 84 (2006), 1321-1345; E. Kaufmann, *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century*, Profile Books, London 2010; E. Kaufmann, *Sacralization by Stealth? The Religious Consequences of Low Fertility in Europe*, en W. Bradford Wilcox, E. Kaufmann, *Whither the Child? Causes, Consequences & Responses to Low Fertility*, Paradigm Press, Colorado (En imprenta).

asumen compromisos de solidaridad con los demás. Las personas que han aprendido a amar a aquellos con quienes están vinculados por el parentesco, son más propensas a reconocer no solo exigencias de justicia con respecto a los demás, sino vínculos que los unen a los demás que exigen una mayor colaboración. Esta vinculación no puede ser fruto de acuerdos políticos o de equilibrios económico-sociales, solamente puede serlo como consecuencia de conocer la propia identidad y de asumir libremente las modalidades *naturales* de coexistencia propia de las relaciones familiares.

Las relaciones sociales reciben de las relaciones familiares un modelo para una mayor cohesión social, una mayor solidaridad entre sus ciudadanos, una mayor participación en la obtención del bien *común* como algo propio.

El intento de promover la identidad personal, acentuando la individualidad de la persona y negando las relaciones originarias o constitutivas de la persona, termina por dejar a la persona sin identidad. En cambio, el reconocimiento de las relaciones naturales y su adecuada promoción en la sociedad civil, a través del derecho, es el camino más adecuado para reafirmar la identidad.

## Referencias

Aranda, G. (1991). Corporeidad y sexualidad humanas en los relatos bíblicos de la creación, en Escrivá-Ivars, J., Viladrich, P. J. (eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad. Estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*. Rialp, pp. 29-30.

Arellano, J. (1995). La familia, sociedad perfecta, en Cruz Cruz, J. (ed.), *Metafísica de la familia*. EUNSA, pp. 25-68.

Benedicto XVI. (2009). Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009.

Caffarra, C. (1994). *Sessualità alla luce dell'antropologia e della Bibbia*. Cinisello Balsamo.

Casciaro, J. M. (1992). Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia. EUNSA.

Colom, E., Rodríguez Luño, A. (2003). *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale, I*. EDUSC.

Concilio Vaticano II. (1965). Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965.

D'Agostino, F. (2003). *Filosofia della famiglia*. Giuffré.

De Aquino, T. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum expositio*.

Falgueras, I. (1995). Persona, sexualidad y familia, en Cruz Cruz, J.(ed.), *Metafísica de la familia*. EUNSA, pp. 145-175.

Franceschi, H., Carreras, J. (2000). *Antropología jurídica de la sexualidad. Fundamentos para un derecho de familia*. SEA.

García López, J. (1995). La genealogía de la persona, en J. Cruz Cruz (ed.), *Metafísica de la familia*. EUNSA, pp. 251-273.

Hervada, J. (2000). Una caro. Escritos sobre el matrimonio. EUNSA.

Jenni, E., Westermann, C. (eds.). (1985). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. II. Cristiandad.

Lorda, J. L. (2005). *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*. Palabra.

Malo, A. (2004). *Antropología de la afectividad*. EUNSA.

Moreno, A. (1994). *Sangre y libertad. Sistemas de parentesco, diversidad cultural y modos de reconocimiento personal*. Rialp.

Rhonheimer, M. (1997). *Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune*, «Con-tratto» VI, pp. 116-122.

Taylor, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad*. Paidós.

Zubiri, X. (1955). *El ser sobrenatural. Dios y deificación en la teología paulina*, en ÍDEM, *Naturaleza, historia, Dios*. Editora Nacional.

Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza.

## Derechos de Autor (c) 2022 Antonio Porras



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.



# Identidad, experiencia, verdad y relevancia: testimonio de fe en contacto con nuestra cultura

## *Identity, Experience, Truth and Relevance: Testimony of Faith in Contact with Our Culture*

**Mario Alberto Salvatierra Gamarro**

Universidad Martin Luther King Jr.  
[mario.salvatierra@reasonablefaith.org](mailto:mario.salvatierra@reasonablefaith.org)

**Resumen:** ¿Qué es lo cristiano del cristianismo? Podemos entender la esencia (*ousia*) como aquello que hace de algo o de alguien lo que es (acto), pero también muestra lo que puede llegar a ser (potencialidad). Nuestra identidad no está completamente entendida y desarrollada. Solo en la medida que creemos y nos acercamos a Dios, la entenderemos y, por ende, la viviremos más intencionalmente. ¿Cómo la vivimos y entendemos en el diálogo con la cultura? Para responder esto debemos entender a Cristo como nuestra esencia, una relación filial con el Padre como experiencia, las vías que corresponden a la realidad como verdad y nuestro involucramiento en la cultura como relevancia.

**Palabras clave:** identidad, relevancia, experiencia, verdad, cristianismo, secularismo, cultura, testimonio.

**Abstract:** What is the Christian of Christianity? We can understand the essence (*ousia*) as what makes something or someone what it is (act), but also shows what it can become (potency). Our identity is not fully understood and

developed. Only as we grow to get closer to God, will we understand it and, therefore, live it more intentionally. How do we live Christianity and understand to dialogue it with culture? To answer this, we must understand Christ as our essence, a filial relationship with the Father in experience, the paths that correspond to reality as truth, and our involvement in culture with relevance.

**Keywords:** identity, relevance, experience, truth, Christianity, secularism, culture, testimony.

## La problemática

«El hombre llega a sí mismo en la medida en que diferencia los diversos pliegues, repliegues y despliegues de su existencia. Estas afirmaciones valen tanto para el filósofo como para el teólogo, para el creyente como para el increyente» (González de Cardedal, 2006).

A todo hombre y mujer le sorprenden las interrogantes existenciales «¿quién soy yo?», «¿quién eres tú?», entre otras. No nos basta con existir y saber que existimos, también deseamos saber quién y qué somos, deseamos comprendernos y deseamos comprender a los demás. La identidad no viene ya completamente entregada, cada ser humano la posee como una cualidad inherente, es decir, todo ser humano la posee, así como posee la capacidad de conocer, pero, en ambos casos, debe formarlos, hacerlos suyos y distinguirse de los demás en la medida que se conozca, que se ame, que se piense a sí mismo y comprenda lo que le rodea.

A lo largo del tiempo, en el cristianismo como en cualquier otra religión, creencia, cultura o sociedad, se entiende al individuo como aquel que posee ciertas características físicas, emocionales o psicológicas que lo hacen distinguible, pero también, lo hacen semejante o afín a otros dentro de los grupos o subgrupos a los que pertenecen. Cada uno de estos grupos y religiones aportan sentido acerca de la esencia.

Pero de forma muy astuta, Nietzsche nos embarcó en la puesta en duda de toda base o fundamento necesario para el ser. Con la muerte de Dios, coloca al ser humano en una encrucijada, ya que, al borrar el sol, el mar y el horizonte, ¿en qué suelo colocamos nuestros pies?, ¿de dónde obtendremos nuestra posibilidad de conocer, de ser y vivir, si los horizontes de nuestra realidad se han eliminado, y si los mares de donde bebemos nuestro significado se han secado? Según el alemán, no existe la necesidad o la realidad de un fundamento externo al ser humano, no necesitamos al ser para conocer al ser.

La problemática de este mundo y de la cristiandad secularizada de hoy día, es que, desconocen su identidad verdadera. Si se borran los horizontes que marcan las fronteras de nuestro ser, se confunde el «quién soy» por el «qué soy». Podemos concluir que tanto la cultura como la Iglesia, hoy día, beben de las ideologías que corren por los aires, se han dejado seducir por el progresismo y otros pensamientos extremos y dudosos que solo desean arrancar de las manos Dios el fundamento del ser como proponía Nietzsche y ponerla en manos nuestras, para luego abandonarnos a nuestra suerte existencial.

Querámoslo o no, la identidad cristiana siempre estará ligada a su relevancia en la sociedad, como bien señala el teólogo alemán:

La existencia cristiana de las teologías, la Iglesia y las personas padece hoy más que nunca una doble crisis: crisis de relevancia y crisis de identidad. Ambas están relacionadas. La teología y la Iglesia, cuanto más intentan ser relevantes en el contexto actual, tanto más profundamente se sumen en la crisis de su propia identidad cristiana. Cuanto más intentan reafirmar su identidad en dogmas, ritos y planteamiento tus Morales tradicionales, tanto más crece su irrelevancia y la falta de credibilidad. (Moltmann, 2009, p. 29)

En su ya conocida obra, *El Dios crucificado*, Jürgen Moltmann, nos abre a la problemática de la identidad del cristiano y relevancia de su fe. Veamos que la modernidad nos introdujo lo relevante en términos de «plausibilidad y verificabilidad», ya lo decía Pannenberg de manera enfática, el hombre contemporáneo tratará de superar la existencia con la fantasía, y para esto cambiará la confianza (fe) por la seguridad (ciencia, tecnología). Esto implica de cierta manera que el hombre dejara a un lado la experiencia religiosa y así su apertura hacia Dios. Por otro lado, nuestros tiempos desean poner nuevamente la experiencia como hito de lo relevante. Entonces, la problemática que existe en una cultura atrapada entre ideales es que tiende a convertirse en pluralista. También, podemos ver que, hoy día, el cristianismo en su relación con el mundo ha dejado de ser luz y ejemplo en términos de experiencia y verdad.

Elaboro un diálogo con cuatro aspectos, a saber, identidad, experiencia, verdad y relevancia, estos dirigen el presente artículo con las preguntas: ¿cómo es la identidad de un cristiano en este mundo secular?, ¿cómo es su experiencia en tanto religión, en tanto relación con Dios y con el mundo?, ¿la verdad del cristianismo es, como dicen muchos, una imposición o es una verdad que se corresponde en libertad, y, ¿qué de su pretensión de universalidad? Y ¿acaso la relevancia debe tener la primacía a tal punto de perder la identidad con tal de ser escuchados? El cristianismo en su relación con una cultura secularizada que carece de identidad enfrenta una doble crisis, crisis de identidad y de relevancia.

## El camino: Recuperar lo esencial ante la crisis

«Estamos ante una auténtica crisis de fe que nos exige buscar una nueva gramática de dicha fe desde la recuperación de los elementos esenciales. En tiempos de crisis hay que volver a lo esencial» (Cordovilla, 2012).

Antes de iniciar con los cuatro aspectos antes mencionados, esta parte nos puede colocar en panorama acerca de lo que se busca al hablar de identidad. Para los cristianos, como para los creyentes de diversas religiones y, de igual manera, los que se sienten inasequibles de estas, existe un elemento que subyace bajo todo estilo de vida, este está conformado por un grupo creencias y convicciones, son un fundamento, y funcionan no solo como un eje, sino también como una fuente de principios y normas, necesarios para pensar y vivir. Son también un marco de referencia dentro del cual interpretamos todo a nuestro alrededor. Así, podríamos decir que, toda persona necesita de este grupo de creencias y convicciones que se dan por sentado, y son más que útiles para vivir en una apertura al mundo (Pannenberg) que le rodea. Todos tienen fe en algo o alguien.

No hay duda de que el cristianismo, hoy día, está en boca del conglomerado cultural, se busca encontrar en aquel los puntos más débiles, inconsistentes y volátiles con la intención de, a toda costa, recluirlo a lo privado. Una fe privada y escondida, que no tiene nada que decir ante el mundo, es en realidad, como dice Frabice Hadjadj, la «fe de los demonios», la fe que este mundo busca. No hay manera que una fe recluida conserve su brillantez y su salinidad.

La inquietud de Moltmann (identidad y relevancia) gira en torno a que el cristianismo se halla dentro de un «dilema de implicación de identidad», es decir, puede enfocarse en su identidad centrándose en la dogmatización y la moralización, al tiempo que pierde su relevancia; o puede enfocarse en su relevancia y su brillantez ante el mundo mientras sacrifica su identidad.

En la línea con aquel dilema, encontramos también una crisis de fe que desemboca en una crisis de Dios, es decir, una fe que tambalea ante la cultura actual que no puede más que presentar a un dios a medias tintas<sup>1</sup>. Por eso, será necesario que esa forma de expresar la fe ya sea por medio de lenguaje, de la liturgia o de nuestro testimonio, no esté desfasado, sino actualizado<sup>2</sup>, pero con la salvedad de mantener inalterable su esencia.

<sup>1</sup> Frase utilizada para expresiones, actitudes, etc., poco precisas o claras.

<sup>2</sup> Con actualizado, me refiero a que no ha perdido su conexión con la realidad que le rodea, lo podemos ver en aspectos científicos, socioculturales, etc., y que sabe utilizar un lenguaje que se entienda en su contexto.

Lamentablemente, en los últimos tiempos de crisis, el cristianismo, en lugar de volver a su esencia, se escondió bajo las faldas del fundamentalismo, el dogmatismo y el conservadurismo, y de esto la consecuencia es que, para esta cultura, la verdad que presenta la religión no es una opción, sino una imposición. Si la identidad de un cristiano son sus dogmas, su esencia es dogmática.

Ser cristiano es recordar, narrar y agradecer una historia en la que Dios se ha revelado a la humanidad para su salvación. Recordar es importante, ya que no hay cristianismo verdadero sin referencia constante al acontecimiento originario y a los testigos que, desde el origen, lo siguen transmitiendo, esto nos ayuda a no perder de vista la naturaleza del cristianismo, la cual es vertical y descendente.

## La esencia de nuestra identidad

«¿Dónde está, pues, el último secreto de mi identidad, de aquello que yo soy y de aquello que estoy llamado a ser?... No simplemente para saber qué es lo que somos (existencia), sino también quién somos (identidad)» (Gesché, 2016).

«El cristiano toma su nombre de Cristo. Su esencia depende en absoluto de la esencia de Cristo. Esto es claro. Pero asoma amenazadora la pregunta: ¿qué afinidad esencial, qué tipo de comunión puede haber entre Cristo y los cristianos?» (Von Balthasar, 2017).

La filosofía griega proponía entender al ser humano con base en su esencia; por su parte, la categoría metafísica que el cristianismo introduce es el de relación, nuestra experiencia en la historia de la salvación se da en esa realización relacional entre Dios y hombre, en esa llamada y respuesta entre estos, surge la categoría de persona. Esa relación que escucha y responde mutuamente es justo donde un «yo» y un «tú» se encuentran, donde el hombre se ha encontrado a sí mismo y se ha reconocido. Entender a Dios como persona es la categoría usada para pensar la trinidad y su relación con el hombre.

Para Von Balthasar, el testimonio es importante en la vida de un cristiano, entiende que este es el que da forma unitaria a nuestro ser cristiano, el testimonio de aquel que ha clamado y le han respondido, que se ha sentido perdido y han venido a su encuentro, que no recordaba quién era y le han hecho una nueva criatura.

La problemática no podría ser mayor que cuando se confunde o se usa de forma intercambiable e indiscriminada, la identidad con la fe (en su forma periférica), creencias, grupo de convicciones, etc., ya que cada una de estas

acompañan la identidad, proporcionándole su marco de interpretación y acción; estas también nos instruyen sobre las diferencias entre las distintas propuestas y hacen distinguibles esos principios irrenunciables de las meras formas y complejidades adoptadas. Hablando sobre las realidades desde las que el cristianismo se comprende a sí mismo, González de Cardedal menciona: «Es una religión, se remite a una historia, tiene en la persona de Cristo su centro y cuenta con el futuro absoluto como anhelo y promesa» (2018, p. 84).

Algo inherente en el ser humano es que posee la capacidad para conocer, cuestionar y desarrollar su identidad. Estos tiempos, tomando de Sartre y de Feuerbach, han entendido que, al acercarse a la idea de Dios, la humanidad pierde su libertad y su identidad, ya que toma de lo que Dios dice que es y no de lo que la persona dice de sí. La cuestión es interesante, ya que esto muy bien podría estar mediado por una lucha de cosmovisiones tratando de responder primero, la cuestión de los orígenes.

No tenemos el espacio para desarrollar detalladamente lo anterior, pero, hilando las conclusiones de cada cosmovisión sobre sus orígenes, podemos decir lo siguiente. Primero, el hecho de todo ser humano es que posee una identidad y una libertad de las que echa mano día a día. Segundo, si fuésemos creados por la materia y químicos que bien hoy podríamos llamar código genético y epigenético, bajo el cronómetro del tiempo, dirigido por el azar y creyéramos que esta es la respuesta a la pregunta «¿por qué hay algo en lugar de nada?» (orígenes), entonces, debemos reconocer y aceptar que todo cuanto existe está dominado por las leyes de la física y de la química. Entonces, si somos materia, no podríamos negar que estamos mediados y dirigidos por dichas leyes de la naturaleza, y que estas son las que forman nuestra identidad, y si, de allí mismo, suponemos que es de donde proviene nuestra libertad y nuestra autonomía, estas no serían más que las leyes materiales que controlan nuestro cerebro y nuestros pensamientos, ¿no sería nuestra identidad y libertad una ilusión? ¡Todo sería un engaño!

La respuesta que el cristianismo, particularmente, proporciona a la pregunta sobre los orígenes tiene dos connotaciones elementales para entender nuestra identidad, a saber, amor y libertad. Ambos están presentes en la creación, así como en la redención. Para una creación corrompida no hay mejor noticia que la que anuncia la oportunidad de un nuevo inicio. El mensaje y la obra de Cristo es eso, un nuevo inicio, por medio de una nueva vida, así, entonces, la esencia (imago Dei) corrompida por el pecado ahora se recupera en Cristo.

Dios se acerca a nosotros y se relaciona para encaminarnos nuevamente, proporcionando la esencia y el camino para nuestra identidad en Cristo.

Una cultura sin identidad requerirá de mi identidad una capacidad relacional, esto quiere decir, abordar las problemáticas de hoy en diálogo con el pensamiento actual. No puede existir un vaciamiento de mí, sin yo saber qué estoy entregando, y si estoy dispuesto a ponerlo en juego cuando decido entregarme al otro en un choque de identidades.

Entonces, ¿qué voy a vaciar?, es decir, ¿cuál es mi identidad?

Si bien el cristianismo inicia con la acción histórica de Jesús, un cristiano inicia con la función del espíritu su vida, y le configura como hijo con el Hijo, al crear esta relación filial nos pone en perspectiva con la obra redentora y con el acontecimiento histórico. Para Moltmann, nuestra identidad no radica como miembro de una iglesia, ni la profesión de fe, tampoco a las experiencias de vocación, conversión y perdón en nuestra vida, más bien:

nuestra identidad cristiana únicamente puede comprenderse como acto de identificación con Cristo crucificado, porque y en la medida en que la predicación que lo ha alcanzado a uno tiene por objeto a aquel en quien Dios sea identificado con los sin Dios y con los por él abandonados, entre los que nos contamos. (Moltmann, 2009, p. 48)

La identidad de Dios se hace manifiesta a nosotros cuando se encarna, desde este momento iniciamos una nueva fase de comprensión de Dios y la nuestra. «¿Quiénes dicen ellos que soy?», pregunta Jesús; la respuesta por parte de muchos no se hace esperar, «¿quién dicen ustedes que soy?», vuelve a preguntar. Ahora todos guardan silencio, Pedro es el único que responde: «tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente»; Pedro declara la identidad de Jesús, paso seguido Jesús identifica a Pedro «tú eres Pedro» (Mt. 16:13-18). Aun después de esto, Pedro sigue con dudas sobre la identidad de Jesús y la suya, ya que, al momento de la crucifixión le preguntan «¿acaso no eres tú...?» (Mt. 26:69-75). Y Pedro no solo niega su contacto con el crucificado, sino que se niega a sí mismo. Solo con la aparición de Cristo resucitado, Pedro entiende la relevancia de la cruz y esta adquiere una dimensión y un significado diferente, ya que, aunque el crucificado fue otro yo me identifico con aquel que tomó mi lugar; primero, fue Jesús quien se identificó conmigo. A partir de ello, nuestra su relación con Jesús es cimentada, «Pedro, ¿me amas?» (Jn. 21:15-19)... la esencia del cristianismo es Cristo, es decir, sin él un cristiano no sería lo que es; al mismo tiempo, Cristo es nuestra identidad, es decir, somos formados a su imagen.

Dios se identifica con la humanidad encarnándose, nosotros nos identificamos con Dios en la cruz donde toma nuestro lugar, y en la resurrección donde se



fundamenta nuestra esperanza y victoria. El bautismo y la comunión nos identifican ante el mundo, como participando de lo mismo que el crucificado-resucitado, de sus padecimientos y muerte, tanto así como de su resurrección y victoria sobre la muerte. De ahí que, relación es base de la identidad.

Para Tillich, podemos entender nuestra identidad acercándonos a los conceptos de ser esencial y ser existencial. Para este teólogo, existe en nosotros una tensión entre nuestro ser real y nuestro ser potencial que busca llegar a la esencia ideal, a la esencia que Dios ha planificado desde el inicio de los tiempos. Esto no está lejos de la realidad, cuando nos identificamos con Cristo, él es quien nos hace partícipes de una nueva vida (ser existencial) y mediante el poder transformador del Espíritu Santo en nosotros, cada día somos formados más y más a su semejanza (ser esencial).

Al conocer a Dios por medio de Jesucristo, estamos conociéndonos a nosotros mismos de cierta manera. Dios nos creó a su imagen, es decir, la esencia de nuestra identidad fue provista por nuestro creador y, somos formados a la imagen y semejanza de Jesús, así que su acto de amor y redención también es con miras al entendimiento y al desarrollo de nuestra identidad en libertad.

Paul Ricoeur bien pudo haber dicho, «la identidad invita a pensar», ya que, la identidad no es aquella que se retiene dentro de mi ser como un ideal (como algo a qué aferrarnos), sino también, aquella que se manifiesta ante el otro en una actitud relacional (tomando forma de siervo se despojó a sí mismo [Fil. 2])<sup>3</sup>.

## La esencia de nuestra experiencia

Preguntarnos por nuestra identidad es, al mismo tiempo, indagar sobre nuestra posibilidad (lo que se puede llegar a ser dada la esencia). La experiencia es ese contacto entre lo real y el ser humano, pero no está condicionada solamente por lo externo material, sino que, al igual que la identidad, funde sus raíces en Dios. La nueva vida que surge por medio de la «renovación de nuestro entendimiento» abre los cauces de nuestra experiencia.

La verificación de nuestra identidad puede encontrarse en nuestra experiencia, es decir, acá no se trata solo decir quién somos, o saber qué somos, sino vivir de tal manera la experiencia de ser, o también, en palabras sencillas, vivir nuestra identidad. De esto trata la experiencia.

<sup>3</sup> Qué es este despojo, sino una encarnación con miras a darse a sí mismo sin renunciar, claro está, a su identidad; tomar forma significa hacerse cercano al otro. Antes de entregarse a la cruz, Cristo se entregó a la humanidad, ahí donde la humanidad lo rechazó, la cruz lo recibió.

El triunfo del ego moderno consistía, como bien señalamos, en hacer a Dios a un lado, ya que un ser como este intimida e impide, según los maestros de la sospecha (Freud, Marx, Nietzsche), que seamos nosotros mismos y revelemos nuestra verdadera identidad. A estos les siguen, según Gesché, los maestros de «la sospecha de la sospecha» (Ricoeur, Levinas, Kristeva), quienes abren nuestros ojos nuevamente a la necesidad del contacto con el Dios trascendente que se ha revelado.

Lo experiencial, son las vivencias y los convencimientos que resultan de una transformación del sujeto, a cuenta y riesgo de tomar también su libertad y esperanza (no que le sean quitadas), y que, exponiéndolo a la realidad que ha sido abierta, lo forma y lo forja, haciendo de este sujeto «signo y testimonio» para los que le rodean.

La experiencia religiosa, según González de Cardedal conlleva este orden: «1. Surge de la fe vivida. 2. Se esclarece con el análisis racional; 3. lo trasciende, 4. llegando hasta el núcleo de la persona y 5. conformándola a la luz de Dios que se le ha manifestado» (González de Cardedal, 2018, p. 38).

De esto último encontramos que el ser divino, quien se relaciona con nosotros, no solo como Dios creador, sino también, como Padre amoroso, en un nivel de autoridad que resulta para nosotros benéfico, ya que la autoridad es el acto de otro que es más grande que yo, y cuanto más grande es, más y mejor me lleva de la mano por el camino de mi identidad.

Las escrituras atestiguan que el Padre envió al unigénito y este acto de encarnación, muerte y resurrección abriría las puertas a la posibilidad de que Dios nos tomara de la mano mientras nosotros nos aferramos a Él. Y al enviar a su Santo Espíritu (consolador), Dios realiza formalmente los trámites de adopción y de garantía de la promesa.

Nuestra experiencia requiere de una luz que le guíe en medio de las realidades cotidianas. Jean L. Chretien decía que: «la clave de nuestra identidad está en aquello que nos pone en relación con el otro». Y para González de Cardedal «La relación del hombre con Dios es cuestión de razón e inteligencia en un sentido, de corazón y querencia en otro, es decir, de decisión y amor» (González de Cardedal, 2018, p. 17). Ambos autores nos encaminan a la verdad, nuestra experiencia se vive en el día a día, en los deseos del alma y la interacción con otros y con el otro, y con este último, encontramos en la experiencia diaria nuestra esencia y la suya. Nos abre a la realidad de quienes somos y quien es Él, que nos obliga a colocarlo como nuestro centro, como el objeto de nuestra búsqueda, realidad y experiencia.

El ser humano vive, en general, la experiencia de ser creación; el cristiano vive la experiencia de ser creación y adopción. Dios como nuestro Padre es la experiencia viva de todo cristiano, ya que Jesús es el hijo de Dios y el primogénito, de quien luego seguimos nosotros, como hermanos amados. El drama entre Dios y nosotros no solo es en tonos redentores<sup>4</sup>, sino también adoptivos, así, el elemento constitutivo de mi identidad, esencialmente, viene de mi imagen como creación y de mi adopción como hijo redimido.

La persona y el mensaje de Jesús se van diciendo a la vez que se van dando, de esto se comprende que el cristianismo no se reduzca ni a los textos, ni a las personas, ni a las ideas que estaban en su comienzo. Como toda realidad viva, crece con el tiempo y, como toda persona viviente, mantiene una continuidad entre nacimiento, niñez, juventud y madurez, y en esta experiencia es donde crece y se nutre nuestra identidad.

## La esencia de nuestra verdad

«Narrar la historia para suscitar el amor»

Agustín

«¿Qué es la verdad?»

Pilato

La revelación de Dios se ha dado en la historia, se han entregado como mandato, como hecho y como promesa. Los profetas y apóstoles no eran filósofos de la metafísica, eran portadores y transmisores, o narradores de una verdad revelada, que expresaba, no solo la voluntad de Dios, sino su carácter, entonces, no se jactaban solo de la verdad interna de lo revelado, también de la autoridad de Dios y a la verdad de «la nube de testigos» que les precedieron.

De cara con los ideales modernos, lo primero que nos desafía es que, si bien, el cristianismo es una experiencia viva de memoria y relato, de recibir y dar testimonio, de recibir y creer promesa, entonces, ¿cómo vamos de los hechos históricos particulares de una verdad revelada a la verdad universal? Aunque, como bien lo han dicho varios autores, el relato histórico pone cara a cara, al ser humano y a los hechos, confrontando su razón, su libertad, su actuar.

<sup>4</sup> La redención es necesaria, por su puesto, pero no es lo único. En ella somos libres del pecado y de la maldad, nuestros y de este mundo, pero no para quedar huérfanos, sino para que, en esa libertad, podamos ser adoptados.

Si para los cristianos Cristo es esencia y camino de descubrimiento hacia mi esencia, entonces, ¿por qué importa Jesús en cuanto a la verdad universal y no solo particular? ¿Qué hace que este judío trascienda de sus fronteras geográficas? ¿Será su doctrina, su moralidad, su persona y su destino las que elevan su mensaje a pretensiones de universalidad? Es claro que profetas y maestros morales han existido, y muchos han traído cierta luz a la humanidad, pero, una vez más, qué hace diferente a Cristo. Donde existen las preguntas «¿quién soy?», «¿qué es la verdad?», cabe preguntarnos «¿quién es Cristo?».

La Ilustración proponía regir a «la religión dentro de los límites de la razón», no pudiendo eliminarla, dado su valor, la relego al ámbito de los sentimientos, la ciencia para la verdad y la religión para la emoción, así se pretendía sectorizar.

Según Ratzinger, la religión existe principalmente como integrador del ser humano en la totalidad de su ser, vinculando el sentimiento, la razón y la voluntad. En este sentido, ser íntegro será esa comunicación entre estas facultades; sin esto, las preguntas sobre la verdad y el valor, la vida y la muerte quedan sin respuesta. Y cuando no hay comunicación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la razón y el sentimiento, entonces, llega la crisis.

Entonces, ¿cómo vamos de los hechos particulares al sentido universal? Aquí el salto parece largo de la significación ontológica y antropología hacia la manifestación del absoluto. Una cosa es partir de la creatividad del ser humano para encontrarnos con maravillas, pero también límites; otra, partir de la revelación que trasciende la capacidad del ser humano, revelación que trae luz a la razón, a la doctrina, a la información en gracia y amor, que amplían nuestra libertad, liberándola de pesos impuestos por las banalidades y pintando nuevos horizontes. «La verdad está siempre en camino y la encontramos caminando: ni solo el principio como sólida posesión, ni solo el final como definitiva conquista o don gratuito» (González de Cardedal, 2018, p. 24).

Este mismo autor se hace la pregunta después de analizar las cinco vías del Aquinate, ¿qué vías están abiertas, en nuestra época, para que el ser humano, con sinceridad intelectual busque a Dios? Y así propone: Vía metafísica, que parte del análisis de la realidad, que nos hace volver a la pregunta de Leibniz: ¿Por qué hay algo en lugar de nada? Hablar de metafísica es inmiscuirse en la realidad, analizarla desde su origen, preguntarse por el ser, la esencia, y todo cuanto existe, incluso lo que parece ser sobrenatural, el alma, el sentido, la existencia, las emociones. Existe en esta realidad algo más allá de lo que la física puede explicar, y para que exista una apertura a esta, se requiere que nuestras capacidades de percepción también la excedan, así que, si tanto la realidad como nuestra percepción exceden lo material y físico, debe existir un

propósito, una intención que conecten lo sobrenatural con nuestras percepciones permitiéndonos conocer la verdad de la realidad.

Vía ética, cada día en cada decisión existe una confrontación con nuestra conciencia, ese llamado al deber, a servir a algo o a alguien. Una exigencia que se nos anticipa y una responsabilidad en que procedemos, ¿este absoluto moral nace meramente de un constructo social? La ética enlaza a todo ser humano, existe esta unidad de deber y responsabilidad objetiva, pero también nos distingue mostrando la autonomía, libertad y capacidad de actuar mostrando también ciertos valores subjetivos y necesarios.

Vía religiosa, esta experiencia religiosa que nos empuja a una constante búsqueda y adoración de lo eterno, de lo infinito, de lo majestuoso. Vivir y expresarse ante este ser eterno, poderoso, santo, personal, inmutable, amoroso, etc. Ya sea confirmando su existencia o negándola, eso ha sido el ir y venir de la humanidad. Como se responde desde el ateísmo a esta necesidad y búsqueda en cada uno de nosotros. Se parte de la negación del ser para encontrar el ser, ese es el triunfo del ego moderno.

Vía antropológica, las grandes preguntas existenciales se plantean en primera persona: «¿quién soy?», «¿de dónde vengo?», «¿a dónde voy?». La pregunta entonces es «¿de dónde obtiene el ser humano ese carácter personal?». No puede venir de la materia impersonal, sino más bien de algo (o alguien) que otorga la personalidad como característica intencional en acto y potencia.

El método en cuanto disciplina debe contar siempre con la disposición y voluntad de llegar a la verdad. Hoy, después de miles de años, la humanidad sigue en la búsqueda de respuestas a las preguntas, normas para las actitudes y señales para el camino que, entre razón y fe, invitan a preguntar por Dios; señalan la bondad y belleza humana, asombrada y abrumada cada día ante la realidad de existir y contra la posibilidad de no existir.

## La esencia de nuestra relevancia

Nuestra época se caracteriza por correr hacia los fines pragmáticos en todo (o casi todo) lo que emprende, esto se convierte una tendencia y se fortalece a medida que avanzamos tecnológicamente, ya que la tecnología, uno de sus fines, es hacer las cosas, digámoslo así, más fáciles, más prácticas, menos esforzadas, y a esto se suma las tendencias de la inmediatez como el internet, la comida rápida etc., que nos dan todo en la palma de la mano. Entonces, en la velocidad que vivimos, si es que cabe hacerse unas preguntas, estas son: ¿para qué?, ¿para qué me sirve la verdad?, ¿para qué me sirve el cristianismo?

Y tampoco se salva lo divino, ¿para qué me sirve Dios? Podemos observar que ya no se pregunta por la esencia, por el ser, sino más bien, por lo que puedo obtener y qué tanto tiempo me llevará.

Si contestamos a este mundo sus interrogantes y a sus inquietudes, debemos hacerlo de manera profunda, responder rápida y superficialmente en los «para qué» y los «qué tan rápido», solo nos meterá en ese mismo círculo del pragmatismo y seremos sus cómplices. Debemos, por tanto, hacer ver a nuestros contemporáneos seculares que existe otra clase de respuestas, pero, planteando otra clase de preguntas, y esto solo puede llegar si abrimos los ojos a la necesidad, y para ello, muchas veces, es necesario poner freno de mano a la velocidad con la que giran sus vidas.

De primas a primeras, descartamos relegar el cristianismo a la vida interior de las personas, aprisionando el mensaje del evangelio y su verdad, la fe no es ahí solo donde se interioriza los dogmas y las experiencias privadas, la fe nuestra es la que participa en los aires de la cultura, se expone ante ella, estos aires son como el oxígeno que intensifica la llama de nuestra fe. Las épocas donde el cristianismo ha resplandecido han sido aquellas en las que la predicación de la palabra junto a la reflexión filosófica, el comentario bíblico exegético esclarecedor y la discusión con la cultura, han estado unidas.

Una Iglesia incapaz de renovarse y que, en medio de las realidades cambiantes, no se ocupa de la dignidad humana, es una Iglesia que se petrifica y muere. Se convierte en una secta sin sentido al margen de una sociedad inmersa en cambios vertiginosos. La gente entonces se pregunta qué diferencia existe entre pertenecer o no a ella. (Moltmann, 2009, p. 34)

Lo que el teólogo alemán intenta hacernos ver es que el cristianismo debe estar en la montaña rusa de la vida, misma en la que se encuentra la cultura hoy día. Si no estamos en ella, las personas no nos verán, no estaremos presentes en el conflicto diario, ni en las tomas de decisiones sobre cuestiones importantes, o en los proyectos que busquen soluciones, o ahí donde alguien se detenga y se pregunte. Seremos obsoletos.

Mantener una actitud relacional quiere decir más bien vivir las situaciones concretas desde los propios planteamientos y en diálogo con los de los demás. La carencia de relación acarrearía la muerte. Esta relacionalidad puede superar tanto el absolutismo de la ideología de la unidad como el totalitarismo propio del relativismo. (Moltmann, 2009, p. 51)

El cristianismo es, sin lugar a duda, religión del logos, es *kerigma*, no puede encontrar nada mejor que la cultura para esparcir su mensaje, ya que la cultura, dirá Ruiz de la Peña, es «expendedora de la palabra, de toda palabra» (1997). Así que, el cristianismo, no es meditación silenciosa y privada, sino anuncio de la palabra encarnada, y solo es en la cultura donde esta encuentra el mejor mercado para anunciarle.

Nuestra identidad no puede endeudarse con la cultura actual, pero sí involucrarse en esta. Y, para que nuestro mensaje se mantenga en contacto con el escenario actual, será necesario estar presente y entregar el mensaje, no como quien lanza granadas de verdad, sino como quien siembra sintiendo la textura y la humedad del suelo, como quien se inclina y mete las manos en la tierra y coloca una a una la semilla. Esto requiere una flexibilidad y adaptabilidad a los cambios, pero, al mismo tiempo como bien lo anunciaba Moltmann, una fidelidad a mi identidad y a mi fe, ya que de esto último depende mi pretensión de que la propuesta sea significativa y no resulte en mi perdición.

La relevancia de la revelación estriba en que Dios no ha decidido imponer al hombre la fe, sino la ha llevado a su máxima expresión encarnando la buena noticia y el don divino, en la persona de Jesucristo. Por ello, la identidad del cristiano no se entiende solo en términos de esclavo (Pablo), sino también en términos de hijos adoptados (el mismo Pablo), que, naciendo en una nueva criatura, parten a vivir de otra forma la misma realidad (vista desde una nueva perspectiva y hacia una nueva esperanza). La relevancia es, entonces, que la revelación no es impuesta como muchos detractores de la fe señalan, sino que es anunciada, predicada y testimoniada por nosotros para la libre aceptación de «quien tenga oídos para oír». Ahora, esta libre aceptación no debe entenderse como que si el mensaje revelado no tenga carácter de urgente, porque su negación o asentimiento tiene consecuencias inmediatas y mediatas; tampoco como pluralismo religioso, donde cada mensaje es el mismo, pero con diferentes orígenes, nombres, proponentes, caminos y significados, ya que la realidad sigue siendo un hecho, y la libertad sigue conllevando derecho de ejercer, pero también obligación de aceptar la consecuencia de mi elección, ¿no es esto lo que la sociedad y cultura actual busca, la libertad? Pues el mensaje proclamado de la fe eso es lo que refleja, y la identidad cristiana, que se desarrolla en libertad de hijos, es la que el mundo verá.

Para ser relevante, la fe debe ser vivida como testimonio en una relación filial. Debe evitarse la transmutación de la fe, y ser más que solo una fe en acto profesional y mera información intelectual sobre el contenido.

## Vivir nuestra identidad experimentando una verdad relevante

«El testimonio da algo que interpretar».

Ricoeur, P.

Wittgenstein explicaba que, cuando se desea conocer la identidad religiosa de una persona, no se le pregunta por lo que cree, más bien, debe examinarse cómo vive. El amor de Dios que nos precede y que llega hasta nosotros por la revelación, encarnación y victoria es el fundamento de nuestro perdón, libertad, adopción, fruto y contenido de nuestra esperanza, y todo esto, el núcleo constituyente del cristianismo. Pero nuestro contenido de fe se expresa en dogmas, creencias y prácticas que surgen de la revelación dada y de las ordenanzas y de los mandatos instituidos en ella, y aunque estas contengan imposiciones como «amarás», también, como parte del fruto del Santo Espíritu obrando en nosotros, se espera que sea parte nuestro nuevo ser, todo esto es relación y confesión, sin lugar a dudas, por ello, el testimonio de fe conlleva enunciar (credos, prédicas, homilias, liturgias etc.), despejar (apologética), explicitar y experimentar ese núcleo originario (vivirlo). Para esto, se requiere que el que atestigua y testifica lo realice a medida de lo posible, desde una apertura a la catolicidad teológica y de fe, es decir, desde lo más amplio de la tradición y lo más íntimo de la experiencia, desde lo más profundo de la historia del pensamiento cristiano, y no solo de una de sus partes o uno solo de sus teólogos.

Experiencia y verdad son inseparables. Un cristianismo sin experiencia está vacío y un cristianismo sin verdad es ciego. Los hombres necesitan no solo saberes positivos como propuestas históricas o utopías escatológicas, sino aquella experiencia que les haga posibles una vida en la paz, en el perdón, y en la esperanza. (González de Cardedal, 2018, p. 10)

A todo individuo le acompañan responsabilidades, exigencias fundamentales que no se deben pasar por alto. Primero, hay que recordar que la fe, al igual que el amor, existe en libertad. Dios decide revelarse, la humanidad decide creer, por lo tanto, el cristiano no busca imponer su fe, sino mostrarla; no busca imponer una verdad, sino señalarla; no busca obligar a creer en Dios, sino que busca el *kerigma*. Solo así, en esa libertad, podremos mostrar al mundo que lo nuestro no es una imposición doctrinal que restringe nuestro ser, sino que es una relación filial que desemboca en gratitud y que potencia nuestro ser, solo así daremos por gracia lo que por gracia hemos recibido. Segundo, no deja de existir la pregunta «¿le interesa a Dios mi vida?». Por lo que debemos

mostrar que este Dios de amor gratuito no es indiferente, ni arbitrario (dilema de Eutifrón), sino que está comprometido a fondo con nuestra condición personal.

González de Cardedal se pregunta: ¿cómo pasamos de la fe a la fidelidad y de la palabra a la acción? Paul Ricoeur se pregunta: ¿cómo pasamos del texto a la acción? Y acá es donde todo cristiano debe entenderse como maestro y como testigo, el primero entiende el dogma, la doctrina de la fe que profesa y la enseña, la transmite narrándola, con palabras y con su vida; el segundo, requiere un involucramiento con lo que atestigua, es su ser puesto en juego y expuesto por su causa con miras a la redención de este mundo y la glorificación de su Señor.

Cada cristiano entendiendo su identidad dará testimonio de Dios y mostrará que solo en Él la humanidad encontrará la respuesta de su existencia y de su realidad; por tanto, si nuestra identidad se vive en una experiencia abundante pero orientada, la verdad que mostremos por medio de estas será contundente y relevante para una cultura y una sociedad necesitadas de una apertura al mundo, al otro, a lo eterno, al ser.

Así como es necesario el conocimiento histórico del cristianismo, la aceptación de sus proposiciones como fórmulas de fe también lo es, con el involucramiento con la realidad viva y personal de Cristo, en Él, nos abrimos al misterio de Dios y nos abre el sentido de nuestra vida. Quien lo conoce y ha reconocido el inmenso don que en Él Dios nos da, no puede más que transmitirlo a los demás, y es así, receptor consciente y agradecido, que participa de Él tanto en forma individual (creyente) como colectiva (Iglesia).

La aproximación del mensaje del evangelio como revelador del ser humano y como concientizador nos proporciona un reflejo del interior del ser humano en términos espirituales o almáticas; mientras que, al mismo tiempo, esta aproximación puede presentarse como proyecto, es decir, como la propuesta de Dios contra ese deterioro que muestra el reflejo interior en cada ser humano.

La propuesta del evangelio es encarnativa, en cuanto a que el kerigma, como eje y esencia, predica al Dios encarnado. Por lo que, el testimonio que muestra el cristiano es producto de una nueva vida, es decir, un fruto encarnado, así que los dogmas nos guían e iluminan, mientras las convicciones las formulamos proposicionalmente y las vivimos experiencialmente. La realización del ser humano consiste en vivir la vida que confiesa tener, mostrando su identidad. Por ello decimos que el evangelio no solo expone la voluntad de Dios para la humanidad, sino que la pone en marcha al responder a la necesidad que tiene esta de encontrar su verdadero ser, su esencia.

La vida del cristiano es la que muestra cómo este conoce su identidad en la experiencia con el Dios trinitario, y cómo esta experiencia (formadora de identidad) contiene una verdad que al transmitirse es relevante para esta cultura. Juan 1 es uno de los prólogos más bellos por su combinación de teología y filosofía, una fórmula hermosa: «En el principio...» (Jn. 1:1-13), aun así y en última instancia, ante los ojos de este mundo, muchas veces, no nos queda más que ser el Felipe de nuestra época diciendo «hemos encontrado a aquel...», esperando reacciones como las de Natanael (la cultura escéptica) quien pregunta «¿acaso algo bueno puede venir de Nazareth?», a lo que solo podremos responder... «Ven y ve» (Jn. 1:45-46). El Dios-dios<sup>5</sup> con el que nos relacionamos es el que predica nuestra fe y el que refleja nuestra identidad.

## Referencias

- Cordovilla, Á. (2012). *Crisis de Dios y crisis de fe: volver a lo esencial*. Editorial Sal Terrae.
- Cordovilla, Á. (2014). *En defensa de la teología, una ciencia entre la razón y el exceso*. Ediciones Sígueme.
- Gesché, A. (2016). *El sentido, Dios para pensar VII*. Ediciones Sígueme.
- González de Cardedal, O. (2006). *Historia, hombres, Dios*. Ediciones Cristiandad.
- González de Cardedal, O. (2018). *Invitación al cristianismo: experiencia y verdad*. Ediciones Sígueme.
- Moltmann, J. (2009). *El Dios crucificado*. Ediciones Sígueme.
- Pannenberg, W. (1985). *Ética y Eclesiología*. Ediciones Sígueme.
- Ratzinger, J. (2013). *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones*. Ediciones Sígueme.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1997). *Una fe que crea cultura*. Caparrós Editores.
- Tillich, P. (2009). *Teología Sistemática Tomo I*. Ediciones Sígueme.
- Von Balthasar, H. U. (2017). *¿Quién es cristiano?* Ediciones San Juan.

<sup>5</sup> Todo depende de qué expresa nuestra fe y a quién refleja nuestra identidad, a un Dios o a un dios. En palabras de Moltmann: «al Dios de las Escrituras o al Baal de las naciones».

## Derechos de Autor (c) 2022 Mario Alberto Salvatierra Gamarro



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.



# El problema del sentido personal humano y divino en la filosofía del lenguaje

## *The Problem of Human and Divine Personal Meaning in the Philosophy of Language*

**Juan Fernando Sellés**

Universidad de Navarra  
jfselles@unav.es

**Resumen:** En este trabajo se defiende que la filosofía analítica de Wittgenstein es, en cuanto a la antropología se refiere, un culturalismo. Ahora bien, como este autor mantiene que la voluntad es superior a la razón y, por tanto, incognoscible, la clave de su antropología es, en sus dos periodos, el voluntarismo. A la par, como estima que Dios, al que admite, trasciende por entero el conocer humano, incurre en fideísmo.

**Palabras clave:** Wittgenstein, lenguaje, culturalismo, voluntarismo, fideísmo.

**Abstract:** This paper defends that Wittgenstein's analytical philosophy is, as far as anthropology is concerned, culturalism. Now, as he maintains that the will is superior to reason and, therefore, unknowable, the key to his anthropology is, in his two periods, voluntarism. At the same time, since he considers that God, whom he admits, completely transcends human knowledge, he falls into fideism.

**Keywords:** Wittgenstein, language, culturalism, voluntarism, fideism.



## Planteamiento

En este trabajo se intenta exponer que la filosofía de Wittgenstein deja al margen las realidades más relevantes, a saber, las personales: el ser personal humano y el divino. En los dos primeros epígrafes se dará cuenta de la primera omisión; en el tercero, de la segunda. Para justificar esta doble laguna hay que tener previamente en cuenta que aquí se entiende por «persona» humana el *acto de ser personal*, el cual es realmente distinto, por superior, a la *esencia inmaterial del hombre*, conformada por las dos potencias superiores —inteligencia y voluntad— y la raíz que las activa (un hábito innato), y distinto también de la *naturaleza corpórea humana* y de la raíz que lo activa (un hábito innato). La anterior diversidad sigue el hallazgo de la distinción real tomista *actus essendi-essentia* (la cual, a su vez, es una prolongación de la aristotélica entre acto y potencia), y lo estudia, siguiendo los descubrimientos de la reciente antropología trascendental de Leonardo Polo, en la filosofía del hombre.

Para que tal distinción no cause extrañeza al lector, basta hacerle reparar en que cuando a alguien se le pregunta si él se reduce a su razón (por muy dotada en conocimientos que esté), a su voluntad (por más que haya acrisolado virtudes en ella) y a su cuerpo (por más en forma que este se encuentre o por más habilidades con las que lo haya dotado), la inmediata respuesta es negativa. Pues bien, esa realidad irreductible es la *persona*. Y como nos damos cuenta de modo patente de que somos superiores a esas otras dimensiones humanas, lo que inmediatamente hay que decir es que la persona es cognoscente por encima de su razón, porque ve a esta potencia por arriba de su tejado. Y como a la par notamos palmariamente que podemos encauzar nuestros aprendizajes racionales en una u otra dirección, dirigir los querer de nuestra voluntad en un recorrido u otro, especializar nuestra corporeidad en una u otra habilidad, notamos de modo neto que somos libres y que tal libertad personal es superior a dichas dimensiones humanas, puesto que las guía y les da perfecciones. Se acaba de aludir a «dar»; también «dar» es exclusivamente personal, y es segundo respecto de «aceptar», notas que conforman el amar personal. Persona es, por tanto, un conocer, una libertad y un amar distintos y novedosos en cada caso. En consecuencia, «persona» no equivale a «hombre», porque esta palabra significa el entero compuesto humano, mientras que aquella denota exclusivamente el acto de ese compuesto, el cual en modo alguno se reduce a activarlo. Teniendo esto en cuenta, pasemos primero a revisar la antropología de Wittgenstein para pasar luego a examinar su teología natural.

## 1. «Homo loquens»: culturalismo

La filosofía de Wittgenstein deja al margen a la persona humana porque, si con el lenguaje se ajusta al mundo, del «yo» solo puede decir que «yo soy mi mundo» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.63) y, consecuentemente, que «el sujeto pensante, representante, no existe» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.631). Si lo hablado con verdad es lo que se ratifica empíricamente, el sujeto pensante no es verdad, puesto que no existe, no es mundo<sup>1</sup>, y, por tanto, de él «no se puede hablar». Según esto, los filósofos que se dedican a la antropología trascendental o de la intimidad no hacen filosofía, sino en todo caso —con expresión wittgensteiniana— «mística». Sin embargo, esta afirmación es injustificable. Veámoslo.

Si del yo que se puede hablar es el que está en el mundo<sup>2</sup> —lingüístico y de realidades empíricas—, no del que Wittgenstein llama «metafísico», su antropología no puede ser más que culturalismo. Algo similar se encuentra, por ejemplo, en la hermenéutica de Ricoeur, pues para el pensador francés, de cara a estudiar al «yo mismo», hay que bajar del *cogito* cartesiano a la palabra<sup>3</sup>, al lenguaje narrativo<sup>4</sup>, con el que critica por reductivo el lenguaje analítico de Strawson<sup>5</sup>, Searle<sup>6</sup>, Anscombe<sup>7</sup> y

<sup>1</sup> «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite al mundo» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.632).

<sup>2</sup> «El yo entra en filosofía por el hecho de que “el mundo es mi mundo”» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.641).

<sup>3</sup> Para Ricoeur la palabra es un acto de discurso, o sea, una acción inteligible en la que la persona se manifiesta, se refleja y se da al otro. Téngase en cuenta que el *background* de este autor es, como él mismo confiesa en su *Autobiografía intelectual*, analítico. Por eso en su libro *Sí mismo como otro*, pretendió «incorporar a una hermenéutica del sujeto hablante y actuante mis préstamos tomados de la filosofía analítica del discurso ordinario» (Ricoeur, 2007, p. 78).

<sup>4</sup> «Responder a la pregunta “¿Quién?”, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa» (Ricoeur, 2006, p. 997).

<sup>5</sup> Strawson entiende por persona el sujeto lógico de las atribuciones, lo cual equivale a decir que no la conoce, porque la persona ni es un «supuesto» ni es lógico. Cfr. de este autor: (1974, 1997).

<sup>6</sup> Para Searle, discípulo y continuador de la pragmática de Austin, la fuerza intencional con la que se habla compromete al sujeto en su mismo decir, y como todo decir y actuar es intersubjetivo, con eso se conoce el sujeto en vínculo con los demás. Sin embargo, la persona no es ni su decir ni su actuar. Precisamente por eso los puede corregir. Desde el decir y el actuar solo se toma a la persona como un «supuesto» cuya índole se desconoce. Por lo demás, la intersubjetividad con los demás —la alusión de Ricoeur a ella también es constante— es exclusivamente manifestativa; en cambio, la persona es irreductible a sus manifestaciones. Cfr. de Searle (2000; 1970; 1996). Cfr. también al respecto: Bennett y Hacker (2003, pp. 436-452).

<sup>7</sup> La pretensión analítica de Anscombe, como la de su maestro Wittgenstein, es «ontológica», entendiéndose por tal término el vínculo del lenguaje con el mundo. Pero la persona ni es lenguaje ni mundo. A ello la albacea del pensador austriaco añade que en el lenguaje aparecen motivos de lo dicho y hecho, que

Davidson<sup>8</sup>, ya que en ese lenguaje no comparece el quién de la acción. Pero como la persona no se reduce ni a su *cogito* ni a lo que de ella se narra, con la hermenéutica de Ricoeur tampoco se conoce la persona a su altura (el viviente no se reduce a su narración biográfica, a su vida). En efecto, si «el yo pensado no piensa» (Polo, 2019b, p. 179), «el yo narrado tampoco narra» y, por tanto, no es ningún quién. Si, además, se quiere atar en la explicación de la persona (*acto de ser personal*) al cuerpo humano —como urde Ricoeur—, todavía se explica menos, porque el cuerpo no solo no es la persona (es de ella), sino que es inferior al lenguaje y al pensamiento, los cuales, sin ser tampoco la persona (son de ella), son superiores a la corporeidad humana<sup>9</sup>.

Para conocer a la persona, al *acto de ser personal* espiritual, el modo de proceder es justo el inverso al ensayado por las recientes filosofías lingüísticas, pues no hay que bajar del nivel personal y alejarse progresivamente de él hasta la conformación del lenguaje, sino mantenerse en el *acto de ser personal*, porque el conocimiento personal propio es intrínseco a cada quién. Pero Wittgenstein no solo baja de nivel, sino que declara, por una parte, que no se puede hablar del «yo metafísico» y, por otra, habla de él<sup>10</sup>, con lo que hay que decir que, o bien se contradice, o bien que simplemente habla por hablar.

Recuérdese respecto de lo indicado algo que es tan clásico como obvio: el hablar-narrar depende sobre todo de la razón práctica y de la voluntad (claramente también de los sentidos internos y de todos los órganos que intervienen en la fonación o en la escritura), mientras que estas potencias dependen del *acto de ser personal*. Por tanto, el método para conocer la persona no puede ser ni la filosofía analítica ni la hermenéutica, pues lo inferior no puede

dar cuenta de lo superior. Con esos métodos se podrán abordar descripciones de acciones humanas, pero ni se podrá fundamentar la ética, ni se podrá forjar la antropología trascendental o de la intimidad.

Tales métodos noéticos darán «cierta razón» de las manifestaciones humanas, pero modesta, porque son conocimientos objetivantes, es decir, conocen según objeto pensado y, por tanto, serán analítico-descriptivos, puesto que los objetos pensados se dan por separado, mientras que las manifestaciones humanas se conocen sistémica o reunitivamente, no analítica u objetivamente, porque toda manifestación humana está vinculada sistémicamente a las demás (ej. no cabe mentir hablando sin que no le pase algo negativo al conocer de la inteligencia y al querer de la voluntad). Y, desde luego, es imposible conocer a la persona como objeto pensado<sup>11</sup>, ya que el yo pensado no es persona: «el puro ser intencional (objeto pensado), por lúcido o verdadero que sea, no es el ejercicio del *acto de ser* (personal); el ser se conoce como acto si el acto de conocerlo es más que una operación, o bien no se conoce *in recto* (como acto)» (Polo, 2016a, p. 267)<sup>12</sup>.

Nótese, por lo demás, el neto influjo kantiano de estas metodologías lingüísticas, pues para el pensador de Königsberg, dado que el sujeto es inabordable por la razón teórica, hay que vincularlo con la razón práctica, la cual se subordina a la voluntad. Por su parte, los filósofos analíticos y los hermeneutas lo vinculan con el lenguaje, que hace las veces de la razón práctica kantiana. Considérese de paso que, si los pensadores poshegelianos suelen ser antihegelianos, este es el motivo de que retornen a Kant, pues, como Hegel es para ellos el prototipo del logicismo, recalcan en el filósofo de Königsberg, porque este es el paradigma de la hegemonía de la voluntad sobre la razón (Wittgenstein y Ricoeur son buenos representantes en este punto).

**Pensamiento, lenguaje y cuerpo manifiestan, cada uno a su modo y en su medida, el *acto de ser personal* espiritual, precisamente porque no lo son; no son la persona, sino de ella<sup>13</sup>. Pero pensamiento, lenguaje y cuerpo manifiestan**

---

son claves en ética (ya no «mística»). Pero, aunque tales motivos son voluntarios, y, por tanto, manifiestan más a la persona que los pensamientos, tampoco son la persona. La persona se manifiesta en la ética, pero es irreductible a manifestación alguna. ¿En qué radica, cuál es la índole, de esa irreductibilidad? Desde la filosofía analítica y desde la ética no cabe respuesta. Desde la ética lo más que se puede decir al respecto es que la persona «responde», o «es responsable», asunto que también advierte Ricoeur. Pero ¿por qué la persona es responsable? Responder con suficiencia a esta cuestión permite advertir que la ética es segunda respecto de la antropología y, por tanto, permite no quedarse en la ética. Cfr. de Anscombe (1976; 2005)

<sup>8</sup> Independientemente de su teoría del lenguaje, Davidson fue ateo (también Searle lo es). Es conveniente aludir a esto porque, si el *acto de ser personal* no se conoce como es, en apertura coexistente a Dios, en rigor, no se conoce. También se puede reseñar a propósito que Ricoeur fue protestante, fideísta, lo cual indica que desconoció asimismo que el *acto de ser personal* humano está abierto «natural y constitutivamente a conocer» a Dios. Cfr. de Davidson (1980, 2003).

<sup>9</sup> Precisamente por ello alguien es tanto o más persona sin cuerpo, sin lenguaje y sin pensamiento alguno, porque —ya se ha dicho— lo inferior, lo potencial o menos activo, no añade nada de «acto» al acto superior.

<sup>10</sup> «El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite, no una parte del mundo» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.641).

<sup>11</sup> «Suelo emplear para el caso la fórmula el yo pensado no piensa, que vale según la constancia del estatuto de los objetos pensados (presencia mental). Ningún objeto piensa: puedo pensar que pienso, pero no puedo de ninguna manera comunicar mi carácter pensante a lo que pienso. La realidad del sujeto no está en lo pensado, y el sujeto no es una operación» (Polo, 2016a, p. 266). Si el sujeto no es una operación, la cual es real, menos aún es un objeto pensado, el cual no es real sino intencional.

<sup>12</sup> «La realidad del sujeto humano estriba, por lo menos, en que es pensante; pero no hay ningún objeto que sea pensante. Por consiguiente, la realidad del sujeto humano ha de distinguirse tanto del pensar que obtiene como de lo obtenido» (Polo, 2016a, p. 269).

<sup>13</sup> La tesis contraria es tan aporética como extendida: Stein, Marcel, Ricoeur, Buber, Zubiri... Designo a estas antropologías como «totalizantes». Cfr. mi trabajo (Sellés Dauder, 2010).

a la persona de modo jerárquicamente distinto, porque el pensar inmaterial es superior al hablar transitivo y este a la corporeidad. Por eso el hablar subordina la corporeidad a sí (el lenguaje convencional se acompaña de gestos corporales no naturales, sino adquiridos por convención), y el fin del lenguaje es el pensar, jamás al revés. Si se invierte la jerarquía se cae en el empirismo de Locke o de Hume, o en la variante de materialismo de cuño cerebralista que recientemente ha enarbolado, por ejemplo, Parfit<sup>14</sup>; pero en esa tesitura la persona deviene incognoscible<sup>15</sup>. Tal jerarquía es, además de obvia, clásica (aristotélica, para más señas): primero, en tiempo y en importancia, es el acto; después viene la progresiva activación de las potencias por parte del acto; jamás a la inversa.

Añádase que si se estima que la clave de lo humano es el lenguaje y este se ajusta a la lógica, como hay más lógica que uso concreto de ella por parte del hombre, se estima que «la lógica es trascendental» (Wittgenstein, 1973, párr. 5.13) y, por tanto, cada hombre dependerá de la lógica, no a la inversa. Ahora bien, como el lenguaje entronca con la lógica, habrá más lenguaje que frases dichas o escritas en todos los libros; por tanto, también «el lenguaje será trascendental», y el hombre será inferior al lenguaje y dependiente de él, tesis que también se encuentra en Habermas. Pero medir al hombre por el lenguaje es culturalismo. En consecuencia, si lo superior del hombre es el uso del lenguaje, el hombre será una parte pequeña de la cultura, siendo esta superior al hombre, la cual, por ser superior al hombre, es la que hace que el hombre sea hombre, tesis central de la posmodernidad. Ahora bien, si el hombre, y con él la verdad, dependen de la cultura, tampoco esta tesis es necesariamente verdad, sino que depende de una determinada cultura, solo aceptable si se asume la determinada forma cultural en que sus defensores la profieren.

Con lo que precede se ve claro que la temática radical de la antropología queda ignota en el *Tractatus*. Pero también la ética, pues se estima que el sentido de las acciones humanas es superior al hablar; «por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto» (Wittgenstein, 1973, párr. 6.42). En consecuencia, «es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental» (Wittgenstein, 1973, párr. 6.421).

<sup>14</sup> Este autor identifica la persona con la memoria, y esta con las neuronas. Cfr. Parfit (2004).

<sup>15</sup> Que uno no quiera conocerse y no quiera ser la persona que es, es libre de no quererlo; es más, solo puede no quererlo porque es libre. El problema que tiene en esa tesitura, como denunció Kierkegaard en *La enfermedad mortal*, es la desesperación, pues no cabe felicidad personal sin saber personal. Además, tal materialismo es, por contradictorio, injustificable. En efecto, si «sólo [sic] es verdad lo conocido de la realidad física», ¿a qué realidad física, material, concreta, se refiere la supuesta verdad universal de esa frase? Si se responde que tal verdad se identifica con lo neuronal, hay que preguntar: ¿por qué distinguimos entre la verdad y las neuronas? O si se quiere, si el conocer humano se identifica con una determinada actividad neuronal, hay que preguntar en virtud de qué se puede distinguir entre una actividad neuronal y el sentido de esta frase. Como se ve, el materialismo es siempre la posición teórica más débil.

Por tanto, si la ética —como la lógica y el lenguaje— son trascendentales, serán superiores a los hombres. Nótese la inversión respecto del planteamiento clásico que sostuvo que «el obrar sigue al ser» (*operari sequitur esse*), y que, por tanto, las acciones humanas son segundas respecto del ser personal humano. En cambio, esta filosofía sostiene que lo manifestativo pensado, hablado, hecho —lógica, lenguaje, ética— son condición de posibilidad del hombre, es decir, que este es hombre en la medida en que participa de la lógica, del lenguaje y de la ética trascendentales y previos.

En este planteamiento tampoco cabe una «teoría de la voluntad», porque la teoría se corresponde con el conocer, mientras que aquí la voluntad no se considera cognoscible, sencillamente porque se admite que es superior al conocer; también porque esta es el sujeto de la ética, y de esta ni cabe hablar ni teoría alguna: «de la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar» (Wittgenstein, 1973, párr. 6.421). Pero como tras la antropología trascendental y la metafísica, el saber humano más relevante es la ética, con esta reducción las disciplinas filosóficas más altas pierden su estatuto de ciencia. De modo que si se está de acuerdo con las tesis centrales del *Tractatus* se está pactando con la muerte de los saberes filosóficos superiores.

Dado que también ha quedado herida de muerte la teoría del conocimiento (Wittgenstein desconoce la índole inmanente y jerárquica de los actos de conocer, de los hábitos adquiridos e innatos y de su raíz activa, el intelecto agente), queda por liquidar la psicología clásicamente considerada y sus temas centrales: la inmaterialidad de las potencias superiores humanas —inteligencia y voluntad—, la inmortalidad del alma con la que la inmaterialidad de estas potencias se corresponde... Pero a esta disciplina filosófica también le llega su turno en el *Tractatus* (Wittgenstein, 1973, párr. 6.4312). Esta mentalidad perdura en el periodo de transición de Wittgenstein (1968, pp. 78-79) y en su segundo periodo<sup>16</sup>. Con este recorte filosófico, solo se podrá decir que el hombre solo se distingue de los animales porque habla. Con todo, el que tal distinción siga vigente es solo cuestión de tiempo, hasta que se atribuya, como hoy, personalidad a las hormigas, o lo que es peor, se defienda que los robots pueden hablar más que nosotros y, además, en cualquier lenguaje, y con mayor base de datos o palabras, hasta el punto de afirmar que realizan operaciones más inteligentes que las nuestras. Con esto, se consuma la muerte del hombre. ¿Queda alguna realidad por exterminar? Sí, la superior: Dios. ¿Cabe teología natural dentro de esta filosofía analítica? Atenderemos a ello en el tercer epígrafe, pero reparemos antes en la causa de estas negaciones.

<sup>16</sup> «Pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y pueda separarse del hablar» (Wittgenstein, 1988, p. 339).

## 2. «Homo volens»: voluntarismo

El segundo Wittgenstein parece el del cambio del método analítico por el sistémico, o sea, el paso del «solo» al «también», porque notó que hay muchos lenguajes distintos que no se pueden reconducir a la precisividad lingüística propuesta por el *Tractatus*, porque si se intenta, pierden sentido<sup>17</sup>. También parece el giro de la lógica de la «necesidad» a la de las «posibilidades» ante las que se abre la razón práctica: «nuestra investigación no se dirige a los fenómenos, sino a las posibilidades de los fenómenos» (Wittgenstein, 1988, p. 90)<sup>18</sup>, porque «lo que llamamos “proposición” y “lenguaje” no es la unidad formal que imaginé, sino que es la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí» (Wittgenstein, 1988, p. 108). Por tanto, el segundo Wittgenstein es el de nada de explicaciones necesarias y de búsqueda de fundamentación, pues «toda explicación tiene que desaparecer y sólo [sic] la descripción ha de ocupar su lugar» (Wittgenstein, 1988, p. 109)<sup>19</sup>, una descripción concreta en un determinado uso cotidiano (Wittgenstein, 1988, p. 116). Ahora bien, ¿quién elige uno u otro uso lingüístico cotidiano y por qué?

Es patente que la sentencia de Wittgenstein «toda explicación tiene que desaparecer y sólo [sic] la descripción ha de ocupar su lugar» es autocrítica, porque según ella no explicará nada de fondo, sino que solo se dirá para describir algo y, no obstante, es claro que no describe nada concreto, sino que trata de explicar que no hay que explicar nada de fondo; pero como no da razón de su supuesta explicación, es una explicación injustificada. Como se puede apreciar, el segundo Wittgenstein no solo reduce la filosofía a gramática, porque según dice, «el lenguaje no puedo fundamentarlo» (Wittgenstein, 1988, p. 124), sino a gramática que se pone zancadillas a sí misma y que no repara ni siquiera en que se está dando tortazos, porque no tiene reparo en repetirlos.

En esta tesitura, «la filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa» (Wittgenstein, 1988, p. 126), lo cual equivale a la muerte de la filosofía sin dedicarle ni siquiera un *requiem*. De este modo la verdad se reduce al uso del lenguaje: «verdadero y falso es lo

que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida» (Wittgenstein, 1988, p. 241). Sin embargo, si en una época la mayoría de los hombres tiene una forma de vida a la que consideran verdadera, mientras que en otra a tal forma la mayoría la llama falsa, ¿qué hombres de qué época tendrán razón? Ninguno, mientras no subordinen el uso del lenguaje a la verdad en vez de la verdad al uso del lenguaje. La verdad no está necesariamente en el uso de la mayoría, sino en quienes la descubren y estos suelen ser muy pocos; y se descubre con el conocer, pues no se adquiere al votarla mayoritariamente por la voluntad: «la verdad no tiene sustituto útil» (Polo, 2015c, p. 238).

Con lo que precede se va esclareciendo que el giro pragmático de la filosofía analítica es un nuevo giro voluntarista, pues, si el primer Wittgenstein primaba la voluntad para corresponderse con lo no lingüístico, lo «místico», ahora le otorga también la primacía respecto de lo lingüístico plural (ordinario o científico) y sus juegos, y lo que el lenguaje domina: la actividad práctica humana. No es, pues, un neovoluntarismo, sino una ampliación del voluntarismo precedente. También se puede advertir desde un ángulo más radical: si el primer Wittgenstein es el de la subordinación del ámbito del idealismo referido al sentido lingüístico al del voluntarismo en el área de lo «místico», el segundo Wittgenstein es el de perpetuar el voluntarismo, porque su segunda filosofía versa sobre los medios y quien elige los medios es la voluntad. Precisamente por eso más que de dos Wittgenstein distintos o contrapuestos es mejor hablar de dos fases de su voluntarismo.

Considerar que lo prioritario del lenguaje no es manifestar la verdad, sino tener una finalidad pragmática es voluntarismo, y es claro que «la interpretación pragmática del lenguaje se repite en Ockham y en Wittgenstein» (Polo, 2016a, p. 33). El fin del lenguaje ya no es la verdad; tampoco la unidad en las reglas de todo lenguaje que buscaba el primer Wittgenstein, la cual se dinamita en el segundo, y de las esquirlas resultantes se pueden conformar diversos grupos según sus parecidos o «aires de familia»:

la teoría de los juegos lingüísticos de Wittgenstein sostiene algo parecido; las reglas de cada género literario son diferentes. Lo incoherente desde el punto de vista lógico no lo es desde el punto de vista novelístico: eso no quiere decir que una novela no se haga con reglas o que sea menos posible que lo lógico; es posible de acuerdo con otras reglas. (Polo, 2016, p. 107)

Esto significa que el lenguaje no tiene una regla única, sino que se pueden hacer multiplicidad de lenguajes con reglas diversas, hasta el punto de que las que valen para unos no rigen para otros. Hay que notar otra rémora, y es

<sup>17</sup> Seguramente el segundo Wittgenstein notó esto: «Hoy está de moda hablar de analítica del lenguaje. Es un nombre un poco desgraciado, porque el lenguaje tampoco es analizable sin pérdida de sentido, de significado; el lenguaje no consta de piezas sueltas ni accidentalmente conectadas. Es una consecuencia de una manía metódica confundir lo flexible con lo separable» (Polo, 2019a, p. 315).

<sup>18</sup> Semejante andadura se encuentra en otros empiristas lógicos, que no ven tanta distinción entre la necesidad lógica y la simplemente lingüística, convencional, práctica. Cfr. Pap (1970).

<sup>19</sup> Esta tesis wittgensteiniana recuerda el positivismo de Comte: no hay que preguntar el «por qué», sino simplemente explicar el «cómo».



que como los juegos del lenguaje son distintos y se considera que se rigen por reglas diferentes, no se podrá decir que uno sea superior a otro, de modo que se incurre en una especie de democracia veritativa. Además, si —como se admite— desconocemos las reglas últimas del lenguaje, hay que renunciar a una teoría general del mismo, es decir, arrumbar el predominio de la lógica y poner el acento en la multiplicidad de modos humanos de actuar<sup>20</sup>.

Si no cabe sistema unitario de reglas lógicas expresadas en el lenguaje, con el segundo Wittgenstein estamos en las antípodas del idealismo de Hegel, y precisamente por eso, en el nominalismo<sup>21</sup>. Todos los pensadores poshegelianos son antihegelianos y Wittgenstein no es una excepción. Si Hegel, más que racionalista, fue panlogista, el segundo Wittgenstein, más que voluntarista, abre la puerta a la arbitrariedad, porque subordina la verdad a las reglas convencionales de los juegos, los cuales son constructos culturales. Dicho en otros términos:

«el filósofo que formuló la idea del *sistema total* fue Hegel. Este idealista creyó que podía constituir un sistema absoluto con todo el saber humano. Este planteamiento es ambicioso, pero es evidente que el hombre no abarca todo ni puede abarcarlo. Ante esto se admitieron unas formas parciales de sistematización. Tal es, por ejemplo, la postura de Wittgenstein, el cual señala que nosotros actuamos de acuerdo con una pluralidad de reglas. Esto es paralelo a la llamada teoría de juegos. No hay lógica completa. Una cosa es la lógica que se emplea cuando se juega al póker, otra que se emplea cuando se juega al ajedrez. No todos los juegos tienen la misma lógica. El hombre juega a muchos juegos, pero no hay el juego de los juegos. (Polo, 2015e, p. 35)

<sup>20</sup> Esto equivale a «analizar el lenguaje como topos primordial del sentido renunciando a una teoría general: el llamado último Wittgenstein, y un largo etcétera de nominalistas dedicados a desmontar el predominio de cualquier lógica: desconocemos las reglas últimas del lenguaje» (Polo, 2019b, p. 256).

<sup>21</sup> Es forzoso considerar un lenguaje como un caso de la pluralidad de lenguajes, porque el hombre no posee un lenguaje unitario. El nominalista opone al idealista que su criterio de significado presupone un lenguaje; pero ese lenguaje no es el único y no se puede unificar con los otros lenguajes. El argumento nominalista alega particularidad irreductible: no hay un criterio de coherencia completo. El argumento puede ser refutado si tal criterio se exhibe. Eso se llama panlogismo. Existe una única lógica, y esa única lógica reúne todo lo pensable. Lo verdadero es el todo (Hegel): todo lo racional es real y todo lo real es racional. El nominalismo se refuta en términos de idealismo absoluto. El argumento que puede esgrimir un nominalista, en discusión con el idealismo, es la pluralidad de ámbitos lingüísticos y la imposibilidad de reducirlos a unidad. Yendo más allá, el nominalista tiene que sostener que el lenguaje no puede ser agotado en su uso. El lenguaje trasciende la literatura. La literatura es posible por la lengua, pero no es más que un trozo, una posibilidad finita de la inagotabilidad lingüística. (Polo, 2016b, pp. 39-40). «Hegel es un idealista puro y su oveja negra es precisamente el nominalismo» (Polo, 2016b, p. 47).

Y como también cabe la posibilidad de no jugar, ¿qué «regla lógica» sigue el que se excluye del juego o quien excluye a otros?

Con todo, la teoría de los juegos sigue unas reglas básicas no tenidas en cuenta por Wittgenstein. A título de ejemplo se indican tres: una, la clave del jugar es que se siga jugando; de modo que, si la actuación de algún jugador no es la de favorecer el juego, sino que busca su interrupción, conculca la primera regla; dos, se juega para mejorar jugando, crecer; de modo que quien no alberga esa actitud y juega por jugar no es un buen jugador; tres, todo juego sigue unas reglas; pues de lo contrario no estamos ante un juego, sino ante el azar. Sin embargo, para el segundo Wittgenstein nada garantiza que se siga jugando, no se tiene en cuenta el crecimiento en el juego y no hay unidad de reglas en los diferentes juegos lingüísticos, pues se pueden inventar las reglas que se quiera sin que les quepa atribución de verdad inamovible, puesto que son «usos», no «verdades»; en todo caso se podrá decir que tales reglas «son verdaderas» en la medida en que se usan, lo cual equivale a repetir la tesis marxista de que algo es verdad en la medida en que se practica. Pero, si algo es verdad en la medida en que se practica, esta misma tesis no será verdad a menos que se practique; ahora bien, como obviamente se está tomando como una verdad al margen de toda práctica, su contradicción es patente.

Para un pensador clásico, un lenguaje que no tenga como norte la verdad no es lenguaje alguno, sino precisamente su carcoma. Y como detrás de respetar y favorecer la verdad lingüística está la virtud humana de la veracidad, que perfecciona en humanidad al hombre que la vive, la falta de verdad comporta, en últimas, deshumanización: ¿Cómo evitarla? Aunque «la noción de juego lingüístico, propuesta por Wittgenstein, mira también a evitar la deshumanización del lenguaje» (Polo, 2015d, p. 126), porque todavía se aceptará una serie de reglas por parte del grupo de hombres que usen un determinado juego lingüístico, esa solución es solo aparente, porque nada impide que tales reglas sean sustituidas por otras cualesquiera, incluso por sus contrarias, puesto que la clave de tales reglas no es su verdad, sino su aceptación o rechazo voluntario por parte de quienes las aceptan. Como se ve, por una parte, se ha sustituido la verdad por la posibilidad ideal, pluralidad de posibles reglas, y por otra, se subordinan todas ellas al dominio de la voluntad. Con lo primero, se reitera la tesis de Ockham respecto de la verdad; con lo segundo, se repite el núcleo de su filosofía y su actitud vital.

Efectivamente,

lo que dice Wittgenstein acerca de los juegos ya está insinuando aquí (en Ockham)... Se pueden fingir muchos mundos posibles: exclusivamente

hipotéticos. Esa es la tesis nominalista estricta, siempre que se entienda que la hipótesis es un sentido intencional que no remite a la realidad, sino que es considerado en tanto que pensable, y nada más. La mente finge lo que le place... El conocimiento es el orden de lo posible. ¿Cuántos mundos posibles hay? Cualesquiera. (Polo, 2016b, p. 31)

Es decir, todo juego lingüístico vale. Pero ¿cuándo vale? ¿Cuándo el grupo que lo juega acepta las reglas del juego? ¿Hay verdad en esas reglas? Si las reglas son inventadas y son solo válidas para un juego, la pregunta por una verdad necesaria que se refiera a algo extrínseco a las reglas de juego carece de sentido.

¿Hay necesidad en aceptar unas reglas? Ninguna, porque el aceptarlas no es asunto de verdad racional, sino asunto voluntario. ¿Abre esta actitud al relativismo respecto de la verdad? Sí, tanto como el uso sofístico del lenguaje. Entonces, ¿en qué se transforma la filosofía en esta nueva teoría del lenguaje? En culturalismo.

La relación entre cultura y naturaleza ha atormentado a mucha gente. Entre otros autores, han tratado del tema Vattimo, Derrida, también el último Wittgenstein y el último Heidegger. Todas ellas son filosofías de la cultura, filosofías de la producción. El gran problema para ellos estriba en responder a qué es la cultura. (Polo, 2017, p. 105)

Y qué no lo es, y qué lo sea en mayor o menor medida. Pero tienen todavía un problema mayor...

### 3. «Homo pseudocredens»: fideísmo

Según el primer Wittgenstein, la cúspide de la «mística» la ocupa Dios, pero como la mística trasciende —según él— la filosofía, con esta tesis reedita el fideísmo kantiano (Sádaba, 1977, p. 105). Como el tema de Dios es culminar, el error por corregir es todavía superior al yerro antropológico precedente.

En el primer Wittgenstein, incluso en el segundo, aunque de una manera más latente, existe la tesis (aunque Wittgenstein personalmente no fuera ateo) de una equivocidad total entre Dios y lo que el hombre puede decir; de Dios el hombre no puede decir nada. Es un ateísmo místico, por así decirlo, que se parece a la postura de Buda. Buda no dice que Dios no exista, sino que Dios es impensable: Dios es el *muein*, lo absolutamente inefable respecto de sí mismo; no hay logos en Dios. Hay un ateísmo lógico en Buda y hay un

ateísmo de la lógica. La lógica es constitutivamente atea, no se puede conocer a Dios con la lógica. De aquí resulta que la filosofía no está justificada o que en la discusión sobre su justificación nos quedamos con un residuo que es justamente lo que se puede expresar mediante el lenguaje ordinario si éste [sic] se usa sin metátesis metafóricas. No hay lenguaje para las cuestiones últimas. Las cuestiones últimas no son contrasentidos, sino sinsentidos puros. La filosofía es una pseudosemántica. Esto no es solamente una crítica a la filosofía sistemática, sino que se refiere al mismo origen de la filosofía. ¿Qué significa filosofar? ¿Por qué el hombre filosofa, siendo así que no debe filosofar? Hacer filosofía consistiría en sentar un balance: la filosofía termina en una declaración de autojubilación. (Polo, 2018, p. 82)<sup>22</sup>

La lógica es constitutivamente atea porque sus objetos pensados no versan directamente sobre realidad alguna de la que nos podamos remontar a Dios, sino que versa exclusivamente sobre objetos pensados como tales. En efecto, la lógica no versa ni sobre la realidad física, desde la cual se puede remontar la razón a Dios, como motor, causa, ser necesario, ordenador..., ni sobre la metafísica, que advierte a Dios como primer principio, es decir, como *acto de ser idéntico* (Acto Puro) y como verdad; ni sobre la voluntad humana, que al conocerla se puede acceder a Dios como bien último; ni sobre la intimidad personal, que el alcanzarla permite conocer a Dios como ser pluripersonal. Los objetos pensados por la lógica no remiten a ninguna de tales realidades<sup>23</sup>

«Además, tampoco las conexiones lógicas son otra cosa que lógicas» (Polo, 2016a, p. 104)<sup>24</sup>. Por tanto, tampoco remiten a realidad alguna. Intentar llevarlo a cabo equivale, como mínimo, a perder el tiempo, aunque tal actitud puede terminar en el nominalismo o en el idealismo<sup>25</sup>. Y, por si fuera poco, los lógicos

<sup>22</sup> A eso obedece la actitud de tirar la escalera tras haber subido por ella.

<sup>23</sup> «La lógica actual es casi exclusivamente extensionalista. Esto significa que está situada en la prosecución negativa. De aquí resulta un tono escéptico que muchos lógicos esgrimen con paradójica suficiencia» (Polo, 2016a, p. 50).

<sup>24</sup> «Tampoco las conexiones lógicas pueden ser atribuidas a la realidad» (Polo, 2016a, p. 104). Añádase que «la lógica puramente formal cae con la atomización analítica» (Polo, 2016a, p. 128). Por eso Hegel la consideraba falsa, pues si para él «la verdad es el todo», la atomización es lo contrario a la verdad. La tesis de Hegel también es falsa, porque conocer el acto de conocer que permite enunciar la tesis «la verdad es el todo» no es conocer el contenido que defiende el enunciado de la tesis. Son dos asuntos irreductibles. En el primer caso, se conoce la verdad de un «acto» cognoscitivo; en el segundo, un postulado que, a la sazón, no es verdadero. Al margen de este error, lo que hay que indicar a la lógica formal es que al prescindir de toda conexión o dependencia real no puede remontarse a Dios. Como el atomismo lógico no ve las conexiones reales, acaba diciendo que la realidad exterior es fáctica, lo cual equivale a renunciar a un mejor conocimiento de ella. Tal forma mentis es la propia del nominalismo.

<sup>25</sup> «Si se intenta meter toda la realidad en la lógica, aparece el dilema propio del nominalismo tardomedieval: o la realidad como tal no es lógica, y, por tanto, la lógica no trata de lo real, o la realidad se disuelve en la

no se pueden poner de acuerdo entre sí, porque «cada pensador enfoca la lógica con el sistema de generalidades que ha logrado, el cual no es el único» (Polo, 2016a, p. 226) ni puede serlo, porque las generalidades son irrestrictas, pues esta vía operativa de la razón no cierra nunca, ya que siempre se puede obtener una idea más general que la obtenida<sup>26</sup>.

En este abrir la puerta al fideísmo y cerrarla al conocimiento natural de Dios, no solo Kant es un precedente de Wittgenstein, sino también Kierkegaard, solo que en el pensador de Copenhague (como él mismo confiesa sinceramente) es mucho más clara la impronta del fideísmo luterano que en el de Königsberg:

la existencia religiosa está más allá del lenguaje, no es que sea un lenguaje privado. Es simplemente lo mismo que dice Wittgenstein: de lo que no se puede hablar hay que callarse. De lo religioso, de la fe, no se puede hablar porque es incomprensible, no hay lenguaje para ello —si acudimos al segundo Wittgenstein está fuera de todo juego lingüístico—... (A Kierkegaard) como escritor religioso, el lenguaje no le sirve. Porque el caballero de la fe es estrictamente privado. Y como no hay lenguaje privado —él no contraviene a lo que en este punto luego dirá Wittgenstein—, evidentemente no hay lenguaje. (Polo, 2016a, p. 116)<sup>27</sup>

Consecuentemente, no cabe teología natural.

Como se ve, con la actitud fideísta se pierde la superior temática de la filosofía, pues Dios es el tema que más inspira al filósofo<sup>28</sup>. Relegar a Dios al terreno exclusivo de la fe (presuntamente «sobrenatural») es el gran error de todos los tiempos, el que más ha tenido que combatir la Iglesia católica,

---

lógica (lo que conduce al idealismo)» (Polo, 2015b, p. 151).

<sup>26</sup> «La máxima generalidad no es lógica ni coincide con ninguna regla» (Polo, 2016a, p. 232). «En el futuro se podrán encontrar ideas más generales que las pensadas hasta hoy; aquí no hay término, ni puede haberlo, puesto que ninguna de las generalidades, por indeterminada que sea, agota la declaración de que el pensar es inagotable» (Polo, 2016a, p. 226). «Se puede seguir pensando nociones generales al infinito» (Polo, 2016a, p. 227). «Las ideas generales constituyen una serie infinita: no hay una última idea general» (Polo, 2016a, p. 229).

<sup>27</sup> Cfr. al respecto: Sellés (2014).

<sup>28</sup> Con esto hemos tocado el tema de Dios, que, insisto, es el gran tema de la filosofía: la filosofía desemboca en Dios a la fuerza. Por eso, la relación de la filosofía con fases culturales ateas es problemática: la filosofía se reduce a ensayismo fragmentario fruto de la desorientación. Porque la brújula del pensamiento indica a Dios, y un pensamiento sin Dios es un pensamiento desnortado, que vaga o divaga. (Polo, 2015b, p. 178) «Dios es el gran acicate de la investigación filosófica: en filosofía no se puede prescindir de Dios, pues en ese caso la investigación se destensa» (Polo, 2015a, p. 202).

sencillamente porque supone una falsía respecto del superior conocer natural humano —el personal— y asimismo respecto de la fe sobrenatural, la cual es sencillamente la elevación divina de dicho conocer. Tras dicha pérdida uno se puede quedar libremente con lo inferior, en distinguir el sujeto del predicado, en contar cuentos, jugar los juegos lingüísticos que le apetezcan... o cosas similares, pero ¿a dónde va con eso? Si se conforma con eso... Y si con eso convence a alguien, seguramente será porque este otro es todavía más conformista que su interlocutor.

Wittgenstein, Kierkegaard, Kant, Lutero... Nos vamos acercando al origen o fuente del nominalismo fideísta: Ockham. ¿Por qué surge en el Venerabilis Inceptor el mutismo noético-lingüístico respecto de Dios o si se quiere, su rechazo de la teología natural? Obviamente por su voluntarismo, porque admite que, tanto en Dios como en el hombre, lo superior es la voluntad y, como la voluntad está más allá de todo conocer, consecuentemente tanto Dios como el hombre son incognoscibles, porque son voluntad. En esto, también

la afinidad entre Heidegger y Wittgenstein se acentúa en la medida en que Heidegger se orienta hacia el voluntarismo. En rigor, la pregunta por el sentido del ser es idealista, pero su fondo se revela progresivamente como voluntad... La historia de la filosofía se entiende desde la historia como revelación irregular del ser. En ella hay claridades y ocultamientos: manifestaciones nunca enteras. El ser es un último punto de partida, un inabarcable proceder —igualmente la verdad—. ¿Es esto voluntarismo? Sí, porque equivale a decir que el ser se manifiesta como quiere, arbitrariamente, y nunca del todo. (Polo, 2016b, p. 127).

Los dos periodos de Heidegger son el paso del voluntarismo del «pastor del ser» al del voluntarismo del «Ser». Si este último se manifiesta si quiere y cuando quiere, no hay que pensar en reglas noéticas manifestativas, lo cual indica que tampoco las tiene ínsitas. Si carece de ellas, no es conocer sino exclusivamente voluntad. Con todo, en Heidegger no hay fideísmo, porque se pone al margen de Dios.

En el primer Wittgenstein ha aflorado no solo su voluntarismo, sino también su fideísmo. ¿Cómo anda de fideísmo el segundo Wittgenstein? Pues tan bien como el primero, porque

la pragmática de Wittgenstein es una consecuencia de esta doble convicción, que en el fondo equivale a un fideísmo, o sea, a la sustitución de la lógica por la mística, el recurso a una trascendentalidad irracional (*quoad nos*, se entiende). La clave de nuestro discurso nos es desconocida, no



podemos dar razón de lo que decimos porque lo que decimos lo decimos según reglas que dependen de una totalidad de reglas que está más allá de nosotros. La filosofía del lenguaje, en definitiva, deriva hacia el carácter trascendental del lenguaje. Como se ve, esto es una manera de demostrar la existencia de Dios. Dios es el lenguaje absoluto desde esta perspectiva. Siendo el lenguaje absoluto Dios, yo soy participante de ese lenguaje; Dios me ha dado el lenguaje, pero no todo el lenguaje. Y por lo tanto no puedo hacer más que juegos lingüísticos. Por la misma razón, cada uno de esos juegos lingüísticos, tal como yo los hago, es voluntario, no obedece a una necesidad última. Y como ningún juego obedece a una necesidad última, su conexión en un sistema total de reglas es imposible. Es decir, no cabe ni siquiera la hermenéutica. El problema de la traducción hay que declararlo insoluble desde este planteamiento. La pluralidad de juegos lingüísticos implica la incomunicabilidad de los juegos lingüísticos, pues las reglas de cada juego sólo [sic] valen para él. Incluso el lenguaje axiomatizado sería parcial, usaría reglas convencionales, distintas de las de otros géneros literarios. Desde el lenguaje total, que sería el lenguaje de Dios, mi participación en el conocimiento o en el uso de esas reglas da lugar a una pluralidad incomunicable. Y por lo tanto solamente los que conozcan las reglas de cada juego, y dentro de ese juego, pueden mantener comunicación (jugarlo). Pero entre los distintos juegos lingüísticos no hay comunicación. (Polo, 2018, p. 188)

En definitiva, el segundo Wittgenstein respecto del primero es el paso definitivo de la lógica a la pragmática. Aunque el pragmatismo tiene, en sentido estricto, por padre a Peirce, el neopragmatismo del s. XX y el actual fueron posibilitados por el último Wittgenstein.

## Conclusión

**1. Omisiones.** Dios, la persona humana o *acto de ser* personal libre, cognoscente y amante, las bases de la ética, la superior de las cuales son las virtudes, la diversidad esplendorosa de niveles del conocimiento humano (actos, hábitos adquiridos e innatos, intelecto agente)... ¿Qué ha sido de estos ancestrales tesoros filosóficos descubiertos por el pensamiento clásico en la analítica wittgensteiniana? Dios apenas tiene cabida en ella a menos que sea en lo «místico», o sea, en una fe que no es filosófica y tampoco sobrenatural. La intimidad humana ha desaparecido de su horizonte, porque ¿cómo va a comparecer en el lenguaje que mira a lo inferior a él una realidad espiritual que está constitutivamente referida a lo superior? Las bases de la ética ni siquiera aparecen como pregunta. Los actos y hábitos del conocer humano no tienen cabida en ella porque, aunque son inmateriales, los considera como asuntos

biopsíquicos despreciables. Y del intelecto agente, ni señal. Ante pérdidas tan llamativas tal vez se objete que la filosofía analítica wittgensteiniana se queda como tema de fondo con la voluntad, pero como de esta tampoco puede decir ni palabra... En suma, la filosofía analítica wittgensteiniana ha perdido las piezas clave de la filosofía clásica por polarizarse en el lenguaje; ha elegido (elegir es de la voluntad) lo inferior a costa de olvidar lo superior.

**2. Correcciones.** Ser personal, pensar, hablar: este es el orden de prioridad y de importancia de superior a inferior. Si no se es persona, no se puede pensar ni se piensa; si no se piensa, no se puede hablar ni en rigor se habla. Cabe ser persona sin pensar y cabe pensar sin hablar<sup>29</sup>. Lo que no cabe es «saber» hablar sin pensar y sin ser persona. La persona humana no es lenguaje<sup>30</sup> y no es su pensar<sup>31</sup>, sino que piensa y habla porque es persona. El «ser» hablado no es el «ser» del pensar; el «ser» del pensar no es el «acto de ser» personal. El «acto de ser» personal es realmente distinto, por superior, al pensar y al hablar, pues estas son dimensiones de la «esencia» del hombre, y la distinción real *actus essendi-essentia* es jerárquica —de lo contrario no sería real, sino lógica—. Pero, si pensar y hablar denotan conocer, la persona es más conocer que ellos, pues estos dependen de ella (aquí, más que decir que «de donde no hay no se puede sacar», habría que decir que «donde no es no hay»). Y si pensar y hablar son remitentes, la persona lo es en mayor medida que ellos. La referencia del lenguaje no es el lenguaje, sino lo inferior a él; la referencia del pensar no es el pensar, sino lo inferior a él. La referencia de la persona humana no es la persona humana, ni lo inferior a ella, sino el ser pluripersonal divino, justo lo superior a ella.

**3. Referencias.** Los sentidos remiten en particular. El lenguaje remite en universal porque depende del pensamiento, que remite en universal. El

<sup>29</sup> Tanto los pensadores analíticos como los pragmatistas sostienen la tesis contraria, a saber: no se puede pensar sin lenguaje. Como algunos de ellos se declaran cristianos, en vez de entrar aquí a refutar de modo palmario su tesis, basta invitarles a que se pregunten si los ángeles y las personas divinas no pueden pensar (conocer) a menos que hablen.

<sup>30</sup> En *Introducción a la filosofía del lenguaje* (Muñiz Rodríguez, 1989), se encuentran expresiones como las siguientes: «el hombre es ser lenguaje» (cap. I, p. 91); «el hombre es expresión que dice» (cap. I, p. 130); «ser-expresión» (cap. II, p. 27); «la persona se construye con las realidades que le son vecinas... Su ser es ser expresión... Es *todo* expresión» (cap. II, p. 61). Sin embargo, la persona (acto de ser) es distinta realmente de su manifestación (esencia inmaterial y naturaleza corpórea), irreductible a ella, y obviamente, también es distinta realmente del mundo y de las demás personas. El hombre no «es» lenguaje, sino que «tiene» lenguaje, como tampoco «es» razón, sino que «tiene» razón. La persona no «es expresión», «comunicación» o «dicción», sino «ser-con» o «co-existente», que no es lo mismo.

<sup>31</sup> Como es sabido, que el hombre sea fundamentalmente razón lo defendieron Leibniz, Hegel, Husserl y otros. Por el contrario, otros —Escoto, Ockham, Schopenhauer, Nietzsche...— sostuvieron que es fundamentalmente voluntad.

pensar remite en universal porque la persona remite trascendentalmente<sup>32</sup>. «Trascendental» aquí significa que una persona sola es imposible. La persona no remite en universal, porque no existen dos personas iguales. La persona no es común. No existe la «personología». Por tanto, más que gana el pensar sobre los sentidos —lo universal sobre particular—, gana la persona sobre el pensar —lo distinto personal sobre lo universal—. El remitir del lenguaje y del pensar es universal y lo universal es común; el remitir de la persona no es común, sino distinto, porque cada persona lo es, pero no puede remitir a una única persona, porque toda persona —también aquella a la que la persona humana remite— es remitente. En suma, dicho de modo breve: el *acto de ser* personal humano no puede remitir a una única persona divina, sino a pluralidad de ellas realmente distintas.

## Referencias

- Anscombe, G. E. M. (1976). *Intention* [Intención]. Blackwell.
- Anscombe, G. E. M., Torralba, J. M. y Nubiola, J. (2005). *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre: Lecciones en la Universidad de Navarra*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Bennett, M. R. y Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience* [Fundamentos filosóficos de la neurociencia]. Blackwell Pub.
- Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events* [Ensayos sobre acciones y eventos]. Clarendon Press.
- Davidson, D. (2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Ediciones Cátedra.
- Muñiz Rodríguez, V. (1989). *Introducción a la filosofía del lenguaje: Problemas ontológicos*. Anthropos.
- Pap, A. (1970). *Semántica y verdad necesaria: Una investigación sobre los fundamentos de la filosofía analítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Parfit, D. y González, M. R. (2004). *Razones y personas*. Antonio Machado Libros.
- Polo, L. (2015a). *Antropología trascendental*. En *Obras Completas*: Vol. XV. Eunsa.
- Polo, L. (2015b). *Introducción a la filosofía*. En *Obras Completas*: Vol. XII. Eunsa.
- Polo, L. (2015c). *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*. En *Obras Completas*: Vol. XIII. Eunsa.
- Polo, L. (2015d). *La persona humana y su crecimiento*. En *Obras Completas*: Vol. XIII. Eunsa.
- Polo, L. (2015e). *Quién es el hombre*. En *Obras Completas*: Vol. X. Eunsa.
- Polo, L. (2016a). *Curso de teoría del conocimiento*. En *Obras Completas*: Vol. VI. Eunsa.
- Polo, L. (2016b). *Nominalismo, idealismo y realismo*. En *Obras Completas*: Vol. XIV. Eunsa.
- Polo, L. (2017). *Persona y libertad*. En *Obras Completas*: Vol. XIX. Eunsa.
- Polo, L. (2018). *Escritos Menores (1991-2000)*. En *Obras Completas*: Vol. XVI. Eunsa.
- Polo, L. (2019a). *Antropología de la acción directiva*. En *Obras Completas*: Vol. XVIII. Eunsa.
- Polo, L. (2019b). *Hegel y el posthegelianismo*. En *Obras Completas*: Vol. VIII. EUNSA.
- Ricoeur, P. (2006). *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*. Siglo Veintiuno.
- Ricoeur, P. (2007). *Sí mismo como otro*. Nueva Visión.
- Sádaba, J. (1977). *El fideísmo wittgensteiniano*. En *Lenguaje religioso y filosofía analítica: Del sinsentido a una teoría de la sociedad*. Fundación Juan March: Editorial Ariel.
- Searle, J. R. (2000). *El misterio de la conciencia*. Paidós.
- Searle, J. R. y Searle, J. R. (1970). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* [Actos del habla: ensayo de filosofía del lenguaje]. Cambridge University Press.
- Searle, J. R. y Villanueva, L. M. V. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Crítica.

<sup>32</sup> Cfr. Sellés (2012).

Sellés Dauder, J. F. (2010). La aporía de las antropologías «totalizantes» como pregunta a los teólogos. *Salmanticensis*, 57(2), 273-297. <https://doi.org/10.36576/summa.30425>

<https://doi.org/10.36576/summa.30425>

Sellés Dauder, J. F. (2012). La razón humana es universal porque el acto de ser humano es trascendental. *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo*, II/1, 311-320.

Sellés, J. F. (2014). La antropología de Kierkegaard. EUNSA, Ediciones universidad de Navarra, S.A.

Strawson, P. F. (1974). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* [Individuos: Ensayo de metafísica descriptiva]. Methuen.

Strawson, P. F. (1997). *Entity and Identity: And other essays* [Entidad e identidad: Y otros ensayos]. Oxford, Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0198250150.001.0001>

<https://doi.org/10.1093/0198250150.001.0001>

Wittgenstein, L. (1968). *Los cuadernos azul y marrón*. Tecnos.

Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus logico-philosophicus* [Tratado lógico-filosófico]. Ediciones Castilla.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas: Vol. Parte I*. Editorial Crítica.

## Derechos de Autor (c) 2022 Juan Fernando Sellés



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/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.

# RESEÑAS

**Volumen 5 | Número 1  
(enero - junio 2022)**





Francis Fukuyama (2019), ***Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento***. Editorial Deusto. 206 páginas.

Durante las últimas semanas, el conflicto entre Ucrania y Rusia ha sido el tema más frecuente de conversación, por lo que supongo que varios tendrán la misma interrogante: ¿por qué ocurren las guerras? La historia nos ha demostrado que los enfrentamientos dejan destrucción, heridos, huérfanos y una larga lista de secuelas. Sin embargo, siempre han ocurrido y, al parecer, se repiten. Pero ¿por qué? Las motivaciones económicas, los conflictos comerciales y el control de los recursos naturales son causas importantes, pero no son suficientes.

Los problemas materiales existen; no obstante, el alma humana tiene anhelos más profundos. En su libro *Identidad*, Fukuyama aborda más a fondo el tema. De acuerdo con el autor, los seres humanos batallan por el reconocimiento. Incluso plantea que el deseo de adquirir cosas materiales responde a la necesidad de ser reconocidos. No basta con ser consciente del valor propio, si este no es considerado por los demás.

Este problema se refleja en los sistemas políticos. De acuerdo con el autor, en las democracias liberales modernas, los ciudadanos cuentan con mayor poder de elección. Sin embargo, esto no garantiza que todos vayan a ser tratados por igual. La apariencia, la orientación sexual y el origen étnico son factores que pueden generar discriminación. Además, la modernización puede provocar que las personas se sientan aisladas de sus semejantes y añoren el sentido de comunidad.

Por eso, la democracia ha perdido popularidad. Con el objetivo de explicar esta situación, Fukuyama utiliza el término *thymós*, la parte del alma que anhela el respeto de la dignidad ya sea en igualdad de condiciones (isotimia) o en un sentido de superioridad (megalotimia). El libro cuestiona si la democracia es capaz de satisfacer este deseo del ser humano.

Algunas sociedades proporcionan recursos y seguridades a sus ciudadanos, por lo que no es necesario sacrificarse por un ideal. Sin embargo, este estilo de vida no complace a todos. Personas como Donald Trump luchan por el reconocimiento económico y político, en su búsqueda por obtener un sentimiento de superioridad.

Otro caso similar es el del presidente ruso, Vladímir Putin, quien considera que el colapso de la Unión Soviética y el acecho de la OTAN en sus fronteras fue una humillación. De acuerdo con su percepción, Rusia dejó de verse como una potencia, y se convirtió en un actor débil. Por lo tanto, movilizó a sus partidarios a partir de la idea de que la dignidad de su grupo fue ultrajada. Fukuyama nombra esta situación como la «política del resentimiento».

El auge del nacionalismo y el populismo a nivel global no es una sorpresa. Según el análisis de Fukuyama, esta situación es producto de la imposibilidad de alcanzar de forma efectiva el *thymós*. Aunque el autor no profundiza en las soluciones, considera que es necesario fortalecer los factores económicos, para recobrar la fe en la democracia.

Debe leer el libro todo aquel que desee comprender mejor la política de las últimas dos décadas y las motivaciones más profundas del ser humano. Además, el ensayo ayuda a reflexionar sobre la importancia de retornar a una idea de identidad que nos incluya a todos.

**Valeria Barillas**

Universidad del Istmo de Guatemala  
barillas171211@unis.edu.gt

**Derechos de Autor (c) 2022 Valeria Barillas**



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/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.





Jorge del Palacio Martín y Guillermo Graíño Ferrer (coordinadores) (2022), *¿Atenas y Jerusalén? Política, filosofía y religión desde 1945*. Editorial Tecnos, 495 páginas

La pregunta por la propia identidad debe necesariamente enfrentarse a la pregunta por el origen y, a lo largo de la historia, esta pregunta se ha respondido aludiendo a la religión. Ha sido principalmente en los últimos siglos que esta cuestión se ha intentado desechar basándose en la idea de una historia progresiva que, de manera supuestamente natural, relegaba la religión al lugar de los mitos y las leyendas. Este libro busca interrogar a una serie de pensadores de las décadas más recientes y plantear, en su obra, la pregunta por la relación entre filosofía, religión y política. Cada uno de estos autores toma posición por Atenas o por Jerusalén y, según a cuál se le da prioridad, se define el pensamiento del autor. El libro es un catálogo, no hay una idea unificadora, sino más bien una panorámica, una oferta de diferentes puntos de vista que buscan analizar de manera profunda las comprensiones de estos conceptos representativos, y de cómo la filosofía política ha articulado sus respuestas respecto a la religión desde la posguerra.

El libro muestra, a través de los diferentes ensayos, las diferentes formas de pensar la religión y la filosofía en la contemporaneidad (o en la modernidad a partir de 1945). La elección del tema surge por la compartida asunción moderna del final de la religión en una época en la que parece evidente que la religión tiene sus mejores tiempos a sus espaldas, una época de desencantamiento o de secularización. En este proceso parece que la religión ha perdido todo su poder rector sobre las esferas humanas. Sin embargo, en medio de este aparente consenso, surgen algunos pensadores para quienes la religión aún tiene un papel que cumplir en la sociedad. Esta es la aportación de la obra pues, con enorme esfuerzo recopilatorio, muestra un abanico de visiones que ofrecen nuevas oportunidades, algunas más acertadas que otras, para la religión.

Al leer el libro es importante comprender que no todas las respuestas son igual de valiosas y que muchas de ellas no logran una respuesta igual de satisfactoria. Así, los capítulos intentan reunir, sin criterio de éxito ni deseo de exhaustividad, respuestas similares. Así, en la primera sección, se ofrecen las visiones de Arendt, Strauss, Oakeshott y Voegelin respecto al problema teológico político. En la segunda sección, se reúnen a pensadores de la teoría liberal como Raymond Aron, Isaiah Berlin, Bertrand de Jouvenel, Hayek y Popper, e indaga en sus aproximaciones a la religión. Lo que muestra este capítulo es que la relación entre liberalismo y religión es siempre problemática, debido al potencial secularizador del primero, pero no es uniforme, hay diferentes voces y matices que enriquecen la discusión. En la tercera parte, se muestran autores que han abordado la acomodación de las motivaciones religiosas en la política secular, ahí encontramos a Rawls, Richard Rorty, Habermas y Charles Taylor. La cuarta sección del libro profundiza en la relación entre secularización y cristianismo y la dinámica occidental con Augusto del Noce, Alasdair MacIntyre, Marcel Gauchet, Remi Brague, y las reflexiones de Metz y Ratzinger, explicaciones más teológicas. La quinta sección, donde encontramos a Gianni Vattimo y a Derrida, busca descifrar la relación entre religión y filosofía posmoderna. Y, finalmente, en el último capítulo, se explora la religión como factor explicativo con Huntington, Ali Shariati y Reinhold Niebuhr.

A pesar del eclecticismo en la selección de autores, la discusión de fondo es clara: se trata de la lucha por los pilares de la sociedad moderna y contemporánea. En el fondo, todos los pensadores estudiados se preguntan por el criterio primordial de evaluación de la realidad. Al responder, muchos de ellos relevan la religión a un segundo plano, donde la razón, la filosofía y la política ocupan el lugar primordial. Se trata por tanto más de una eliminación de un desplazamiento que de la religión. Pero lo que vemos, en los efectos y en las proyecciones de otros autores, como Ratzinger, es que la religión pierde su sentido si no es el saber rector de todas las esferas humanas. Y, de alguna manera, esta es la tesis que subyace, aunada a la experiencia de que, cuando se deja de creer en Dios, enseguida se cree en cualquier cosa, como decía Chesterton. La experiencia de los recientes totalitarismos nos advierte contra la sacralización de la política y, tímidamente, parece que estos autores son pequeñas muestras de que, poco a poco, se vuelve a valorar el papel moderador y moralizante de la religión.

Con todo, este es un libro recomendable para todo aquel que busque comprender mejor los fundamentos de la sociedad en la que vivimos. También es un libro que, en mi opinión, brinda esperanza respecto al papel de la religión, pues, después de siglos en donde el destino de la religión parecía sellado (y el destino era la muerte), se nos brindan visiones iluminadoras respecto a nuevas formas de considerar el papel de la religión en nuestro mundo. Con

ello podemos darnos cuenta de que hay un resurgimiento de la sensibilidad religiosa y de que, aunque tradicionalmente problemática, la relación entre la modernidad y la religión no está cerrada. También es un libro que nos demuestra la necesidad de más estudio y análisis sobre este tema, y que nos advierte de fiarnos de visiones simplificadoras que consideran que la modernidad está destinada a desechar la religión. Vemos que no necesariamente es así y que, de hecho, la tendencia parece ser la contraria.

**Carmen Camey Marroquín**  
Universidad del Istmo de Guatemala  
carmencameym@gmail.com

**Derechos de Autor (c) 2022 Carmen Camey Marroquín**



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/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.



Zygmunt Bauman (2006) **Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil**. Siglo XXI de España Editores. 178 páginas

En medio de la burbuja de las «punto.com», sucede la publicación original del libro *Comunidad* (2000) de Zygmunt Bauman. Más de dos décadas después de su primer contacto con el público, las palabras del sociólogo polaco guardan una vigencia que, si el ritmo actual de la vida persiste —o se acelera—, crecerá en relevancia, especialmente para quienes busquen pinceladas de sentido en una coyuntura mundial que, por momentos, parece incomprensible.

La expedición de Bauman parte del concepto mismo y aquello que provoca —de manera consciente o inconsciente— en las personas que lo leen, lo escuchan o lo pronuncian. «Comunidad». ¿Qué sentimos cuando este concepto se nos acerca? ¿Qué sueños despierta en nuestro interior? ¿Qué anhelos nostálgicos e imaginarios tejemos al oírlo? ¿Qué acciones asociamos con él? ¿Qué modos de convivencia implica? ¿Qué búsquedas emprendemos, como humanidad, para intentar hacerlo vida?

En ese recorrido exploratorio, el autor identifica dos elementos que pueden determinar nuestras formas de relacionarnos y de construir —o no— lazos comunitarios: la libertad y la seguridad. Para ser capaces de vislumbrar horizontes futuros en los que la presencia de uno no implique la ausencia absoluta del otro, Bauman señala una urgencia: separarnos de la consecución frenética de una individualidad desarraigada.

A partir de esa idea, el autor hace una relectura necesaria sobre ciertos períodos de transición en la historia común del trabajo y la distribución, como la Revolución Industrial y la fundación de los Estados nacionales homogeneizadores, en donde nuevos ritmos de vida —vertiginosos e insostenibles— vieron sus inicios. Pronto aterriza esos orígenes en un presente en desarrollo, marcado por la ausencia de vínculos que perduren más allá del instante y por una perpetuación coercitiva de dinámicas políticas y económicas facilitadoras de abismos y rupturas. Estas últimas, plantea Bauman, agravan la precarización

de grupos poblacionales desprotegidos y marginalizados, en favor de una élite cada vez menos ligada a un territorio en concreto.

El autor retoma planteamientos que construye ya en su obra previa, *Modernidad líquida* (1999). Reflexiona de nuevo acerca de la dificultad de concebir un mundo en el que la lucha por la justicia social sea clara y sostenida, cuando parece que el estado de transformación sin pausas en las articulaciones sociopolíticas y en las negociaciones de las élites «extraterritoriales» no proyecta en su futuro la supresión de las condiciones que impiden que cualquiera tenga la oportunidad real de habitar una vida fuera de la miseria (Bauman, 2003, p. 73).

En ese razonamiento, la voz del sociólogo resuena con otras voces tan actuales y profundas como la de la filósofa española, Marina Garcés, quien incluye en obras recientes algunas ideas del polaco. Esta pensadora arroja luz sobre la necesidad de cuestionar nuestras formas de acogerlos (Garcés, 2020, pp. 54-55) y, al igual que Bauman, recuerda la vulnerabilidad de la población migrante en un mundo cada vez más acostumbrado a elevar muros y reforzar fronteras —tanto visibles como invisibles—. Además, coinciden en la pregunta de cómo hacer posible una comunidad, en una existencia en la que se ha puesto en marcha una «gradación dinámica según la cual cada individuo es más o menos expulsable» (Garcés, 2020, pp. 54-55) de los espacios en donde busca urdir algún tejido social.

Otro eco podría escucharse en la voz de Byung-Chul Han, pensador y ensayista surcoreano, que enuncia sus preocupaciones al respecto de la creciente tendencia a la huida de los vínculos o de las «ataduras» (Han, 2021, p. 26) que supongan romper con la lógica de «acceso temporal» (Han, 2021, p. 27), y exijan compromiso y permanencia —así sea con personas, objetos o territorios—. Ambos sopesan el desafío de establecer relaciones comunitarias que ofrezcan seguridad, cuando la intensidad y la perdurabilidad de las conexiones actuales —por prisa o por temor— con frecuencia se rechaza.

Como expresa Bauman desde sus frases introductorias, su libro no ofrece una ventana hacia respuestas definitivas. Sin embargo, resulta ser un estímulo suficiente para seguir preguntándonos cómo podríamos habitar la palabra «comunidad» de forma verdadera y, además, digna. En tiempos casi innavegables, este libro se muestra como un pequeño velero que nos invita a buscar —o inventar— islas más esperanzadoras.

**María Lara**

Universidad del Istmo de Guatemala  
mjlara@unis.edu.g

Derechos de Autor (c) 2022 María Lara



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.



## Colaboradores

**Rafael Alvira** (España) es profesor emérito de la Universidad de Navarra. Licenciado en Filosofía y Letras (sección historia y filosofía) en la Universidad de Navarra. Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (premio extraordinario) y por la Universidad Lateranense de Roma. Completó sus estudios en Alemania, Italia, Austria, Francia y EE. UU.

**Robert J. Barro** (Estados Unidos) es profesor Paul M. Warburg de economía en la Universidad de Harvard, profesor visitante en el American Enterprise Institute e investigador asociado de la Oficina Nacional de Investigación Económica. Tiene un doctorado en Economía de la Universidad de Harvard y una licenciatura en Física de Caltech. Barro es coeditor del *Quarterly Journal of Economics* de Harvard y ha sido presidente de la Western Economic Association y vicepresidente de la American Economic Association. Investigaciones recientes involucran desastres macroeconómicos, reforma de impuestos corporativos, religión y economía, determinantes empíricos del crecimiento económico, y efectos económicos de la deuda pública y los déficits presupuestarios. Su libro más reciente es *The Wealth of Religions: The Political Economy of Believing and Belonging* (con Rachel McCleary, Princeton University Press).

**Guillermina Herrera Peña** (Guatemala) es lingüista por la Universidad Estatal de Nueva York (SUNY), Búfalo, Estados Unidos, 1978. Becada Fullbright Laspau. Investigadora lingüística por la Oficina de Investigación del Español (OFINES), Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, España, 1972. Licenciada en letras y filosofía por la Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 1971. Miembro de número de la Academia Guatemalteca de la Lengua, correspondiente de la Real Academia Española —RAE—, desde 1983. Escritora con producción sobre temas de su especialidad y creativos. Catedrática universitaria. Exrectora de la Universidad Rafael Landívar. Medalla de la Paz, del Gobierno de Guatemala, por su participación en el desarrollo de los Acuerdos de Paz, específicamente en la Comisión para la oficialización de los idiomas indígenas de Guatemala,

1998. Orden Francisco Marroquin, del Estado de Guatemala, por su trayectoria como educadora, 2015.

**Rafael Hurtado** (México) es profesor investigador titular en estudios sobre paternidad, maternidad y vida doméstica en la Universidad Panamericana, Campus Guadalajara, México. Terminó sus estudios de maestría y doctorado en el Instituto Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra (2008). Miembro del consejo científico de la Revista *The Natural Family* (IOF), del Observatorio Internacional de la Familia (UNAM) del Proyecto Internacional Family and Media (PUSC).

**Miguel Martí Sánchez** (España) es doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra y profesor contratado, doctor de la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid). Ha sido becario del Programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación. Completó su formación doctoral en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn en Alemania. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas y ha participado en congresos internacionales de filosofía. Recientemente, ha publicado una monografía con el título *El problema de la unidad en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2020; y un capítulo de libro titulado *La reflexión de la conciencia y la posibilidad de la verdad. Aristóteles, Millán-Puelles y Heidegger* en Rovira, R.-García Norro, J. J. (eds.) *Ser y no ser. Estudios sobre el pensamiento de Millán-Puelles*, Guillermo Escolar, Madrid, 2021.

**José Carlos Martín de la Hoz** (España) es licenciado en Ciencias Geológicas por la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Teología (especialidad de teología histórica e historia de la teología). Miembro de la Academia de Historia Eclesiástica de Madrid. Profesor del máster de Causas de los Santos del Dicterio de las Causas de los Santos en la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid y de la Conferencia Episcopal en España. Director de la Oficina de las Causas de los Santos de la Prelatura del Opus Dei en España. Autor de más de treinta monografías. Dirige el grupo de investigación «Violencia y hecho religioso». Investigador del Centro Miguel de Molina sobre moral económica de la UC de Ávila.

**Rachel M. McCleary** (Estados Unidos) es profesora del Departamento de Economía de la Universidad de Harvard y profesora visitante del American Enterprise Institute. Rachel tiene un doctorado en Filosofía Moral de la Universidad de Chicago. El trabajo académico de Rachel en filosofía se centra en cuestiones de agencia moral, conciencia y razonamiento. Su investigación reciente es la agencia de la naturaleza para niños y jóvenes beatificados y canonizados de la Iglesia católica romana. Sus contribuciones

al estudio de la economía política de la religión examinan la influencia de las creencias y prácticas religiosas en la productividad humana, el crecimiento económico y el mantenimiento de instituciones políticas como la democracia.

**Javier Pérez Wever** (Guatemala) es doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Profesor de ética y sociología del trabajo y familia en el Centro de Investigación Humanismo y Empresa (CIHE). Director de la licenciatura en Comunicación Audiovisual y profesor de Ética de la comunicación, Retórica y Fundamentos de la Comunicación audiovisual en la Universidad del Istmo. En 2017, realizó una estancia de investigación en el Bauman Institute de la Universidad de Leeds (Inglaterra).

**Antonio Porras Miron** (Guatemala) se graduó con honores como arquitecto en la Universidad Francisco Marroquín (2000). En la Pontificia Università della Santa Croce (Roma) obtuvo, en el 2002, el bachillerato en teología; en el 2004, la licenciatura en Teología Moral y en mayo del 2006, defendió la tesis de doctorado. En agosto de 2009, concluyó el máster en Matrimonio y Familia de la Universidad de Navarra. En la Pontificia Università della Santa Croce tuvo distintos roles, Professore assistente (2005-2006); Professore incaricato (2006-2019); miembro del Comité de redacción de la revista de la facultad de teología *Annales theologici* (2009-2013); coordinador de estudios de la facultad de Teología (2013-2019). Actualmente es profesor de teología en la Universidad del Istmo de Guatemala.

**Mario Alberto Salvatierra Gamarro** (Guatemala) es licenciado en Teología por la Universidad Martin Luther King Jr. Actualmente estudia una maestría en Historia y Pensamiento Cristiano en la misma universidad. Es director de capítulos del ministerio Fe Razonable en Guatemala, certificado en apologética por esta organización (Reasonable Faith). Imparte clases de diversos temas en el Seminario Teológico Kerigma. Es invitado frecuentemente como panelista en el programa de radio Café, cultura y cristianismo del Instituto Crux. Conferenciante y capacitador en diversas temáticas como apologética, ciencia y fe, teología, introducción a la filosofía, etc. Asiste y apoya en la Iglesia Sembradores de Vida. Está casado y tiene tres hijos. Labora desde hace varios años en la Universidad Mariano Gálvez de Guatemala en el departamento de Innovación Educativa.

**Juan Fernando Sellés** (España) es doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra y profesor visitante de nueve universidades extranjeras. Ha publicado 50 libros y 260 artículos, y ha dirigido diecinueve tesis doctorales. Sus dos líneas de investigación son la antropología filosófica y la teoría del conocimiento

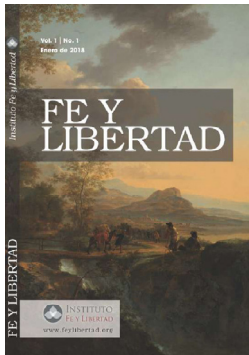


# Revista Fe y Libertad

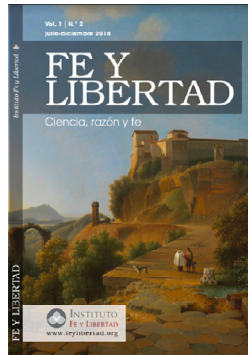
ISSN versión impresa: 2708-745X  
ISSN versión en línea: 2709-3824

El Instituto Fe y Libertad nace a finales de 2014 y, en enero de 2018, lanza la revista académica semestral Fe y Libertad. Esta busca ser un espacio para la exploración intelectual de las relaciones mentales, sociales, políticas e históricas entre el hecho religioso y la realidad de la libertad del hombre. Además, busca fomentar la reflexión y profundización en la forma en la que la fe incide en la cultura, de manera que se logre incidir en la calidad de vida del hombre de nuestro tiempo.

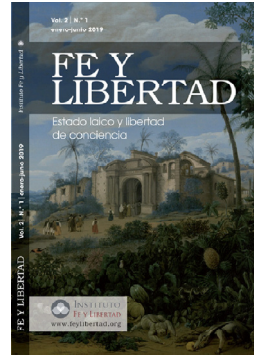
Contiene artículos académicos originales, reseñas de libros y traducciones al español de escritos de intelectuales provenientes de todas partes del mundo. Las colaboraciones pasan por un proceso de revisión por pares y está indexada por varios índices internacionales. Su temática es monográfica y responde a los interrogantes de investigación que se plantean en el Instituto.



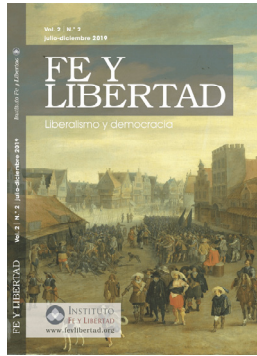
**Vol. 1, núm. 1**  
**Capitalismo y virtud**



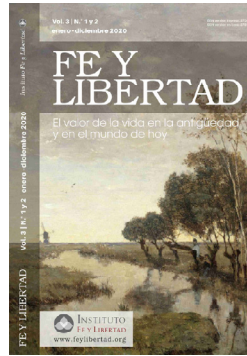
**Vol. 1, núm. 2**  
**Ciencia, razón y fe**



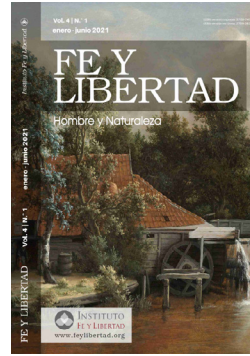
**Vol. 2, núm. 1**  
**Estado laico y libertad de conciencia**



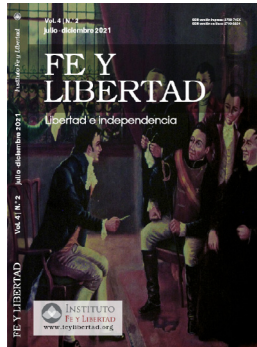
**Vol. 2, núm. 2**  
**Liberalismo y**  
**democracia**



**Vol. 3, núms. 1 y 2**  
**El valor de la vida en**  
**la antigüedad y en el**  
**mundo de hoy**



**Vol. 4, núm. 1**  
**Hombre y naturaleza**



**Vol. 4, núm. 2**  
**Libertad e independencia**

Para más información sobre la revista y cómo colaborar visite

<https://revista.feylibertad.org>

o escriba a

[revista@feylibertad.org](mailto:revista@feylibertad.org)