

# HORIZONTES DE PENSAMIENTOS

II

No.

III

2

Vol.

**FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN  
ESTUDIOS HUMANIDADES**

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE  
ISSN: 2711-4848

[WWW.HORIZONTEINDEPENDIENTE.COM](http://WWW.HORIZONTEINDEPENDIENTE.COM)

# REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

**Número semestral de artículos académicos. Horizontes de Pasamientos es el número académico publicado por la Revista Horizonte Independiente periódicamente cada semestre (enero-junio) (julio-diciembre). Ensayos, reseñas, cartas/correspondencia, cuento largo/ relato largo, arte/fotografía.**



## **COPYRIGHT**

Todos los contenidos publicados son propiedad de la Revista Horizonte Independiente y de la compañía HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S. Se prohíbe la reproducción total o parcial de cualquiera de los contenidos que aquí aparezca, así como su traducción a cualquier idioma sin autorización escrita por su titular.

# REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

VOLUMEN II    NÚMERO 2    Octubre 2021 - Febrero 2022

*Horizontes de Pasamientos* es el número académico publicado por la *Revista Horizonte Independiente* periódicamente cada semestre (enero-junio) (julio-diciembre).

El objeto de este número es publicar ensayos, reseñas, cuentos/relatos, fotografía/arte, y carta/correspondencia originales e inéditos de autores nacionales o internacionales en español o inglés. El número tiene un enfoque amplio y está abierta a investigaciones sobre las diferentes temas de humanidades como nuevos objetos de estudio de filosofía, sociología, literatura, filología, antropología, psicología, arte, etc. El número está dirigido a profesionales, investigadores, estudiantes, o cualquier interesado en áreas de las humanidades.

Al tener una gran variedad de visualización de contenidos formamos los llamados "módulos" de división. Los módulos son: columnas de opinión, artículos académicos y audiovisuales.

Artículos académicos: para este módulo recibimos ensayos, reseñas, cuentos largos/relatos, carta/correspondencia, fotografía/arte que se manejen en el estilo de escritura donde se reflejen temas de las humanidades.

Columnas de Opinión: módulo que recibe columnas filosóficas, políticas, literarias, poesía y columnas que relacionen temas de la cultura popular con las humanidades.

Audiovisuales: módulo que publica entrevistas, podcast, transmisiones en vivo, videos informativos y videos explicativos sobre temas de humanidades (filosofía, antropología, filología, sociología, literatura, etc). Actualmente cuenta con dos programas de podcast: "*Charlas RHI con Brayan Solarte*" y "*Leñere: programa de podcast*"; un programa de entrevistas dirigido por nuestro director Nicolás Orozco M., promociona y organiza dos coloquios "*Coloquio Mujeres Filósofas y Pensamiento Feminista*" y "*Coloquio de Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad*".

Todos los contenidos publicados son propiedad de a Revista Horizonte Independiente y de la compañía HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S

Se prohíbe la reproducción total o parcial de cualquiera de los contenidos que aquí aparezca, así como su traducción a cualquier idioma sin autorización escrita por su titular.

## Correspondencia:

horizonte.independiente@gmail.com

articulosrhi@gmail.com



## Disponible en línea:

<https://horizonteindependiente.com/numeros/>

ISSN: 2711-4848

Volumen II No. 2 / 1ra publicación 28 feb. 2022.

Editor: Friedrich Stefan Kling.

Asistente editor: Nicolás Orozco M.

Departamento Editorial: Hernán Medina Botero, Adriana Martínez, Camilo Ordóñez Pinilla, Brayan D. Solarte y Carlos Mario Moreno.

Corrección de estilo: Departamento Editorial.

Concepto, diagramación y cubierta: Carla Díaz Escobar & Nicolás Orozco M.

Fundadores: Nicolás Orozco M., Brayan D.

Solarte, Leonardo Forigua Rincón & Carla Díaz Escobar.

Director: Nicolás Orozco M.

Vicedirector: Brayan D. Solarte

[www.horizonteindependiente.com](http://www.horizonteindependiente.com)

# Índice

- 1 PRESENTACIÓN DE DOSSIER**  
*Coloquio Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad*  
Comité organizador

## Dossier

---

- 5 HISTORIA DEL PUEBLO DE ISRAEL Y BIBLIA HEBREA**  
*Adriano Moreno Weinstein*  
ENSAYO / Historia
- 55 DIALETHEISMO Y EXPERIENCIA MÍSTICA**  
*Susana Gómez Gutiérrez*  
ENSAYO / Filosofía
- 82 ESBOZO FENOMENOLÓGICO: DIFICULTADES DE LA APROXIMACIÓN SIMBÓLICA A LA DESCRIPCIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA**  
*Sebastián Osorio Cardona*  
ENSAYO / Filosofía
- 105 DE CRISTO, LA MORAL Y LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PURA**  
*Laura María Murillo Villa*  
ENSAYO / Filosofía
- 126 LAS RELIGIONES OCULTAS: EL CASO DE LAS RELIQUIAS DE LA MUERTE**  
*Alejandro Medina*  
ENSAYO / Filosofía-Literatura

## Estudios

---

- 156 EL UNIVERSO LITERARIO COMO RECURSO DE LA CREACIÓN NARRATIVA**  
*Nicolás Orozco M,*  
ENSAYO / Teoría crítica literaria
- 182 EL DISPOSITIVO PENITENCIARIO EN LA MODELO DE BOGOTÁ A PARTIR DE TRES HISTORIAS DE VIDA**  
*Fabian Andrey Zarta Rojas*  
ENSAYO / Estudios sociales



## PRESENTACIÓN DE DOSSIER:

Durante buena parte del siglo XX, la filosofía de la religión, en vez de superarla, duplicó su función de *ancilla*: no sólo lo fue *theologiae*, sino *philosophiae sensu stricto*, por decirlo de alguna manera; esto es, no sólo pareció limitar su función a resolver las oscuridades que estaba obligada a aceptar como verdades indubitables, sino que, además, parecía no hacer sino aplicar de manera mecánica las técnicas desarrolladas por filósofos de áreas "centrales" para lograrlo. Sin querer menospreciar todo lo que ahí se hizo, entre lo que mucho hay de valioso, yo, por lo menos, lamento lo que esto tiene de posibilidades desperdiciadas: pensar lo que en apariencia absurdo, paradójico o irracional, encontrar el apoyo cuando de entrada se nos niega el recurso del sentido común, estudiar el misterio viviente sin matarlo sobre la mesa de disección. Nada de esto es un infortunio con el que el filósofo serio con un ténér en lo religioso esté obligado a lidiar; todo es, por el contrario, una invitación a crear métodos de estudio y sistemas metafísicos con los que, de otra manera, ni siquiera nos atreveríamos a soñar. Es, en un ambiente académico en que la prosa respetable viste de corbata y las ideas se peinan con cuidado antes de asomarse al mundo, una invitación de creatividad casi desbocada, tal vez a la vivificante extravagancia. Esto no significa que el trabajo no sea haga con rigor y profundidad; por el contrario, como la rima y la métrica de un poema, es el reto lidiar con constreñimientos encontrados que no debemos ni queremos recusar lo que nos obliga a la creatividad. De esto, de la originalidad del pensamiento en filosofía de la religión, de la voluntad de crear herramientas propias y enfrentarse a problemas nuevos, creo fieles testigos las presentaciones del Coloquio de Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad de la Universidad El Bosque y la Revista Horizonte Independiente que dieron pie a los artículos contenidos en este número especial.

**Felipe Cuervo Restrepo**  
*Coordinador Red Colombiana de Filosofía de la Religión.*

El presente número surge de la gran extensión que recorre la filosofía de la religión. En origen, el número inicia con la idea de plasmar algunas de las ideas y los estudios sobre la diversidad filosófica que la religión puede tener, es en ese momento donde se habla de crear un número propio del Coloquio de Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad en su tercera versión.

Muy a menudo nos topamos con diferentes sistemas religiosos, cada uno con unos marcos muy delimitados sobre su acción o sus acuerdos. De la constitución del sistema religioso fundamentalmente surge el problema cuando hablamos de este desde los criterios de racionalidad de otro sistema religioso; la confusión puede llegar a ser inminente. De ahí la necesidad de la exposición sobre la diversidad en los sistemas religiosos desde un enfoque filosófico. Esto nos lleva a pensar en la filosofía de la religión no solo como un estudio profundo en sí mismo, sino como una de las maneras en que podemos darle claridad a las confusiones que podríamos llegar a tener. Es en la diversidad religiosa, en su entendimiento como diversidad, aclarando los criterios en cada religión, que podemos llegar a demarcar algunos otros campos de actuación de las religiones, de ahí otra de las ideas de cómo hacer filosofía de la religión.

Veamos, pues, que el abordaje tiene al menos dos formas de acercamiento: como sistema aclaratorio y como estudio eventual de los criterios de racionalidad ya entrando en tema de una religión precisa. En estos dos marcos se expresan las ideas de este número; veremos en este que hay artículos que nos sirven de aclaración sobre algún sistema religioso y otros como un estudio ya particularmente en alguno de los sistemas religiosos. Creo que es fundamentalmente imperativo el cultivo de estas dos nociones que ha venido desarrollando el Coloquio de Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad en sus tres ediciones siendo organizado por el programa de Filosofía de la Universidad El Bosque, la Red Colombiana de Filosofía de la Religión y la Revista Horizonte Independiente.

**Nicolás Orozco M.**

***Director Revista Horizonte Independiente***

**RHI**

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE



DOSSIER

# HISTORIA DEL PUEBLO DE ISRAEL Y BIBLIA HEBREA

Adriano Moreno Weinstein<sup>1</sup>  
ENSAYO

Invitado especial.

Economista, Universidad Externado de Colombia. Moréh – *agréé par les Rabins Juan Mejía et Guido Cohen*. Traductor académico en áreas de economía y humanidades: Los Grundrisse de Karl Marx, MUSTO Marcelo, FCE, (con Clemencia Tejeiro Sarmiento). Investigador Grupo de Estudios Sociales de la Religión – CES, Universidad Nacional de Colombia. Miembro de la Red Colombiana de Filosofía de la Religión. Participó en la primera Convención Internacional de Humanidades (2021) con la ponencia titulada *1492 - 2022, Huérfano en busca de 530 años perdidos de historia judía en Colombia*.

# HISTORIA DEL PUEBLO DE ISRAEL Y BIBLIA HEBREA<sup>2</sup>

## HISTORY OF THE PEOPLE OF ISRAEL AND THE HEBREW BIBLE

Adriano Moreno Weinstein

---

### RESUMEN:

Los avances de la arqueología en toda el área del Levante han conducido a cuestionar, a veces radicalmente, la historicidad de la Biblia Hebrea (BH). Definiendo inicialmente los conceptos de Israelitas (el pueblo protagonista del principal relato mítico de la BH, el Éxodo) y del Pueblo de Israel (el pueblo histórico que se define a sí mismo como descendiente de los Israelitas imaginados por él mismo en el transcurso de su desarrollo cultural). El artículo examina posibles etapas de creación y consolidación del Pueblo de Israel de manera paralela al desarrollo de sus principales mitos y símbolos. Concluye que, al contrario de lo que temen las escuelas reaccionarias y temerosas, la irrupción de la Historia y, gracias a ella, la recuperación de la dignidad intrínseca del mito nos permitirán avanzar más y mejor.

**Palabras clave:** Israelitas, Biblia Hebrea, Pueblo de Israel, Arqueología del Levante.

### ABSTRACT:

Since progress in archaeology of the Levant has been significant there has been a reassessment of the historicity of the Hebrew Bible's narrative. By defining the concepts of Israelites (the people constituting the main character in the main mythical legend of the Exodus) and People of Israel (the historical people that define themselves as the descendants of the Israelites that same historical people imagined during his cultural development) this article examines possible stages of the creation and consolidation of the People of Israel in parallel with the development of their main myths and symbols. It concludes that, contrary to the apprehensions of the reactionary and fearful schools of biblical interpretation, the irruption of History in the field and, the consequent recovery of the intrinsic dignity of myth will allow us to move forward faster and sounder.

**Key words:** Israelites, Hebrew Bible, People of Israel, Archaeology of the Levant.

---

<sup>2</sup>Recibido: 08 de enero 2022. Aceptado: 16 de enero 2022.

---

## INTRODUCCIÓN:

Me propongo examinar la relación que hay entre la Historia del Pueblo de Israel y el relato contenido en el Tanaj o Biblia Hebrea (BH), con el fin de esbozar algunas conclusiones de orden general acerca de la naturaleza y las funciones de varias áreas/formas del conocimiento humano. El tema es ambicioso a la par que indispensable y por su dificultad y extensión me veré obligado a tratarlo en varias entregas. En el presente artículo examinaré la Historia de los comienzos del Pueblo de Israel tal como hemos podido establecerla hasta el presente a partir de los hallazgos arqueológicos, del estudio de los textos producidos por las otras culturas del Cercano Oriente que dejaron documentos escritos y de su estudio comparativo con el texto bíblico (BH) y demás escritos hasta el año 500 EC<sup>3</sup>.

Cuando hablo de Historia<sup>4</sup> me refiero al proceso de construcción de una idea del pasado que se basa en hechos verificables por observadores independientes. Se trata de un proceso objetivo, no en el sentido de “infalible” o “incuestionable”, sino en el sentido de que es interpersonal (colectivo) y compartido por una comunidad amplia de investigadores y por una población no especializada, interesadas en construir ideas de índole analítica y crítica que tengan vocación de servir de puntos de apoyo generales en la reflexión de cualquier miembro de la especie humana, para su comprensión de nuestro lugar en el universo en medio de los seres vivos.

Con el término Pueblo de Israel voy a referirme a uno solo de los numerosos pueblos de Israel que existen, los cuales se identifican generalmente a partir del relato de la BH<sup>5</sup> como descendientes de los Israelitas definidos en dicho relato. Actualmente es conocido también como Pueblo Judío o *judíos*. Me interesa debido a las características de la relación de filiación que el Pueblo Judío ha

---

<sup>3</sup> Utilizo AEC (Antes de la Era Común) y EC (Era Común) para la datación, recurriendo al formato neutral académico.

<sup>4</sup> La mayúscula inicial estará marcando un concepto definido específicamente para este artículo.

<sup>5</sup> O de relatos elaborados a partir de ella, o de tradiciones paralelas cercanas a ella.

construido con los Israelitas a partir del relato de la Biblia Hebrea (BH) y que le es particular. Es dicha relación de filiación lo que le sirve de base para identificarse como Pueblo de Israel. El propósito de este escrito no consiste en cuestionar el valor de verdad de dicha filiación ni a compararlo, bajo ninguna forma ni aspecto, con ninguna otra filiación de los demás pueblos que se denominan a sí mismos Pueblo de Israel. Aquí la premisa es que todas esas filiaciones son legítimas e indiscutibles. Son parte del derecho al libre desarrollo de las culturas y un rasgo de soberanía irrenunciable. Otro rasgo importante es que no vamos a enfocar el concepto de descendencia en su aspecto biológico. En el contexto de este trabajo la biología es lo que menos importa, especialmente después de más de 2.000 años de agitada vida de la especie humana. La idea es centrarnos en la filiación como proceso humano de adopción. En este caso los Israelitas son los ancestros adoptados por varias colectividades diferentes a partir de la idea que de aquellos Israelitas se han construido, y se siguen construyendo, dichas colectividades. En el caso de los judíos este aspecto de la filiación es igual de importante que para todos los demás grupos humanos porque, como veremos en el desarrollo, no hay manera de identificar biológicamente el ADN de los Israelitas bíblicos por cuanto es un grupo totalmente mítico. Nuestro tema es el origen de las ideas y su evolución, es decir, lo que podría denominarse su “ADN social”.

## I. EL PROBLEMA GENERADO POR EL LITERALISMO BÍBLICO Y LA IDENTIFICACIÓN DEL RELATO BÍBLICO CON LA HISTORIA

Por mucho tiempo, tal vez durante la mayor parte de los últimos 1.700 años hemos tendido a identificar el relato de la Biblia Hebrea (BH) con la Historia del Pueblo de Israel. La manera en que se produjo esa identificación ha tenido mucho que ver con el desarrollo conceptual del Cristianismo así como de algunas vertientes minoritarias del Judaísmo que no representan las tendencias predominantes ni en el desarrollo del pensamiento ni de la práctica judíos. Sobre todo, la hegemonía del pensamiento cristiano sobre la cultura europea ha conducido a que las mismas disciplinas académicas asuman acríticamente una serie de conceptos y categorías cristianas que han

que han terminado por dificultar su avance como disciplinas científicas no “confesionales”<sup>6</sup>.

La indispensable diferenciación entre Historia y relato de la BH ha ido surgiendo a partir del desarrollo de la arqueología en la región del Creciente Fértil. En efecto, los hallazgos efectuados en toda esa región han ido obligando a cuestionar numerosos aspectos del relato bíblico en cuanto se refiere a su valor como Historia. A partir del siglo XIX fueron apareciendo restos de civilizaciones asombrosas que indicaban la procedencia de numerosos elementos del relato bíblico en épocas muy anteriores a la época de la BH. El interés inicial suscitado por los descubrimientos fue dando paso a una voluntad de referirlo todo a la confirmación del relato bíblico como verdad histórica. La arqueología del Levante terminó por ser denominada en muchos lugares “arqueología bíblica” y se presentó en muchos arqueólogos la tendencia y el sesgo a buscar y a ver en todo hallazgo algún aspecto del relato. Según la mayoría de los arqueólogos actuales especializados en el área levantina este sesgo determinó un atraso en su disciplina (SCHMIDT Brian B., 2007, p.12)<sup>7</sup>. Las nuevas generaciones de arqueólogos han tenido que conquistar su autonomía frente a la postura acrítica que asumía de partida a la BH como una fuente primaria indiscutible para los hechos históricos del Pueblo de Israel y de los demás pueblos del Levante. Comenzaron a presentarse grandes debates a medida que los trabajos arqueológicos fueron cuestionando la historicidad de eventos centrales del relato bíblico como el Éxodo, la conquista de Canaán por los Israelitas, la existencia de la monarquía unificada bajo David y Salomón, el estatus de Jerusalem durante el período de dicha monarquía unificada, el poderío y la magnificencia

---

<sup>6</sup>El mismo término “confesional” es un término cristiano, como los términos “Dios”, “religión”, “fe”, “confesión” y así sucesivamente. La insistencia a todo lo largo del análisis en identificar y evitar, en lo posible, los términos cristianos o musulmanes se hace con el único y simple propósito de poder observar al Judaísmo en su especificidad.

<sup>7</sup>FINKELSTEIN Israel, in BRIAN B. SCHMIDT, 2007, p. 12: “*That is the reason that ‘classical’ biblical archaeology stalled relative to world archaeology in almost every field of research*” (Esa es la razón por la cual la arqueología bíblica ‘clásica’ se paralizó en relación con la arqueología mundial en casi todos los campos de investigación”. Ver también página 20 de la misma obra, final del último párrafo.

atribuidos al reino de Salomón... Simultáneamente, los progresos de varios estudiosos del texto bíblico, especialmente de aquellos pertenecientes a las escuelas críticas alemanas, condujeron a la consideración del texto bíblico como una producción humana desarrollada por numerosos autores, o escuelas de autores a lo largo de siglos. La autoría antiguamente atribuida a Moisés se desplomó. La idea de una revelación divina ocurrida en un momento preciso, en el Monte Sinaí, dejó de tener sentido.

Chaim POTOK subraya cómo Baruj SPINOZA y varios otros autores judíos anteriores a él – especialmente Azariah dei ROSSI (Mantua, c. 1511-1578)<sup>8</sup> – plantearon claramente las contradicciones e inconsistencias que presenta el texto bíblico, empleando razonamientos que actualmente son usuales en la crítica bíblica (POTOK Chaim, 1983, p. 422). Llama entonces la atención esa dificultad que sigue causando en numerosos círculos la aceptación del texto bíblico como obra literaria y creación humana.

La perspectiva judía, debido a su tendencia mucho menos interesada en interpretaciones literalistas, facilita la consideración de la BH a la vez como creación humana, obra literaria y texto sagrado. Es el principal motivo por el cual me parece especialmente relevante dicha perspectiva para un análisis como el que me propongo.

Previamente hay que precisar otro conjunto de términos para evitar los escollos que hemos observado en numerosos documentos consultados, especialmente las grabaciones de simposios y congresos en las cuales se observa que es la confusión en la terminología y la utilización inconsciente de perspectivas no judías mezcladas con la perspectiva judía, lo que más dificulta finalmente una apreciación ordenada y clara del fenómeno de aparición y evolución del Pueblo de Israel.

Como ya dijimos, los Israelitas son los descendientes del patriarca Ya'akov (Jacob)- Israel. Son los miembros de las 12 tribus que legan, luego de salir

---

<sup>8</sup> Azariah dei ROSSI, con su obra *Meor Eináyim* (La luz de los ojos), hizo un análisis crítico del texto bíblico como no se volvería a producir hasta el siglo XIX en el marco de la *Wissenschaft des Judentums* (la Ciencia del Judaísmo) en Alemania.

de Mitsráyim (el nombre hebreo de Egipto) al Monte donde Moisés tuvo su primer contacto con la divinidad y lo sagrado. Allí, en el Monte Horev o Monte Sinaí, reciben la consagración como Pueblo de Israel.

Los Israelitas no deben confundirse con los integrantes de Israel, el grupo humano contra el cual supuestamente luchó el faraón Merneptah, según dice su inscripción triunfal de 1207 AEC. Ese Israel es, probablemente, el grupo humano sedentarizado cuyos restos encuentran los arqueólogos en las Tierras Altas Centrales del Norte de Canaán en los estratos de la Edad del Hierro I. Israel es el grupo que al desarrollarse deviene en el Reino de Israel, o Reino del Norte.

Los Israelitas tampoco deben confundirse con Judá, otro grupo humano cuyos integrantes son llamados Judaítas por historiadores y arqueólogos. Judá es un grupo humano que no aparece nunca como tal en los documentos egipcios; pero su existencia histórica es un hecho. Habita las Tierras Altas Centrales del Sur de Canaán durante la Edad del Hierro I. Judá es el grupo que al desarrollarse deviene en el Reino de Judá, o Reino del Sur.

Se denomina aquí Monarquía Unida al reino que aparece en el relato bíblico como supuestamente creado por Saúl y, sobre todo, por David. Fue gobernado, también supuestamente, por Salomón, hijo de David, antes de dividirse en dos reinos: el Reino de Israel y el Reino de Judá. Una mayoría de arqueólogos ha concluido ya que la Monarquía Unida no existió en la Historia.

En el Judaísmo la Biblia Hebrea, el Tanaj, comienza con los cinco Libros de la Toráh. Esta Toráh constituye la Toráh Escrita (*Toráh she biktav*). La interpretación de las normas contenidas en la Toráh escrita se desarrolla constantemente en un proceso de estudio oral mancomunado a partir de una serie de textos de estudio desarrollados por los sabios desde aproximadamente el año 200 AEC y que se denominan Talmud. El Talmud es también conocido como la Toráh Oral (*Toráh she be al pē*). La ejecución apropiada de las leyes de la Toráh Escrita es imposible sin el estudio



(*Talmud*) desarrollado en la Toráh Oral. El Judaísmo es una cultura viva en constante desarrollo y cuestionamiento. El estudio de la Toráh Escrita mediante el desarrollo de la Toráh Oral, son dos aspectos complementarios sin los cuales el Judaísmo no avanza.

En el presente estudio el Judaísmo es la expresión de una tradición, entendiendo por tradición el proceso de transmisión intergeneracional de una cultura. Una tradición no es un conjunto de normas y de leyendas inamovibles. La tradición es el proceso mismo de transmisión, no los contenidos. La Toráh Escrita y la Toráh Oral forman así el núcleo de la tradición judaica.

Las anteriores definiciones serán de utilidad al recorrer la Historia que a continuación comenzamos a narrar.

## II. LA TIERRA DE CANAÁN Y LOS PUEBLOS CANAANITAS: EL CONTEXTO DE LOS ORÍGENES DEL PUEBLO DE ISRAEL

Comenzamos entonces en el Medio Oriente. En el sector occidental del llamado Creciente Fértil hay una región que los arqueólogos, urgidos por hallar nomenclaturas que no se presten a estériles polémicas, han denominado el Levante. Se trata del área conformada por la costa oriental del Mediterráneo, desde la península del Sinaí hasta el golfo que, en ángulo recto, marca el paso de la línea costera de Siria (que va en dirección general Sur-Norte) hacia la línea costera de Turquía (que va en dirección general Este-Oeste). De la costa mediterránea hacia el Oriente, el ancho de este territorio es de cerca de 300km (observar la línea Sur-Norte que pasa por el extremo oriental de la actual Jordania). De Norte a Sur, la región mide cerca de 1.200km de longitud. Así, su área total se acerca a los 360.000km<sup>2</sup>, más o menos el área sumada de los actuales países de Siria, Líbano, Israel, Jordania y de la península del Sinaí<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup>Para referencia comparativa con Colombia, es el área sumada de los departamentos de Amazonas, Vichada, Caquetá y Antioquia.

---

Dentro de la región Levantina, la parte Sur, es la que denominaremos Canaán. En longitud de Norte a Sur se extiende desde el sur del Líbano hasta el límite norte del Sinaí y en su ancho va igualmente desde la costa mediterránea hasta el extremo oriental de la actual Jordania. Desde hace milenios, los procesos climáticos fueron determinando que la península arábiga se convirtiera en un desierto y que Canaán, una zona de baja productividad agrícola, quedara en emparedado entre el Norte y el Sur entre las dos regiones de gran prosperidad agrícola que son Egipto y Mesopotamia. En el caso de esta última, la prosperidad se logró mediante grandes obras de adecuación que sumaron la irrigación con la contención de las inundaciones saladas traídas por las tormentas del Golfo Pérsico<sup>10</sup>; pero una vez hecho ese esfuerzo inicial, su situación resultó envidiable en comparación con las regiones aledañas.

Por todo lo anterior Canaán, en el sur del Levante, es principalmente el territorio de paso, de comunicación, entre Egipto y Turquía y Egipto y Mesopotamia. Con los siglos, se convertirá también en la zona de enfrentamiento de los grandes reinos del Medio Oriente en sus luchas hegemónicas. Con una base agrícola de inferior calidad a la de sus vecinos del Norte y del Sur, no podrá nunca sostener una población cuyo tamaño le permita defenderse con solvencia contra los ejércitos de sus vecinos. Su destino general será el de buscar la riqueza en el comercio. Ello explica la vocación comercial de Fenicia y del Reino de Israel en el norte de Canaán. En cuanto a la dificultad de defenderse de las grandes potencias regionales, ella conducirá a la constante creación de alianzas de defensa entre los pequeños reinos canaanitas y su continua disolución al vaivén de las variables condiciones de la región. No deja de aparecer en la reflexión la idea de que pudo haber en todo ello móviles suficientes para promover, en ciertas épocas, la constitución de algunas federaciones duraderas de grupos diversos.

---

<sup>10</sup> Probablemente de todas estas dificultades e inundaciones por parte del mar esterilizante surgió esa obsesión en la cultura semítica noroccidental por evitar las mezclas de elementos incompatibles con la vida y la insistencia, en el mito bíblico de creación, por la separación de luz y oscuridad, de tierra y agua, y de las aguas de abajo (*máyim*), saladas, de las aguas de allá arriba (*sham-máyim*), dulces. Y, sí; en la Biblia Hebrea el cielo está hecho de agua y el aire es la separación generada por el soplo que separa las aguas luego de ser creadas.

## MAPA 1

Oriente Medio s. VIII AEC  
Canaán en su contexto geográfico



*Creación del autor en alianza con RHI*

Ya dijimos que la tierra de Canaán es mucho menos productiva que los territorios que enmarcan al Levante por el norte, Mesopotamia y Turquía, y por el sur, Egipto. Lo más importante es que su baja productividad conducirá a una población limitada en su número absoluto y en su densidad. En la época del Bronce Tardío (1550-1180 AEC) la población de Canaán será inferior a 250.000 habitantes y en la época del Hierro II (900-600 AEC), gracias a las mejoras tecnológicas, será capaz de sostener cerca de 400.000 habitantes. Mientras tanto, durante el Bronce Tardío, en Egipto el Faraón contaba sin dificultad más de 4.000.000 de súbditos. Algo similar ocurrirá con Mesopotamia y será una situación demográfica cuya desproporción solamente variará, para volverse insostenible, con la presión imperial romana.

Ya desde un punto de vista cualitativo con implicaciones políticas, tenemos que el *nomos*, la unidad económico-administrativa de Egipto, no tiene equivalente en Canaán porque hasta muy entrada la Edad del Hierro no hay excedentes económicos suficientes como para montar una estructura

comparable. Las unidades políticas canaanitas son las pequeñas ciudades con su territorio de influencia. Son aglomeraciones de entre 3.000 y 4.000 habitantes cuyo peso económico y organización social no justifican la denominación de ciudades-Estado. Encontraremos excepciones, pero serán contadas. Ugarit, a finales del Bronce Tardío será una de ellas<sup>11</sup>, calificada por algunos arqueólogos como “Estado cantonal” con 25.000 habitantes e importantes edificaciones públicas (palacio y templo).

Finalmente, la característica que más variabilidad generará en la economía canaanita es la fragilidad, por cuanto la ausencia casi total de ríos permanentes hace depender la agricultura y el pastoreo de la pluviometría y de la capacidad de conservar el agua en cisternas y otras obras semejantes. En este contexto, el rocío de las madrugadas se convierte en un recurso precioso<sup>12</sup>. Las implicaciones son serias y de dos órdenes. El primero es que, con mucha frecuencia, las sequías desembocarán en desplazamientos sustanciales de la población hacia Egipto, la tierra fértil más cercana, en procura de alimento y agua. Los constantes movimientos hacia Egipto y de regreso, van a reforzar la influencia de la cultura egipcia sobre todos los pueblos de Canaán. Los diseños de planta de los templos canaanitas serán muy similares a los diseños egipcios; las figuritas de algunos dioses y diosas serán tomadas a veces de Egipto. Por ejemplo, la diosa Asherá –en extremo importante como diosa de fertilidad– portará con frecuencia la peluca característica de la diosa egipcia Hathor. Además, los mitos fundacionales a veces estarán relacionados con Egipto, país que simbolizará a la vez extremos de abundancia y estrechez. Un hecho muy elocuente es que Simon SCHAMA inicia su Historia de los Judíos en Egipto, porque es allá donde se obtienen los primeros documentos en los cuales hay información acerca de la vida cotidiana de los judíos. Dichos documentos datan de la época de

---

<sup>11</sup> Ugarit es un caso importante, porque muestra la importancia de nuestra opción de perfilar la historia a partir del territorio. En Ugarit no predomina una lengua canaanita. Sin embargo, muchos arqueólogos consideran que cerca de 1200 AEC, es una ciudad canaanita característica por ciertos rasgos de su cultura material, la diversidad de su población y sus características religiosas.

<sup>12</sup> Las bendiciones bíblicas que incluyen el rocío entre los beneficios son mucho más que imágenes bonitas. Su valor poético reposa sobre la dramática importancia del rocío para la vida en esa región del mundo.

Jerjes (dominio persa de Egipto en 475 AEC). SCHAMA, justamente, inicia de este modo para optar claramente por un enfoque histórico independiente de los relatos míticos, así como por una historia enfocada en la vida de una población y no en las acciones de la élite político-militar.

Pero, existe otra consecuencia de la inestabilidad y la aprensión generadas por la impredecibilidad de las lluvias: proliferarán en Canaán, más que en ninguna otra zona del Levante, los cultos de fertilidad y su importancia será decisiva en el imaginario social. Con ellos vendrán prácticas muy onerosas para toda la sociedad: infanticidio ritual (¿primogénitos, preferiblemente?); prostitución sagrada obligatoria para todas las mujeres, inclusive las casadas; ofrendas personales de sangre esparcida por el suelo en lugares especiales. A mayor sequía, mayor desesperación y mayores costos infligidos a todos, además de la hambruna y sus pérdidas consiguientes.

Puesto que Canaán es territorio de paso, su historia es en gran medida la historia de los inmigrantes cuyo arribo fue conformando los pueblos que la habitaron de manera estable. Al ser Canaán el camino que lleva desde África hacia Europa y Asia (especialmente después de haberse formado el estrecho de Gibraltar), fueron muchos los miembros muy antiguos de nuestra especie los que optaron por permanecer en Canaán. Hace cerca de 500.000 años, por ejemplo, los hombres de Neanderthal pasaron por aquel lugar. Pero si bien las coordenadas coinciden con la ubicación de la tierra de Canaán, el lugar por el cual pasaron aquellos hombres no corresponde a Canaán. En aquella época en el lugar geográfico de Egipto tampoco se encontraba Egipto. Hasta hace relativamente poco, 3.500 AEC, el Sahara no existía, no había desierto en África del Norte y, por lo tanto, Egipto no era el magno oasis que conocemos. Lo mismo ocurre con Canaán y el Levante, pues estaban integrados con una península arábiga que no era desértica y con un norte de África que también era fértil. Canaán y el Levante se definen así en el tiempo por su situación climática, de modo que podemos fechar muy aproximadamente su aparición como áreas geográficas/climáticas determinantes de rasgos culturales hacia 3.500 AEC<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Es importante resaltar que Canaán y Levante (*Levant*) no son términos exactamente equivalentes; pero sí suficientemente aproximados para muchos efectos y, en todo caso, preferibles a "Palestina"

---

No obstante, algunos de los pueblos de aparición muy antigua en el área llegaron a marcar a tal punto la cultura canaanita que hay que mencionarlos. Por ejemplo, los natufianos quienes hace más de 10.000 años llegaron a la zona, crearon la aglomeración de Jericó y luego, con el tiempo, domesticaron el trigo. La sacralidad que le infundió a la tierra de Jericó la llegada de la agricultura (fue uno de los primeros sitios de la cuenca del Mediterráneo donde se realizó aquella invención), perduró tan intensamente en toda la región<sup>14</sup> que los redactores de la Biblia se sintieron obligados a cantar su destrucción para abrirle paso simbólicamente a su nueva espiritualidad, aunque está confirmado por los arqueólogos que las huestes israelitas jamás destruyeron Jericó. Por el contrario, Bet Lédem, la “casa del pan” fue exitosamente integrada en la leyenda del Pueblo de Israel.

Otro invento importante utilizado por los predecesores de los canaanitas y que se volvió característico de la Tierra de Canaán, fue el cultivo de la viña y la producción de vino. Trigo, pan, uvas y vino se convertirán con el tiempo en símbolos de la tierra y del Pueblo.

Quienes inmigraron a Canaán en la época que es relevante para nosotros, llegaron a veces de sitios tan remotos como los montes Zagros, al oriente del Tigris, o el Cáucaso. Alrededor de 2154 AEC se produjo el colapso del Imperio<sup>15</sup> de Akkad, fundado por Sargón I y ello dio pie para inmigraciones desde aquellas regiones. Nuevamente, las dinámicas de los pueblos más prósperos y dominantes a su alrededor, determina el proceso formativo canaanita.

Hacia la misma época va creciendo una presencia en el área que será aún más determinante: los Mar-tu (“habitantes de tiendas”), de quienes hablan

---

que es un término romano demasiado reciente y generador de confusiones lamentables y conflictivas. Canaán es, posiblemente, el término históricamente más adecuado.

<sup>14</sup> Igual que ocurrió con Eleusis en el área griega.

<sup>15</sup> Observemos que aquí la palabra Imperio puede ser inadecuada frente a la realidad político-económica de aquella época. La organización política de Sargón puede ser, más bien, un reino. Se la ha llamado Imperio simplemente porque estaba conformada por varios reinos; pero actualmente se requiere mayor precisión.

los sumerios, van ocupando cada vez más tierras hasta convertirse en la población mayoritaria del norte del Levante. Con el tiempo, los mismos sumerios los fueron llamando “Amurru” (Amoritas). Los amoritas también entraron a formar parte de la población canaanita.

Algunos grupos de Hititas se fueron integrando también a la población canaanita a partir de 1600 AEC y se convirtieron también en una componente de los canaanitas. Algunos pueblos vecinos se refieren a veces a los canaanitas como los “hatti”. Ya en este momento los distintos pueblos que se han ido fusionando en la región levantina pueden ser considerados proto-canaanitas. Al surgir la población canaanita propiamente dicha, se tornará imposible distinguir entre sus distintas componentes a partir de su cultura material. Uno de los problemas que surgen para los investigadores actuales es, justamente, la imposibilidad en este caso de determinar etnicidad a partir de los restos arqueológicos distintos de la escritura. Un caso notorio es el de la alimentación: el tipo de consumo alimenticio en Canaán no basta para determinar con exactitud la componente cultural particular.

## II.1. COMPLEJIDADES SURGIDAS POR LA CONSTANTE PRESENCIA CANAANITA EN EGIPTO

Los levantinos en general, y los canaanitas en particular, que desde tiempo inmemorial venían ingresando y saliendo constantemente del territorio egipcio (frecuentemente en función de las fluctuaciones climáticas de años de sequía y de buenas lluvias) entraron, por aquel entonces, a formar parte de un capítulo importante de la historia egipcia. Hacia 1670 la situación política y social en Egipto se torna compleja. Hay un debilitamiento del poder faraónico. Un grupo mencionado por el cronista Manetón y que él llama los Hyksos, los “príncipes del desierto”, se toma el poder en todo el Delta del Nilo y funda la XV dinastía. Los faraones hyksos tienen nombres combinados levantino-egipcios como Yakhuber-Meruserre o Yakobaam. Por la forma en que lo relata Manetón y el impacto que produjo en las políticas internacionales de los faraones, se pensó que los

hyksos habían invadido Egipto súbitamente y llegando en masa desde Canaán. Sin embargo, muchos arqueólogos expresaron dudas por cuanto nunca se hallaron restos de enfrentamientos bélicos. La dinastía de los Hyksos reinó por 100 años en el Delta, cerca de la tierra de Goshen y los demás lugares fértiles del Delta. En 2020 se publicaron resultados definitivos basados en el análisis de un importante número de esqueletos hallados en el cementerio de los Hyksos en Avaris: la presencia de los “invasores” data de mucho antes del acceso al poder del primer faraón Hykso, Sheshi-Mayebre. Los Hyksos fueron entrando gradualmente al Delta del Nilo desde más de 350 años antes de su toma del poder. Eran inmigrantes, algunos de alto rango social, como lo demuestran las características de sus tumbas. Hacia 1540 los faraones egipcios tradicionales que se habían refugiado en Tebas retomaron el poder sobre el Delta. Tal vez esclavizaron a aquellos Hyksos que no lograron retirarse a tiempo y es posible que de esta época date la leyenda del “Éxodo”. Los egipcios optaron por no continuar la campaña de recuperación adentrándose en territorio canaanita. Sin embargo, los gobernantes egipcios quedaron decididos a no volver a descuidar su hegemonía y optaron por conquistar la Tierra de Canaán. La dominaron por casi tres siglos (1460-1170) a finales del Bronce Tardío.

### III. EN CANAÁN, LOS COMIENZOS DE LA HISTORIA DE ISRAEL

La Historia del Pueblo de Israel, en su acepción judía, comienza propiamente en esta región de Canaán a partir del siglo XV AEC, cuando apareció un grupo semi-nómada o nómada que los egipcios registraron bajo el nombre de Israel (inscripción de Merneptah, 1207 AEC). Dicho grupo se sedentarizó siguiendo los patrones de alternación de vida sedentaria y vida nómada que son reconocidos por los arqueólogos en el territorio de Canaán desde el neolítico.

Israel se asentó en la región de las Tierras Altas del Norte de Canaán, en un área que limitaba al Sur a unos 10 km al norte de Jerusalem y al Norte a unos 20 km al norte de Shejem (Siquem). Por el Occidente su frontera



coincidía con las estribaciones de las colinas de Efraím y por el Oriente limitaba con el río Jordán. Simultáneamente con la aparición de Israel en las Tierras Altas del Norte de Canaán, los arqueólogos registran asentamientos nuevos de la misma época en las Tierras Altas del Sur. Aunque los egipcios no llaman este grupo de pobladores Judá, podemos colegir que los textos de Amarna que hablan de los dirigentes de Jerusalem se refieren a este grupo.

El Colapso del Bronce Reciente (cca. 1200), ese desplome de toda la estructura de soberanía política y de comercio fluido en el conjunto del área del Mediterráneo Oriental y el Levante, es registrado por Ramses III (1182-1151 AEC), faraón que se ve obligado a enfrentar el avance de los “Pueblos del Mar” y detener su avance hacia Egipto. Su templo en Medinet Habu contiene numerosas escenas de su lucha contra los que considera temibles invasores. Los historiadores dicen con frecuencia que con Ramsés III termina la época de los grandes reyes egipcios. El Colapso del Bronce Reciente probablemente tiene mucho que ver con este hecho.

Lo que los frescos de Medinet Habu no cuentan es que probablemente Ramsés III detuvo a los palashtu (como llamaron los egipcios a los desplazados migrantes que llegaron desde el territorio canaanita) mediante una negociación que implicó la pérdida por parte de Egipto de todo el control territorial que tenía sobre Canaán hasta aquel momento. Hasta hace muy poco tiempo los historiadores identificaban simplemente a los palashtu con los Filisteos; pero a continuación veremos que dicha identificación no es adecuada.

### III.1. EL COLAPSO DEL BRONCE RECIENTE Y SUS EFECTOS SOBRE LA POBLACIÓN DE CANAÁN

La llegada a Canaán de varios grupos de migrantes con motivo de las múltiples crisis que cobijamos con el apelativo de Colapso del Bronce Reciente (cca. 1200 AEC) condujo a la fusión de las poblaciones canaanitas con los recién llegados. La arqueóloga y profesora Ayelet GILBOA ilustra el proceso a partir de las poblaciones costeras del Mediterráneo (GILBOA Ayelet, 2019).

En el extremo sur de Canaán, en las aglomeraciones de Gaza, Ashdod, Ecrón y Ashkelón, los *palashtu* se asentaron en medio de la población canaanita. Convivieron pacíficamente y fueron fusionando sus culturas hasta que se produjo una nueva con predominio griego en la lengua y en las costumbres alimentarias, pero con rasgos canaanitas en lo religioso. Esta nueva cultura es, propiamente, la cultura FILISTEA.

Respecto al carácter pacífico de todo lo que ocurre en el litoral mediterráneo de Canaán hay que ser muy claro: las excavaciones muestran que únicamente en dos o tres casos hubo destrucción de aglomeraciones urbanas. No hay señales de mayor violencia en la época de la aparición de las nuevas culturas canaanitas. La profesora Ayelet GILBOA muestra a través de anécdotas sobre las excavaciones, por qué los arqueólogos llegaron a determinar que la fusión de las culturas fue pacífica. Explica que el caso común es descubrir los restos de una casa. En un mismo estrato se encuentran en un lado de la cocina utensilios canaanitas y en el lado opuesto utensilios griegos del tipo usado por los *palashtu*. En los estratos más recientes van apareciendo nuevos utensilios que combinan los rasgos de ambas culturas a la manera filistea.

La decadencia de las ciudades canaanitas en este momento inmediatamente posterior al Colapso del Bronce Reciente no tiene necesariamente un origen violento. El comercio que las había vuelto importantes queda suspendido y ellas van reduciéndose. En algunos casos la nueva situación económica, mucho más estrecha, llegó a pesar tanto que determinó revueltas en la ciudad. La dificultad para un arqueólogo está en determinar cuándo se trata de una revuelta interna. Lo cierto es que no había en aquel momento ningún ejército "israelita" al cual atribuirle la destrucción. Es, en cambio, la reducción de las ciudades de las llanuras y su consiguiente disminución en el aprovisionamiento de granos disponible para los grupos pastoriles lo que empuja a estos últimos a tener que asentarse en las Tierras Altas y producir lo necesario para complementar su producción ganadera.

En el extremo septentrional de Canaán, aproximadamente desde la población de DOR hacia el Norte, y más allá en las ya antiguas ciudades

canaanitas de Tiro, Sidón y Biblos la migración no es de los *palashtu*, sino que corresponde a refugiados de Chipre y otras áreas de población micénica. En esta área el proceso es similar al del Sur; pero en materia lingüística el dominio es para el canaanita que cambia un poco y a partir del siglo X ya es identificable como dialecto Fenicio<sup>16</sup>.

Tanto en el caso del Sur como el del Norte, las ciudades existentes antes de 1200 se conservaron y lo que cambió fue su población. En el caso de los Fenicios, adoptaron con relativa prontitud la escritura canaanita derivada del Proto-Sinaítico; es decir, adoptaron el primer alfabeto, el cual estaba bastante bien desarrollado. Esa adopción fue, probablemente, simultánea con las élites de Israel. Hay un vínculo importante por cuanto son vecinos los fenicios de la región de Dor y los de Israel y el acelerado desarrollo de las Tierras Altas del Norte parece estar asociado con la prosperidad de la población costera (Dor).

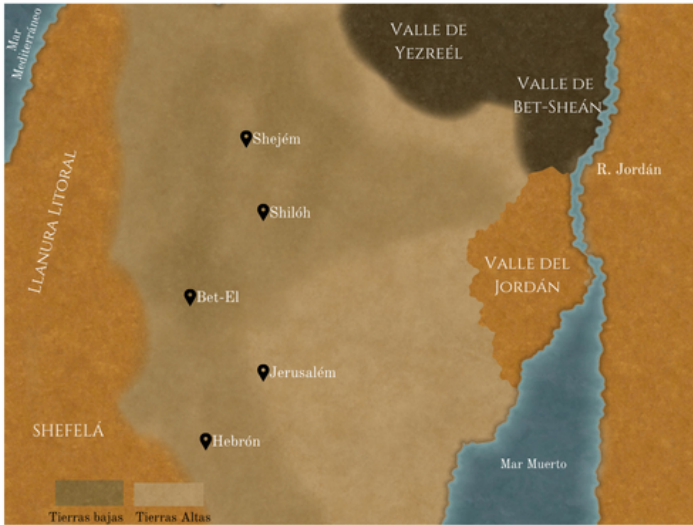
También como consecuencia de los cambios generados por el Colapso del Bronce Reciente se produjeron encuentros de canaanitas del interior de la Tierra de Canaán con grupos de refugiados. Este fenómeno, que se combina con la sedentarización en las Tierras Altas ocurrida por la misma época, es muy difícil de seguir por los arqueólogos. También ocurrieron encuentros en Transjordania, de los cuales surgieron los pueblos de Amón, Moav y Edom. Tanto a las Tierras Altas septentrionales como meridionales llegaron desplazados de otras latitudes que le huían a las hambrunas y a las epidemias.

## MAPA 2

Canaán: tierras altas centrales.  
Edad de Hierro I (1550-900 AEC). Más de 60 asentamientos.

---

<sup>16</sup> Los hablantes de esta variante de la lengua canaanita no se llamaban a sí mismos "Fenicios". Fenicia es el nombre que le pusieron los griegos a esa tierra a partir del siglo VIII AEC. La etnogénesis de este pueblo ha sido investigada por Ayelet GILBOA a partir de sus excavaciones en Dor y en otras áreas del Norte del Estado de Israel.



*Creación del autor en alianza con RHI*

El origen de los recién llegados a estas regiones no era marítimo sino terrestre y, además, se trataba de parientes étnicos de los canaanitas: los Arameos. Estos llegaron inicialmente al área de Siria lo cual le valió a dicha tierra, a partir de aquel momento, el nombre de ARAM (Aram-Damasco, Aram-Naharáyim, etc.). La prueba de la llegada de los Arameos está en que la presión que ejercieron sobre Babilonia y Asiria fue tal que aparecen reportados hacia 1115 AEC en las crónicas de Tiglat Pileser I, rey de Asiria. Tiglat Pileser afirma que va numerosas veces a la guerra contra los pueblos que amenazan su reino, particularmente menciona los Arameos.

Las regiones de Mesopotamia, de notable riqueza agrícola, son ambicionadas por todos los pueblos desplazados por los cambios climáticos. Algo similar ocurre con Siria. En cambio las regiones semi-desérticas van a ser opción únicamente para grupos pequeños que no hallen su lugar en los sitios más prósperos. Estos grupos marginales no siempre llegarán en actitud agresiva, sino más bien cooperativa como corresponde a la vida en el desierto. Las invasiones belicosas no se producirán sino hasta cuando los Arameos estén bien instalados en Damasco y sus reyes empiecen a guerrear en procura de influencia regional.

El paso de los Arameos hacia las zonas interiores de Canaán no fue entonces un fenómeno masivo desde ningún punto de vista. Por una parte, la estrechez económica de los primeros habitantes de las Tierras Altas a comienzos del Hierro I es tal que en las excavaciones nunca se encuentra nada más que utensilios de primera necesidad. Solamente debieron ingresar migrantes en número limitado y por ello no se detecta nada revelador de este movimiento a nivel de la cultura material.

Lo que sí ocurrió simultáneamente en todas las Tierras Altas del centro de Canaán es que la cultura que fue surgiendo internamente allí, tanto en el Norte como en el Sur (etnogénesis interna comparable a lo que ocurrió en las costas), era una cultura que se distinguía de las culturas de Moav, Amón y Edom en su dieta. Entre los restos de alimento de las Tierras Altas del centro no se hallan huesos de cerdo. Sí se encuentran en Filistia y en algunas zonas de la costa, además de en Transjordania; pero no en Israel ni en Judá. Sabemos que en las culturas pastoriles el cerdo no es un animal apreciado porque sus condiciones de subsistencia lo hacen incompatible con el estilo de vida de los pastores. Lo importante es que en todos los demás aspectos de la cultura material hay una continuidad importante entre todos los grupos del interior y son esos detalles mínimos, como los hábitos alimenticios, los que permiten seguir la pista de un pueblo en formación.

En las Tierras Altas del Norte se formó así el Reino de Israel y en las del Sur, el Reino de Judá. Es posible que se hayan formado simultáneamente. Sin embargo, fueron profundamente distintos en su desarrollo. Las condiciones ambientales y la fertilidad de las Tierras Altas del Norte favorecieron al Reino de Israel desde sus comienzos. Igualmente debió beneficiar de la cercanía y la accesibilidad de sus vecinos comerciantes de cultura Fenicia. En pocas palabras, ya para el siglo X AEC el Reino de Israel se hallaba en pleno desarrollo acelerado y a comienzos del siglo IX AEC, había alcanzado el nivel de formación de un Estado pleno. Dicho nivel incluye, a la vez, un sistema de gobierno complejo con una burocracia efectiva en la administración, una división del trabajo importante y una consiguiente estratificación social. Es muy importante este aspecto del grado de

desarrollo en el caso de Canaán. Los arqueólogos tienen ya una serie de tipificaciones a este respecto que, aplicadas al caso de la Tierra de Canaán, permiten entender, no solamente algo del desarrollo endógeno, sino también la influencia de las potencias militares y económicas de la Edad del Hierro, desde Asiria hasta Roma.

#### IV. HISTORIA DE DOS REINOS CON UN FONDO CULTURAL MUY PRÓXIMO Y PROCESOS DE DESARROLLO MUY DISPARES

La base cultural a partir de la cual surgieron los Reinos de Israel y Judá es, prácticamente la misma. Fueron las circunstancias geográficas, primero, y luego las dinámicas mismas de sus poblaciones y de sus vecinos imperialistas las que los fueron diferenciando de manera importante.

Inicialmente se desarrolló el Reino de Israel. En 884 AEC, el advenimiento de Omrí al poder marcó el comienzo de una época de fortaleza sin precedentes y sin continuación más allá de la dinastía Omrita. La capital inicial del Reino de Israel, que era Shejem, se traslada a la nueva ciudad fundada por Omri: Samaria (Shomrón). De un total de 250 asentamientos registrados por los arqueólogos hacia 1150 AEC, con una población total de 45.000 habitantes para Israel y Judá combinados, se pasó hacia el año 750 AEC a un total de 500 localidades y 160.000 habitantes, la mayoría de los cuales se encontraban en el Reino de Israel. El comercio de Israel con todo el Mediterráneo oriental, e inclusive con Cartago y el Mediterráneo occidental<sup>17</sup> le brindó una prosperidad tal, que el hijo de Omrí, Ajab es mencionado en la Estela de Kurkh por el rey asirio Shalmaneser III, en 853 AEC, como el más poderoso de los 11 reyes aliados contra él para detener la expansión asiria. El éxito de Ajab como líder de la coalición fue evidente. Shalmaneser III proclamó su victoria en el texto de la estela; pero, en la vida real, se retiró. La expansión fue frenada. El clima favorable continuó por un tiempo; pero la reconstitución de los grandes reinos imperialistas,

---

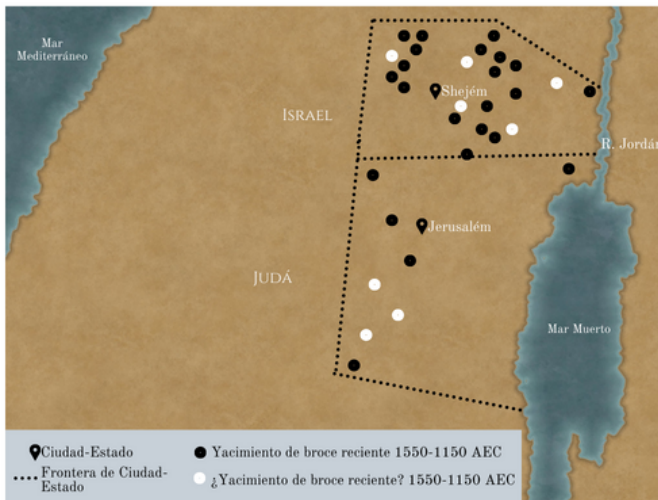
<sup>17</sup> El objeto de plata ibérica (minas cerca de Cádiz) más antiguo hallado hasta la fecha en el Medio Oriente fue reportado en la región de Megiddo (tesoro de Ein Hofez, Monte Carmel), en pleno territorio del Reino de Israel. Data del siglo IX AEC.

especialmente en el Norte, en Mesopotamia, fue tan rápida e implacable, que aquel momento estelar el Reino del Norte como fue la Dinastía Omrita solamente duró 42 años, de 884 a 846 AEC. A partir del reinado de Jehú comenzó una segunda etapa del Reino de Israel, durante la cual tuvo que vivir “a la sombra de Asiria”.

A pesar de tener una producción importante de numerosos artículos artesanales, vidrio, aceite de oliva, vinos, el Reino de Israel no lograría nunca acumular suficiente riqueza para contrarrestar el poder de los imperios vecinos, como Asiria, Babilonia y Persia. Su destino quedó sellado justamente porque al ser tan próspero y dinámico era un reino poco dado a considerarse subalterno y, por sobre todo, se convirtió en una presa deseable para cualquiera de los grandes imperios.

### MAPA 3

Las dos entidades de las tierras altas en el Período Amarna (s. XIV AEC)



*Creación del autor en alianza con RHI*

Mientras tanto su relación con Judá debía ser algo paradójica. Judá no llegó a ser una entidad mínimamente significativa a nivel de la región hasta finales del siglo VIII AEC. Para Israel, Judá debía ser un problema más que otra cosa. Por una parte la manera en que Judá, en su irrelevancia

económica y demográfica, se hacía valer ante imperios y reinos terceros era fastidiando a Israel en calidad de aliado del grandulón de turno que quería apropiarse de Israel. Por otra parte, Judá debió tener una estructura de poder muy particular, ya que una parte importante de su población y de las poblaciones vecinas de las regiones desérticas (hacia el Sur, en el Neguev, y hacia el Sur-Oriente en la región de Midián [Shasu]) eran nómadas, más o menos bandoleros, o descastados sociales (Hapiru). Desde la antigua época del Bronce Medio (2000-1550 AEC) los Egipcios reportaban a estas poblaciones como problemáticas, carentes de ley y reacias a integrarse. Jerusalem era una capital de montaña relativamente expuesta a los ataques de bandoleros y que solamente debió hallar su primer líder sustancial en David, un jefe de banda y astuto estratega si asumimos que la descripción de las correrías iniciales de David hecha por la BH está inspirada en la realidad.

Lo anterior, para significar que aún no nos topamos con los Israelitas, y menos aún con el Pueblo de Israel, porque este tiene como característica esencial el integrar a la población de los dos Reinos que sea leal a lo prometido en el Sinaí, y distinguirla de los Canaanitas. Se supone también que, tanto los Israelitas como el Pueblo de Israel son monoteístas y que la entrega del Reino de Israel a otros dioses era una falta muy grave por cuanto había ingresado a la Tierra de Canaán con instrucciones de no adorar divinidades extrañas. Sin embargo, hasta mucho tiempo después de la caída de Samaria (Shomrón) no se encuentra ni el más mínimo rastro de monoteísmo entre las poblaciones de las Tierras Altas. En todos los hogares de toda la región se hallan estatuillas de múltiples dioses y, en especial, de parejas divinas (indistintamente de Yhwh y Asheráh, su consorte, o de Baal y Anat la otra pareja divina popular en todo Canaán).

Hay que proseguir, entonces, con la Historia, no sin observar antes que los arqueólogos tienden a llamar "Israelitas" a los pobladores de las Tierras Altas del Norte desde el primer momento en que aparecen en las excavaciones. Nosotros los hemos llamado aquí Israel, siguiendo simplemente a los egipcios. Solamente cambiamos el nombre a Reino de Israel para significar que se había adelantado significativamente un largo



proceso que llevó a aquel grupo humano a adquirir unas características sociales específicas que le permitieron ejercer un poder económico y político considerable. No denominarlos Israelitas ni siquiera cuando han evolucionado tanto es marcar la diferencia entre el concepto simbólico y mítico que es designado en la BH como Israelita y la categoría social que está tras la historia del Reino de Israel. De no operar en esta forma caeríamos en las confusiones tan típicas en los encuentros sobre esta temática.

El Reino de Judá, por su parte, alcanzó la madurez<sup>18</sup> después de la caída de Samaria en 722 AEC. La prosperidad de Judá sobrevino cuando, después de destruir Samaria, los asirios establecieron nuevas rutas de comercio con la península arábiga y hacia el interior de su propio imperio. Judá se benefició sobremanera con ello. Se construyeron lagares, trujales, y comenzó el Sur a producir para el comercio a gran escala.

Parte de la bonanza se debió también a la importante cantidad de refugiados de Samaria que llegaron a Jerusalem huyendo de las terribles condiciones de la guerra y, sobre todo, de las deportaciones masivas ejecutadas por el Imperio Asirio para asegurarse el control de los territorios que invadía y despojaba, mediante la exterminación cultural de todo grupo que tuviese algún modo de resistirle. Los refugiados del Reino de Israel llevaron consigo al Sur un gran tesoro de conocimientos útiles para aprovechar la bonanza económica, pues ellos eran grandes productores de aceite y vino, así como comerciantes desde tiempo atrás, en tanto que los Judaítas carecían de suficiente experiencia en la materia.

Hay que recordar que hasta poco antes de 722 AEC, la riqueza de Judá era moderada. La única aglomeración comparable con las ciudades septentrionales de Guezer, Megiddo y Hatsor es Laquish, situada al pie de las colinas de la Shefelá. Era más pequeña que cualquiera de ellas; pero cuando menos se hallaba dentro del rango. Jerusalem, por su parte, resultaba insignificante.

---

<sup>18</sup> Es decir, un sistema de gobierno complejo con una burocracia efectiva a cargo de la administración, una importante división del trabajo y una consecuente estratificación social.

---

El Reino de Judá no dispuso de técnicas de construcción monumental antes del siglo VII AEC. No se encuentran entre los restos sellos personales en el Reino de Judá antes de finales del siglo VIII AEC; los ostraca y las pesas con inscripciones encontrados datan todos del siglo VII AEC en adelante. Menos aún se encuentran huellas de actividad literaria escrita. No hay fabricación masiva de alfarería en talleres centralizados, ni producción de grandes volúmenes de aceite de oliva hasta el siglo VII. Se estima que la población del Reino de Judá representaba apenas el 10% de la población del Reino de Israel.

Tampoco había un predominio cultural en Jerusalem. Por eso no se percibe como imposible que en algún momento un grupo relevante y decidido de la sociedad, con objetivos claros, visión prospectiva y un grado suficientemente grande de desesperación pueda imponer una deidad procedente de los independientes Shasu o de los Midianitas para que pase a ser central en el imaginario del Reino. Sin embargo, lo cierto es que durante los más de 200 años que dura la hegemonía del Reino de Israel hasta su destrucción, la limitada capacidad económica del Reino de Judá, su aislamiento geográfico y el conservadurismo de los clanes que lo conforman determinan su insignificancia en la escena regional. Todo eso cambia radicalmente con la desaparición del Reino de Israel y la energética llegada de la hegemonía asiria<sup>19</sup>.

El arqueólogo israelí Magum BROSCHI<sup>20</sup> muestra que a partir de finales del siglo VIII AEC la población de Jerusalem creció exponencialmente y ello condujo a la construcción de nuevos suburbios. En cerca de 25 años pasó de un área de 50.000 m<sup>2</sup> a 600.000 m<sup>2</sup>. Su área urbana se multiplicó por 12. En cuanto al número de habitantes, se multiplicó por 15, pasando de 1000 a 15.000. La Shefelá también registra un crecimiento importante en el mismo período, tanto en número de asentamientos como en tamaño de los mismos.

---

<sup>19</sup> Observemos de paso que ya no existía tampoco el reino de Aram-Damasco y las ciudades de Fenicia lucían acorraladas por la potencia asiria, aunque la utilidad de estas como agentes comerciales al servicio de la economía asiria las preservó.

<sup>20</sup> Citado por FINKELSTEIN Y SILBERMAN (2005).

Laquish se convierte en un centro administrativo dotado de una gran muralla. El valle de Beersheva se puebla. En el conjunto del Reino de Judá el número de asentamientos pasa a 300 y la población total pasa de unas decenas de miles a aproximadamente 120.000 habitantes. Aparecen ciudades de tamaño medio (capitales regionales) y en ellas se hallan a partir de allí enterramientos que denotan la aparición de una élite “nacional”.

### MAPA 4

Principales aglomeraciones del período Monárquico según la arqueología.



*Creación del autor en alianza con RHI*

## V. DE LA SUMISIÓN DE JUDÁ A ASIRIA, A LA LUCHA INDEPENDENTISTA BASADA EN LA IDENTIDAD MONOTEÍSTA Y EN LA CENTRALIDAD CULTUAL

En un comienzo está claro que es la política de sumisión incondicional a Asiria la que permitió semejante bonanza. Sin embargo, es muy comprensible que las clases acomodadas y los descendientes de los clanes estén pensando en una futura independencia de Asiria, así como en las causas de la pérdida del Reino de Israel. Leemos en la Piedra Moabita frases muy familiares para cualquier lector de la BH, que dicen que Moab está

sometido al Reino de Israel porque ofendió a su divinidad Quemosh. No resultaba raro asociar en aquel entonces los problemas políticos y sociales de gran envergadura con el abandono por parte de los dioses tutelares.

Hay en el pensamiento Levantino de la época mucho más de lo que podemos imaginar con nuestra filosofía, parafraseando a Shakespeare. Se ha vuelto un lugar demasiado común hablar del monoteísmo de Akhenatón; pero de algo que no se habla mucho es que cuando se estudia actualmente la historia de Asiria sorprende la manera como los gobernantes fueron alterando un sistema cultural muy localizado geográficamente (Ashur era una deidad que residía muy exactamente en un punto del recorrido del Tigris) a uno nuevo, creado por ellos con gran éxito y mediante el cual el rey construía en el nuevo palacio, en la nueva capital que había sido elegida por efectos de mayor control militar y mejor ubicación comercial, un salón especial tras la sala del trono en el cual residía ahora Ashur, el patrono indiscutible e indispensable del Imperio. Más adelante los mismos asirios generaron una revolución al vincular la lealtad y la ampliación de derechos de los súbditos del Imperio Asirio a la renovación constante del juramento de lealtad que se encontraba inscrito en una losa pétreo reverencialmente instalada en el interior de un templo. El texto de aquellos juramentos de lealtad con sus componentes literarios muy bien establecidos, la invocación a los dioses del Imperio y a los dioses de los súbditos, las bendiciones que habría para los que cumplieren con el vasallaje y las maldiciones y castigos que lloverían sobre quienes se atreviesen a incumplir con sus promesas... todos esos textos constituyen el modelo del cual se inspiraron prácticamente al pie de la letra los redactores de la BH para los momentos en los cuales hay que prometer obediencia a las *mitsvot*, las obligaciones, contenidas en la Toráh. Eso ya es un hecho más que aceptado por los estudiosos académicos de la BH.

Hay que entender que cuando los arqueólogos e historiadores nos hablan de la creación de este modelo cultural y cultural no se trata, de ningún modo, de la idea contemporánea actual (siglos XX y XXI) de manipulación descarada de las conciencias con fines inmediateistas de lucro individual. Los estadistas de aquella época remota tenían claramente intereses

particulares; pero no dejaban de estar conscientes de que requerían un modelo social apropiado para generar una respuesta política a la agresión imperial. En el caso de los dirigentes Judaítas y de los descendientes de los refugiados acaudalados del Reino de Israel, convertidos en Judaítas luego de un par de generaciones laborando codo a codo con sus nuevos compañeros de vasallaje, seguramente surgió el proyecto independentista. En ese proyecto, y habida cuenta del carácter cultural que revestía el vasallaje asirio, el monoteísmo incondicional a Yhwh<sup>21</sup> y el culto exclusivo a esa divinidad propia que, además, involucraba costumbres y modos procedentes de numerosos componentes de la población canaanita original era una base ideológica imbatible. Así, el monoteísmo no surgió de ningún modo de una reflexión filosófica abstracta diseñada para superar epistemológicamente las contradicciones e insatisfacciones teológicas de los pobres *paganos*<sup>22</sup> politeístas; sino que en el caso del Reino de Judá y sus aliados culturales procedentes de la destrucción del Reino de Israel, surgió de la necesidad de afirmar una identidad capaz de superar la dominación ideológica asiria. En dicha identidad intentaron combinar el prestigio de Israel, la tenacidad vital de la simbología de Yhwh y su vínculo con los propios ancestros pastoriles y otra cantidad de elementos de las culturas locales y conocidas que habían entrado en el curso de los siglos anteriores a formar parte del patrimonio y del matrimonio<sup>23</sup> transmitidos en el proceso de la tradición común a la una

---

<sup>21</sup> Escribo adrede sin vocales porque no sabemos realmente si se pronunciaba Yahué o Yahuá y, definitivamente, “Yahvé” y “Jehová” son interpretaciones protestantes eruditas que nos sacan del marco judaico. En el Judaísmo el nombre de la divinidad NO es pronunciable, no solamente por respeto a lo sagrado, sino que NADIE sabe pronunciarlo porque tiene que ver con una realidad trascendente, por tanto inefable e incomprensible.

<sup>22</sup> Aprovecho para llamar la atención sobre el término “pagano” que es terriblemente despectivo y data de la época de la cristianización de Roma. Los cristianos, que eran en su abrumadora mayoría urbanos, llamaban “paganos” a los fieles de la religión romana original que siguieron subsistiendo en los “pagus”, en los poblados rurales. Es el equivalente latino de “villano” o “pueblerino” o, en Colombia “ñero”. Mal hacemos los judíos en utilizar el término “pagano” cuando Yhwh era la deidad de los Shahu midianitas, los más “paganos” (en el sentido romano original) de todo el territorio vecino a Judá.

<sup>23</sup> Utilizo el término “matrimonio” para hablar de la herencia materna. El patrimonio es herencia material (bienes) e inmaterial (las bendiciones patriarcales, por ejemplo). En el Judaísmo el matrimonio es herencia material (la vida) e inmaterial (la condición de judío que se hereda por línea materna, no paterna, y también elementos culturales invaluable como la lengua. El Yiddish es llamado por sus hablantes “mama loschen”, la lengua de mamá.

mayoría de los habitantes del Reino de Judá. Aquí es cuando aparecen los Israelitas en la Historia; pero antes los acontecimientos le dieron una vuelta más al mecanismo del potro de tortura imperial.

#### V.1. LA REBELIÓN FALLIDA DE EZEQUÍAS COMO DETONANTE DE PROCESOS PROFUNDOS QUE DESEMBOCARON EN LAS REFORMAS DE JOSÍAS

**L**a decisión de Ezequías de rebelarse contra el Imperio Asirio fue... de las más fatídicas tomadas en el Reino de Judá.” (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2005, p. 277). Es imposible imaginar exactamente qué ocurrió; pero ya veremos que las consecuencias son tan considerables que basta con comprender los órdenes de magnitud.

Desde el reinado de Jotam (759-743 AEC) sobre Judá, los reyes de Israel y de Aram venían presionando para lograr una alianza o una anexión. Su sucesor, Acaz (743-727 AEC) fue atacado por los Reinos de Israel y Aram y pidió ayuda a Tiglat Pileser III de Asiria, el cual aprovechó la ocasión para imponerse sobre los reinos agresores. Comenzó a partir de allí la prosperidad de las Tierras Altas de Judá. Poco después de ascender al trono Ezequías (727-698 AEC) Asiria destruyó Samaria y el Reino de Israel. Al parecer Ezequías inició un meticuloso proceso de preparación de una rebelión centrada en Jerusalem. Se encuentran en las excavaciones dispositivos de preparación para dicha rebelión en cantidades importantes: víveres, armas, todo con el sello real de Ezequías. En Jerusalem se construye el túnel que garantiza el abastecimiento de agua a la ciudad.

En 705 AEC muere Sargón II y asciende Senaquerib en Asiria. Egipto, que no tiene definitivamente la capacidad de enfrentar a los asirios, como lo demostrará poco más adelante, impulsa una coalición anti-asiria. Los asirios dan la alarma y en 701 AEC un inmenso ejército comandado por Senaquerib llega al Reino de Judá. La BH informa que Senaquerib se retira sin haber podido conquistar Jerusalem. La dura realidad es que, al ver que la ciudad está bien fortificada Senaquerib no tiene problema en atacar cuanto objetivo jugoso y comparativamente más sencillo de vencer.

Por consiguiente se va a Laquish, la joya de la Shefelá y convierte esa ciudad en una ruina y todos los territorios fértiles de la costa se los retira al Reino de Judá y se los entrega a los reyes vecinos de Ashdod, Ecrón y Gaza. La destrucción absoluta de Laquish es el tema de un relieve del palacio de Senaquerib que se encuentra actualmente en el British Museum. En las cuevas de las laderas occidentales del montículo donde se encontraba Laquish los arqueólogos hallaron un enterramiento masivo de 1.500 hombres, mujeres y niños masacrados como resultado de la incursión de los asirios.

Dice el relato bíblico que Ezequías había hecho un primer intento de reforma impulsando el monoteísmo y la dedicación cultual exclusiva de Jerusalem, y descartando todos los centros de culto locales dedicados a divinidades habituales. Es muy difícil evaluar esa afirmación. La victoria de Senaquerib, en cualquier caso, condujo a los dirigentes a hacer un viraje de 180 grados en la dirección de su política. El siguiente rey, Manasés, intentó consolidar su poder refrendando su vasallaje con Asiria y, paralelamente, recurrió al apoyo de la red de ancianos y clanes de los pueblos. Asiria está convencida de la lealtad de Manasés y reduce la carga tributaria (hay constancia de ello en la documentación de los archivos de Asiria), brindándole al Reino de Judá un tratamiento más favorable que a sus vecinos. Retorna una cierta prosperidad económica a Judá.

Mientras tanto, el partido independentista trabaja en la sombra. Tal vez el personaje del Profeta Isaías (el Proto-Isaías, el sacerdote) sea una clave para comprender algo del fenómeno.

Lo primero es la vinculación de la casta sacerdotal al proceso independentista. Si la costumbre inmemorial en el Reino de Judá era de tener altares a múltiples divinidades esparcidos por todo el territorio, siguiendo la costumbre canaanita, ¿de dónde sale toda una casta sacerdotal consagrada a una divinidad única procedente de las márgenes meridionales del territorio del reino? Lo más probable es que se tratara de un pequeño grupo de sacerdotes muy instruidos, procedentes tal vez de Samaria, y que lograron depurar un proyecto cultual para el futuro reino autónomo a

cambio de que su tribu de descendientes de Leví tuviera asegurado el monopolio del culto. Pero, más allá de las suposiciones, lo que interesa subrayar es la situación única de Judá en este caso, contrastándola con la de Egipto en tiempos de Akhenatón.

Cuando Akhenatón intentó su reforma religiosa lo hizo en un territorio enorme, para una población muy numerosa, en una tierra que contaba con buen número de ciudades-Estado en cada una de las cuales había toda una estructura cultural correspondiente al dios o a los dioses locales. En cada una de dichas ciudades había un grupo de sacerdotes que podía llegar a ser muy importante socialmente a la par que acaudalado. El monoteísmo de Akhenaton, que puede haber tenido motivaciones de coherencia cultural, también era un dispositivo simbólico de fidelización al monarca. Sin embargo, cuando uno intenta imaginar lo que sería promover un cambio profundo de esa índole, con un gran número de intereses particulares sacerdotales involucrados y sin un sistema de comunicación de altísima confiabilidad para el público, la respuesta es: casi que imposible.

Cuando, por el contrario, uno se encuentra en un territorio exiguo, presionado por un poder extranjero, en medio de un pueblo (como el Judaíta) que ha vivido una vida dura y sin lujos pero libre porque lejana de esos generadores de estrechez y penalidades (Mitsráyim) que son los imperios para las clases desfavorecidas (especialmente los campesinos y los pastores) y no tiene una casta sacerdotal múltiple y poderosa sino, por el contrario, exigua y disponible para transar en favor de un proyecto que le garantizaría, en principio, exclusividad y poder en las ciudades-refugio que aparecen en el texto bíblico, la transición a un culto nuevo que combine el aspecto de beneficio territorial con medidas sociales favorables para todos, y especialmente para los más desfavorecidos. El éxito es posible.

Suena a idealismo; pero no lo es. Tampoco es engaño a las clases desfavorecidas. ¿Qué le ofrecen a la gente del común los imperios, desde siempre, si no es sangre, sudor y lágrimas muy pocas veces verdaderamente justificados? ¿Qué expectativas puede haber si no es una solución radical,



no es una solución radical, cuando es obvio que cada vez hay menos oportunidades para una población como la de Judá-Israel, diminuta y económicamente anulada, en medio de colosales imperios como el Asirio o el Egipcio? En un comienzo pudo haber algo de cinismo en algunos de los creadores de la idea. El tiempo, las desgracias, la necesidad de supervivencia colectiva y la creatividad de muchas generaciones de hombres y mujeres decididos a ser libres, se encargaron de borrar las principales componentes de cinismo.

Cuando el proyecto estuvo suficientemente maduro, su primera versión, su plan maestro, fue “hallado” entre las estructuras del Templo de Jerusalem que estaba en reparación. El libreto seguramente estaba bien establecido y discutido. El rey Josías (639-609 AEC) se acogió a la autoridad de la Toráh, el Libro de la Ley Sagrada. Ningún otro rey había hecho antes algo semejante: en Babilonia Hammurabi había promulgado un código legal que marcó época; pero se trataba de otra cosa. El rey en el Código de Hammurabi está claramente por encima de la ley y es quien la promulga por su Real voluntad. Es un sistema de arreglo de cuentas/administración de justicia supervisado por el Estado para garantizar la paz social. No apela necesariamente a la profundidad ética del ser humano. Los profetas de Judá (y hay que recordar que los movimientos proféticos, i.e. de procura de la justicia social como realización de lo sagrado en el aquí y el ahora) hicieron su parte para darle sentido y trascendencia a la Ley Sagrada.

MAPA 5  
Reino de Judá en la época de Josías



*Creación del autor en alianza con RHI*

La mayor duda se presenta cuando el retrato de Josías como un fanático iluminado entra a prevalecer en la narración bíblica. Es imposible saber si en efecto mandó suprimir bruscamente todos los altares de las provincias. En numerosas ocasiones hemos atrapado al relato bíblico en afirmaciones que no tienen nada que ver con la historia sino con una lógica interna que el texto busca defender. ¿Era acertado en esos momentos en que se requería la unidad del Reino agredir a una parte de la población que podía ser indispensable para la defensa?

Mucho más allá del idealismo del texto de la Toráh que apareció en época de Josías, la presentación de las ideas de la reforma se hizo en condiciones políticas que lucían favorables aunque transitorias. De nuevo, hay que pensar que el proyecto sólo podía tener un mañana si se llegaba a lograr la reivindicación sobre la totalidad del territorio del Reino de Israel y sobre la totalidad del territorio de Aram. “Mi padre fue un arameo errante” puede haber sido inicialmente la expresión de una reivindicación territorial basada en el pasado (los arameos que entraron en las Tierras Altas del Sur poco después de 1200) y que le ofreciera a aquel nuevo país de descendientes de los Israelitas la posibilidad de contar con suficientes territorios y recursos para que, dada una organización social que fidelizara altamente a toda la población en virtud de su equidad, se pudiera resistir a cualquier potencia del mundo conocido. Eso explicaría perfectamente la extensión atribuida a las conquistas de David y que aún hace soñar a tantos religiosos. No estaba expresando el pasado, sino un proyecto de paz. Observemos las condiciones favorables.

La ofensiva de Ashurbanipal en Egipto fracasó. Psamético I (664-610 AEC) logró restablecer algo del dominio egipcio en el Levante. Probablemente volvió a tomar control hasta la ciudad fenicia de Tiro. Asiria estaba ocupada con los ataques de Elam y de Babilonia. Los pueblos que habían presionado por controlar Egipto, los Weshwesh desde Libia y los Nubios y los Kushitas desde el Sur se habían retirado. Egipto debía verse en buena forma. Es muy probable que sin la visión retrospectiva de la que gozamos no se pudiese visualizar el debilitamiento de Egipto.

Entonces, parece que Josías intentó terciar en la política regional sin percatarse que los medios que tenía eran totalmente insuficientes para lograr un avance sólido. El Rey Reformador murió a manos de los egipcios. La divinidad no le concedió el favor de una larga vida como correspondería a sus méritos. No sería la primera vez ni la última. El proyecto político de Josías resultó un fracaso; pero la Toráh sigue siendo vigente más de 2.600 años después a través del Pueblo de Israel.

Cerca de 24 años después de la muerte de Josías, en 586, el nuevo poder babilonio que destruyó entretanto a Asiria, arrasando Nínive, aplastó a Judá, destruyó el Templo de Jerusalem, destrucción inducida en parte por la absurda resistencia de una facción anti-babilónica y pro-egipcia. Se recuerda el Exilio en Babilonia; pero se olvida a los que se refugiaron en Egipto. Junto con los que fueron a Babilonia, los Judaítas de Egipto entraron a formar una nueva componente, decisiva, del Pueblo de Israel; un Pueblo sin Reino territorial, que se proclama descendiente de los Israelitas, que a partir de 586 AEC tendrá por herencia la Toráh y el Galut, el Exilio.

## V.2. LOS ISRAELITAS

**A** sí como los arqueólogos cavaron y cavaron y removieron toneladas de tierra sin hallar nunca rastros del Éxodo, ni de la Conquista de Canaán, ni de Moisés (a quien, afortunadamente enterró su Creador en donde nadie sabe, porque de lo contrario ya habría otra guerra mundial por la posesión de su tumba, porque como dice algún proverbio magnífico: “El sabio señala a la estrella y el tonto observa el dedo”), ni de David, ni de Salomón, ni de la Jerusalem opulenta e inmensa del Bronce Tardío, tampoco hallaron a los Israelitas. Encontraron en las Tierras Altas Centrales de Canaán los vestigios de varios pueblos entre los cuales Israel y Judá.

Encontrar a los Israelitas, a los descendientes de los Patriarcas y, más precisamente a los descendientes de las 12 tribus de Israel es muy fácil. Basta con abrir una edición de la Biblia Hebrea que contenga el texto masorético (el “original” no existe y tal vez nunca existió porque de hecho

hay muchos originales, uno para cada etapa de la redacción que duró cuando menos un par de siglos) y leer: Parashá Nitzavim, Deuteronomio (Devarim) capítulo XXIX, verso 9.

## אַתֶּם נִצְבִים הַיּוֹם...

Vosotros que estáis hoy *erguidos en solemne actitud de definición/fijación de vuestros límites (nitzavim)* (Traducción basada en SCHÖKEL, 1999)

La traducción básica dice: “Todos vosotros estáis hoy presentes...”. Por eso es que no hay que leer el Tanaj en traducción. La diferencia es que el Hebreo, con su polisemia, hace que “el significado vibre como el cristal”, como dijo bellamente George Steiner (STEINER, 1997, p. 389). Los Israelitas son ese pueblo que está erguido, listo para que le dicten sus responsabilidades, la principal de las cuales es ser libre:

(12) Para consagrarte/confirmarte/nombrarte solemnemente como Pueblo Suyos... como lo juró a ti, a tus padres, a Abraham, a Yitsjak y Ya'akov. (13) Pero no solamente con vosotros celebro yo este Pacto (Berith) (14) sino también con los que no están presentes hoy aquí (las generaciones venideras). (LA BIBLIA - Hebreo-Español-Tanakh, 1991, p. 339 - corresponde a Deuteronomio XXIX).

Se trata de una ceremonia que recuerda un *adoubement* caballeresco, pero que es completamente distinta. Aquí es todo un pueblo el que está siendo consagrado: los valientes, los cobardes, los poderosos y los indefensos. Todos. Para que cada cual recorra su camino propio y viva lo mejor que pueda estos instantes que se le conceden. Hay más, pues está presente el pasado: los padres y los ancestros; cada cual de pie en su hoy, en su aquí y ahora; y también están los que vendrán, las generaciones venideras. Estamos en pleno reflejo humano del *Tetragrammaton*, que se puede leer como el verbo “ser” dicho simultáneamente en pasado, presente y futuro. Es el momento del Pacto.

Los Israelitas son un símbolo de lo humano, tanto en su dimensión individual como colectiva, establecido por un Pueblo, el Judaíta fusionado con los remanentes de Israel (luego de 722 AEC) y perpetuado luego a través

del pueblo Judío. Ese símbolo sirve para definirse a sí mismo. No es de aplicación externa sino interna, aunque el momento de definición es colectivo y se comparte con el resto de la comunidad. Es un elemento de identidad. Sigue un patrón común a todas las culturas: en antropología es frecuente ver en los rituales de iniciación de los jóvenes a la edad adulta, cuando los conducen a entender quiénes son, cómo los iniciadores no descansan hasta que el nuevo adulto es capaz de “ver” la realidad de su Pueblo en el ayer, el hoy y el mañana.

## VI. LA CONSOLIDACIÓN DEL CONCEPTO DE PUEBLO DE ISRAEL

La Toráh y la llamada “historia deuteronomista”<sup>24</sup> tuvieron una primera versión que, probablemente, data de la época de Josías y luego fue editada en varias ocasiones con ocasión de cambios importantes en las condiciones históricas del Pueblo de Israel. No sabemos a ciencia cierta, y posiblemente sea imposible ya de determinar, cuándo se hicieron cuáles modificaciones. Sin embargo, es muy probable que ya desde la primera versión, junto con los Israelitas, aparecieran dos elementos esenciales para la época de Josías, que constituirían condiciones imprescindibles para que el modelo social que se proponía tuviera suficiente coherencia y atractivo y estuviera satisfactoriamente atado a algunos fundamentos insoslayables en la cultura levantina y que le dieran sentido al concepto de Pueblo de Israel.

El primero es el territorio asociado con los Israelitas y sus sucesores. No era solamente un tema de reivindicación de la clase palaciega para sus efectos de poder social; era también una condición de supervivencia y solidez del conjunto social: la reivindicación irrenunciable a la “Tierra que mana leche y miel”<sup>25</sup>. En algún momento se estableció una unidad de intereses, cuando menos al nivel de la Escritura, entre las distintas clases sociales: leyes de cosecha de los campos dejando libres las esquinas para los desamparados

---

<sup>24</sup> La “historia deuteronomista” está conformada, principalmente, por los libros de Josué, Jueces, Samuel, Reyes.

<sup>25</sup> Este es el nombre más antiguo conocido de la Tierra de Canaán, utilizado por los propios canaanitas.

(*peá*), leyes de año sabático, remisión de deudas, liberación de esclavos (especialmente aquellos que habían tenido que venderse como esclavos por deudas), etc. Con eso la posesión de la tierra prometida a los Israelitas se constituía en promesa para el Pueblo de Israel como un todo. El tema de la Tierra Prometida aparece por ello exactamente en segundo lugar, junto al tema de los Israelitas y del Pueblo de Israel.

Yhwh, la divinidad una y única es el tercer elemento en esta tríada fundamental. Last, but not least. Y me veo obligado a insistir en el LAST. Recordemos que cuando Ruth la Moabita le jura lealtad a su suegra Na'omí, le dice:

עַמְּךָ עִמִּי וְאֱלֹהֶיךָ אֱלֹהֵי :

Tu pueblo (será) mi pueblo y tu *Elohé* (será) mi *Elohé* (La Biblia, Ruth I, 16, p.1162)<sup>26</sup>

No es casual que primero venga el Pueblo y, de último, el *Elohé*: se necesita de esa colectividad para que haya un Pueblo que respalde libremente al *Elohé* aquí en la tierra. La diferencia constructiva del sistema propuesto bajo la forma de Pacto, frente a los sistemas vigentes en los Imperios consiste en que aquí se le ofrece al súbdito del rey la igualdad frente a la ley divina, porque el verdadero y único rey es el *Elohé*. A diferencia de, y casi seguramente por oposición a, todos los inmensos emperadores de su tiempo y del propio Hammurabi, inmortalizado por su legislación precursora, Josías renuncia a su corona 2.500 años antes que los monarcas de Inglaterra, en favor de un poder constitucional basado en la Toráh. Eso explica la extensa narración (La Biblia, Reyes II, XXII, 3 y siguientes, p. 651) de las circunstancias del hallazgo del Libro, de la Toráh, en el Templo y de la reacción de Josías ante el hallazgo y su validación por parte de la profetisa Huldá<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> La palabra "*Elohé*" se utiliza en el original hebreo porque su traducción no es "Dios". Hablando con el rigor debido en este texto, no tiene traducción en castellano. Solamente sabemos que se refiere a la divinidad.

<sup>27</sup> No debe pasar desapercibido que es una mujer la que valida el carácter sagrado de la Toráh. Todo en estas narraciones fundacionales, en estos mitos, es símbolo sustancial.

El *Elohé* es, por lo tanto, la clave de la bóveda en el sistema del Pacto; pero quedan pendientes dos preguntas: ¿por qué uno? La respuesta no está en la teología, porque la teología está a 700 años de distancia en el futuro. Tampoco en la filosofía porque la filosofía no formaba parte del bagaje cultural esencial del naciente Pueblo de Israel. La respuesta probable está en la sociedad y, más exactamente, en el sistema social impuesto por el imperio asirio que es el *matón* universal que se vale de los progresos tecnológicos de la época y de sus condiciones sociales internas favorables para explotar a los vecinos. Gracias a los arqueólogos e historiadores asiriólogos sabemos que para la época de máximo desarrollo de dicho imperio, los asirios instituyeron un sistema cultural en el que las tablas en que estaba grabado el pacto impuesto por el emperador asirio a sus reyes vasallos eran colocadas en unos templetos a los cuales acudía el pueblo raso del país vasallo a orar al dios imperial que era el principal testigo del pacto de vasallaje y, dentro del imaginario vigente en la época, el poderoso protector del amo militar y económico del mundo. Lo que más llama la atención es que, si bien el texto de las bendiciones y maldiciones inevitables en caso de cumplimiento o incumplimiento del Pacto de la Toráh, es prácticamente calcado de los textos correspondientes de los pactos monárquicos hititas con sus vasallos (POTOK Chaim, 1983, p. 93); sin embargo, la lógica de la relación entre el rey de la dinastía de David y su *Elohé* es opuesta a la relación que va desarrollando entre el emperador de Asiria y su deidad *Ashur*: al comienzo del crecimiento hegemónico de Asiria los reyes se describían aún como vasallos de *Ashur*. A medida que fue creciendo el territorio del reino de Asiria, a la par que su organización social y política, el rey fue aumentando en importancia frente a su deidad, hasta que finalmente se volvió un autócrata (RADNER Karen, 2020, *The God and His Ruler*). En el caso del Pueblo de Israel, la lógica consiste en que el rey asediado por rivales más poderosos convoca la lealtad del pueblo centrando la noción del poder de su *Elohé*. Esto le reporta una ventaja adicional: el rey del Pueblo de Israel le jura lealtad al rey asirio; pero remite a la soberanía de su propio Rey, su *Elohé*, el resultado final del conflicto. El monoteísmo habría nacido así de la necesidad de afirmar la supremacía de un “Rey Celestial” absoluto sobre los reyes terrenales y los dioses de ellos, no de consideraciones filosóficas, y menos aún teológicas. Sería un

monoteísmo práctico que no se plantea problemáticas de coherencia por la utilización de una multiplicidad de nombres tradicionales provenientes de las variadas herencias de los distintos pueblos canaanitas que formaron las raíces de la confederación Judá-Israel. El rey pequeño de un pueblo relativamente pobre busca la deidad más poderosa posible para que lo defienda.

La segunda pregunta es: ¿Por qué el desarrollo del texto entronizó a Yhwh y rechazó a Ba'al? Primero, porque el pueblo que efectivamente sobrevivió a los asirios no fue principalmente Israel sino Judá (en su territorio propio) y la tendencia más fuerte en Judá probablemente fue Yhwh, una deidad del Sur y del desierto. Pero hay razones igualmente poderosas en el hecho de que el culto a Ba'al era un culto extremadamente oneroso para la gente del común: implicaba el sacrificio de los primogénitos en épocas de dificultad (niños varones y niñas por igual). Esa característica del culto de Ba'al perduró horriblemente hasta bien entrada la Edad del Hierro en Cartago y en las colonias fenicias del Mediterráneo. Igualmente implicaba automutilaciones y prostitución sagrada. Para rematar en muchas regiones el animal simbólico de Ba'al era el cerdo salvaje, depredador soberano en los montes del Reino del Norte, como lo fue el león en su apogeo en los montes del Sur, en Judá. El emblema del cerdo salvaje no funciona bien para los descendientes de los nómadas del desierto. Y frente a eso, los redactores de la Toráh propusieron, más bien, el mito de Abraham cuya obediencia para sacrificar a su hijo es reconocida; pero seguida de la preferencia de Yhwh por el sacrificio de un carnero que se constituye en el animal simbólico de ese Pacto menos sangriento<sup>28</sup>.

La evolución en los términos del relato bíblico hebreo continuó porque la revolución de Josías, la revolución deuteronomista, no desembocó en un éxito sino en la muerte del propio Josías en medio de las pugnas imperiales. Casi inmediatamente después, en términos del transcurso del tiempo

---

<sup>28</sup> El cuerno de carnero se convierte así en el símbolo de la reflexión y de la *teshuvá* (retorno hacia lo interior y la fuente de lo ético) durante los días de gran solemnidad: *Rosh Ha Shanáh* (Año Nuevo) y *Yom Kippur* (el Sábado de Sábados, Día del Perdón).

---



histórico, los babilonios destruyeron a los asirios y asumieron el control. En 586 AEC concluyó otro proceso sangriento que desembocó en el exilio de los Judaitas en Babilonia. Con ellos viajó la primera versión (o las primeras versiones) del texto sagrado, la Toráh. La lógica de supervivencia cultural y de vida en el exilio impuso una acentuación del sesgo democrático en el discurso: cuando el propio rey es cautivo y rehén del rey terrenal superior, se requiere de la participación de todos y cada uno de los individuos que componen el Pueblo de Israel para superar la travesía en tierra ajena sin asimilarse. La práctica ritual, además, debe ser generalizada: aparece entonces, probablemente, el discurso de P (el redactor Sacerdotal) difundiendo los detalles de las prácticas sacrificiales del Templo para que no sean olvidadas, e instando a mantener un comportamiento que los demarque del resto de la población de Babilonia. En términos del Libro del Éxodo:

וְאַתֶּם תִּהְיוּ-לִי מַמְלַכְתָּהֶנִּים וְגוֹי קָדוֹשׁ

Y vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo (La Biblia, Éxodo, XIX, 6).

Terminado el Exilio en Babilonia gracias al triunfo de Ciro de Anshan, rey de Persia, la siguiente etapa de vida del Pueblo de Israel en su tierra de origen está marcada por el ascenso de la casta (¿clase?) sacerdotal. Los persas, en efecto, la utilizan en todos los países en donde está disponible para apoyar el gobierno de los sátrapas. Del Exilio, no obstante, queda una cicatriz importante: ahora el Pueblo de Israel conoce un exilio permanente que los griegos llamarán “diáspora” (dispersión). Surgen comunidades en Media (Madai, nos dice el Libro de Esther) y, probablemente, también en la actual Turquía. No debemos olvidar la numerosa comunidad de exiliados en Egipto, que jugará ulteriormente un papel importante en la Historia. Si el Libro de Ester se centra en los problemas generados por la persecución a la minoría de Judá-Israel (el Pueblo de Israel), su texto señala claramente que entre las causas de los problemas está la fuerte identidad cultural y la negativa a inclinarse ante los símbolos de las divinidades extranjeras (así como se negoció la inclinación ante *Ashur*). La importancia numérica

proporcional y también cualitativa en el desarrollo del texto de la Toráh no debe ser subestimada. Cuando la mayoría absoluta y relativa de la población se encuentra radicada en otros países y cuando dicha mayoría requiere de la protección que usualmente caracteriza a las minorías, y si –de remate– el país de origen de la población es vasallo, la tendencia ideológica va a ser a preconizar el igualitarismo porque se requiere de la cooperación hasta del último individuo.

El problema radicaré, más adelante, en que si la clase sacerdotal no tiene un desempeño brillante, su rol de cogobernante será interpretado muy fácilmente como traición. Eso es lo que parece haber ocurrido en la época de la dominación helenística.

Solamente 200 años durará el período de dominación persa. Alejandro Magno llegará en 333 AEC y pasará fugazmente, [COMA] dejando su proyecto inconcluso a cargo de militares muy capaces, pero no visionarios en medida siquiera comparable a la de él.

El período Helenístico es de gran prosperidad económica, de avances en materia de filosofía. Grandes aprendizajes realizados a partir del contacto con los griegos se sumarán a los aprendizajes realizados gracias a las culturas egipcia, akkadia, hitita, asiria, babilonia, y tantas otras. De todo esto la Toráh guardará huellas que actualmente no sabemos identificar siempre con claridad y cuya fecha de adquisición ignoramos con pocas excepciones. El Pueblo de Israel comienza a ser llamado *Yejud* o *Yajud* durante la dominación persa. El nombre se quedará y se transformará hasta convertirse en el *Iudaea* romano. En algún punto de la historia, tal vez alrededor del año 250 AEC, se cierra el trabajo importante de redacción y edición de la Toráh. Sin embargo, la noción de Pueblo de Israel aún no se ha consolidado lo suficiente, como lo demuestran los agitados acontecimientos de esa época.

Las contradicciones internas al Pueblo de Israel, especialmente aquellas debidas a la llegada de nuevas dinastías monárquicas, van minando poco a poco parte de la herencia: muchos miembros de la casta sacerdotal se

vuelven venales, la dinastía Hasmonea produce un par de reyes sólidos y, sobre todo, una reina, Salomé Alejandra, una gran estadista que, injustamente, es poco recordada y es la que le asegura al partido fariseo el control político indispensable para lanzar más tarde la empresa de navegar en el océano del exilio absoluto. El Sanedrín apuntala las escuelas creadas por orden de la reina Salomé Alejandra y les da una decisiva orientación al emprender un gigantesco trabajo de sistematización legal. Lamentablemente, mientras tanto, la clase dominante se fragmenta en todos los sentidos posibles bajo la presión del poder romano. Cuando llega el Imperio Romano y hábilmente retira el poder de los tronos monárquicos locales y se instala como nuevo matón regional, no ve con claridad que el Pueblo de Israel es una minoría importante (en muchos sentidos) en Grecia, Turquía, el Levante, Babilonia, Persia, Egipto, África del Norte. Cuando sus abusos sobrepasan el nivel de lo soportable estalla la revuelta del año 70 AEC y al general Vespasiano le toca interrumpir la masacre de los *bretones* que ya está suficientemente adelantada con el asesinato de prácticamente todos sus líderes espirituales y culturales (los druidas) para detonar la represión absoluta en Judea. Varios de los líderes rabínicos logran escapar de Jerusalem sitiada, especialmente Rabban Yohanan Ben Zakkai, y granjearse una tregua con los invasores para los hombres y las mujeres de conocimiento. Sin embargo, la maquinaria imperial ya está desatada y el Pueblo de Israel paga una cuota infinita de sangre y también con la destrucción del Templo de Jerusalem.

Tan solo 30 años más tarde, cuando adicionalmente Trajano decide torpemente continuar con el expansionismo imperial sin percatarse de que sonó la hora de la estabilización de fronteras, los Antoninos tienen que enfrentar las mayores revueltas civiles del Imperio en su costado Oriental, revueltas impulsadas principalmente por los judíos que ya rechazan radicalmente al Imperio. Los Partos derrotan finalmente a los romanos; pero hubieran sufrido pérdidas muy superiores de no ser por el apoyo, no desinteresado por supuesto, de los judíos en las fronteras occidentales de Persia. Los Partos no tienen la delicadeza de atender los pedidos de reciprocidad y ayuda de los ejércitos de Bar Kojbá, cuando Adriano emprende el genocidio en *Iudaea Capta* e intenta borrar hasta el recuerdo

del Pueblo de Israel renombrando *Palaestina* al territorio, cuando lo convierte en región romana subalterna de Siria. La vasta cultura de Adriano le permite ver el punto decisivo que hay que golpear en ese pueblo “de dura cerviz”; pero no le permite comprender que su propia violencia le imprimirá el impulso a una de las mayores operaciones de resistencia cultural de la Historia: el desarrollo y consolidación de la Toráh Oral y, finalmente, su puesta por escrito en la Mishnáh y luego en el Talmud (en sus dos versiones complementarias, el de Jerusalem y el de Babilonia). Un puñado de maestros (los Tannaim) y de discípulos, y de discípulos de los discípulos, le ganarán la partida al Emperador a punta de democracia cultivada. En el proceso salvaguardan todo el bagaje legal y, en general, étnico, del Pueblo de Israel. Al cerrarse la Mishnáh (cca. 200 EC) y, más tarde la Guemará, en el año 700 EC aproximadamente, ya puede considerarse que el Pueblo de Israel cuenta con todo el equipaje necesario para enfrentar el Exilio en el muy largo plazo.

Si bien el Pueblo de Israel, en el sentido en que lo he planteado aquí, está definido inicialmente en la Toráh a través de su ancestro mítico, los Israelitas, y la redacción y edición de la Toráh se terminó prácticamente en el año 250 AEC, su herencia cultural no habría quedado completa sin el material desarrollado por el Talmud, el cual como vemos no fue terminado sino hasta el año 700 EC, aproximadamente<sup>29</sup>. Esto nos indica que cuando se estima el valor de los mitos hay que tener en cuenta que estos solamente son vigentes en contextos sociales apropiados; es decir, cuando hay de por medio costumbres, valores y –sobre todo– relaciones sociales que se quieren preservar y que son, por consiguiente, debidamente cultivadas y reforzadas por los individuos aunque por épocas su preservación sea difícil. En otros términos, el conocimiento mítico solamente avanza en función de su soporte histórico (social) y, en el mundo actual, eso se refiere en parte al apoyo que obtiene del conocimiento científico y, en particular, de la Historia.

---

<sup>29</sup> Es decir, la bicoca de otros 450 años después de terminada la Mishnáh y 950 años después de terminada la Toráh.

## VII. CONCLUSIONES: LA OPTIMIZACIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE HISTORIA Y RELATO LEGENDARIO Y MÍTICO

A partir de mediados del siglo XX, la arqueología del Levante se unió a la dinámica de los estudios sobre la historia del texto bíblico y de su interpretación, especialmente aquella dinámica desarrollada por la escuela alemana. Al hacerlo se convirtió en el equivalente humanístico de los experimentos de Galileo con la gravedad (a través del estudio del movimiento pendular y de los efectos del plano inclinado) los cuales, al combinarse con los estudios de Kepler sobre el análisis matemático de los movimientos planetarios, sirvieron para desterrar el dogmatismo del campo de la física. Todos estos trabajos arqueológicos y conclusiones nos ayudan actualmente a desterrar el dogmatismo del estudio de la Toráh y a desarrollar nuevos matices de la conciencia del Pueblo de Israel. Ya Maimónides señaló un derrotero importante en este sentido para su época. Nos compete continuar ese tipo de obras de lectura e interpretación apoyadas en todas y cada una de las formas de conocimiento disponibles, en particular el conocimiento racional.

Resulta obvio que deslindar, en una primera etapa, la lectura del relato de la BH de su supuesto valor histórico y centrarnos en su valor poético y simbólico, reconociendo que es apenas normal y humano que nuestros ancestros tuvieran su visión del pasado, y de nuestros orígenes, sesgada por muchos temas y urgencias que desconocemos, puede sonar terrible en un comienzo. Sin embargo, las ganancias de evitar el pánico que tiende a embargarnos cuando nos atrevemos a dar los vacilantes pasos de los que quieren aprender a caminar, son numerosas. Voy a detenerme simplemente en una de ellas.

Las mitologías antiguas poseen todas distintas tendencias interpretativas que fueron construyéndose a lo largo de siglos de experiencias colectivas muy intensas, a veces profundamente dolorosas y otras veces tan intensas como difíciles de comprender en su naturaleza, especialmente cuando carecemos de Historia de la época de su formación. Un ejemplo lo

constituye el tema mítico de los reyes de Israel y de Judá en la BH. La posición acerca de la monarquía y su validez como sistema de gobierno es muy contrastada según sea el segmento que estamos leyendo. Samuel es magnífico al denunciar los futuros abusos de los reyes ante un pueblo que responde con argumentos que nos hacen pensar en *El discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie. Ante semejantes contradicciones, el *Elohé Avoteinu* (la deidad que, bajo diferentes nombres y manifestaciones, acompañó a nuestros padres) le dice a Samuel que haga lo que el pueblo le pide, porque el pueblo tiene que aprender. El Tanaj, la BH, resuelve esas contradicciones remitiéndonos al aprendizaje.

Sin embargo, hay tendencias interpretativas que no vienen resueltas desde el texto. Sería imposible, porque las interpretaciones futuras no son previsibles. Aquí el rescate del proceso de aprendizaje, con todo y errores incluidos, debe intentarse a partir de la experiencia existente en la época de cada lectura. Examinemos dos tendencias opuestas que pueden ser identificadas con facilidad en la mitología griega y que no son tan fáciles de discernir en la interpretación de los mitos hebraicos.

Una tendencia es la que creó el mito de las Edades de los Metales: la Edad de Oro, la Edad de Plata, la de Bronce y la de Hierro. Se encuentra en Hesíodo, en *Los trabajos y los días*, y ha hecho carrera entre quienes consideran que la humanidad tuvo su mejor momento en el pasado, en la Edad de Oro, época en la cual Cronos gobernaba y mantenía a la humanidad en una cercanía con la libertad y la felicidad que supuestamente aporta la vida en la naturaleza. Las Edades siguientes tienen que ver con la conquista del poder en el mundo de los dioses por parte de Zeus. Por razones que la leyenda misma no explica, el trabajo de Zeus como dios es muy poco agradable para los seres humanos. Aparece la agricultura; pero también surgen la mentira, el delito y no parece que hubiera ninguna contraparte útil. Lo único que, aparentemente, salva al ser humano de la desesperación es el carácter cíclico del tiempo mítico de Hesíodo, gracias al cual regresaremos ineluctablemente en algún momento a la Edad de Oro por un tiempo indeterminado y así seguiremos en el proceso, *ad infinitum*.

La otra tendencia es la mitología centrada en Prometeo. Es una base interpretativa mucho más optimista en cuanto al potencial de crecimiento del ser humano y toma en cuenta, por lo menos, la no desdeñable característica de nuestra especie de haber sabido recibir el fuego y de haber ido aprendiendo (puesto que, en esta perspectiva, son los dioses quienes nos tienen que dar las cosas hechas) numerosas tecnologías que nos han vuelto más libres de la opresión de la insuficiente productividad, especialmente en cuanto a la obtención de alimentos.

Ya que la lectura y la interpretación de la Toráh y sus mitos son parte esencial de la identidad judía, ¿qué nos puede permitir la elección adecuada de una perspectiva interpretativa que no nos hunda en el pesimismo que puede generar la contemplación de los últimos tres siglos de acciones humanas a cual más devastadora, y tampoco nos mantenga en el optimismo beatífico en que nos paralizó la propaganda de la sociedad de consumo durante ya casi un siglo?, ¿qué nos puede ayudar a encauzar el conocimiento simbólico en una trayectoria que complemente y modere el conocimiento científico, ayudándole a defenderse de la economía y la política inescrupulosas?

Pienso que la respuesta es la Historia. Ella nos sitúa en el proceso, con frecuencia tortuoso, de desarrollo de nuestro potencial y nos ayuda a comprender que para habilitarnos a andar dicho camino con mayor firmeza, debemos establecer criterios y diferencias que nos permitan acompasar el mito y la razón y convertirlos en un buen par de alas que nos ayuden a contemplar nuestra condición humana con la altura debida. Ni demasiado arriba en el cielo, ni demasiado cerca del suelo.

**REFERENCIAS:**

ARONOW, SAM.

*Jewish Prehistory* (Stone Age-Bronze Age), conferencia Tomado de Internet: 15 noviembre 2021

[https://www.youtube.com/watch?v=\\_rqVYA0E-7c&t=10s](https://www.youtube.com/watch?v=_rqVYA0E-7c&t=10s) Publicado: 14 jun 2019

BRELICH, ANGELO.

*Prolegómenos a una historia de las religiones*, IN: Las religiones antiguas, Vol.1 de Historia de las religiones siglo XXI. 4ª edición, México 1983; título original: *Historie des religions 2. Encyclopédie de la pléiade*; primera edición en francés, 1972 éditions gallimard.

BRIGHT JOHN.

*La Historia de Israel*, 12a edición coregida y aumentada, Desclée de Bruwer, Bilbao, 1970.

COOGAN MICHAEL D.

*A Brief Introduction to the Old Testament, the Hebrew bible in its context*, Oxford University Press, 2009.

DORESSE JEAN, FAHD TOUFIC, PUECH HENRI-CHARLES, RUDOLPH KURT.

*Las religiones en el mundo Mediterráneo y en el Oriente próximo - II; Formación de las religiones universales y de salvación. In: Historia de las religiones Siglo XXI, 6ª edición; título original: historie des religions 2. Encyclopédie de la pléiade; primera edición en francés, 1972 éditions gallimard.*

FINKELSTEIN ISRAEL, SILBERMAN NEIL ASHER.

*La Biblia Desenterrada ,una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel*, Siglo XXI editores, España, 2ª edición corregida, 2005.

FINKELSTEIN ISRAEL.

*Digging for the Truth: Archaeology and the Bible*, in SCHMIDT Brian B. (Ed.) *The Quest for the Historical Israel*, Artículos Finkelstein y Mazar, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, USA, 2007.

FINKELSTEIN ISRAEL, RÖMER THOMAS.

*Aux origines de la Torah*, Nouvelles rencontres - nouvelles perspectives, Bayard, 2019.



## FINKELSTEIN ISRAEL PATRIARCHS.

*Exodus, Conquest: Fact or Fiction? Discusses the archaeological evidence (or lack thereof) for the Patriarchs, the Exodus from Egypt, and the Conquest of Canaan.* For more information on Colloquium, visit <http://iishj.org/colloquium-05.html>. <https://www.youtube.com/watch?v=ck4ZJFXYZaM>

## FRIEDMAN RICHARD.

*The Exodus Based on the Sources Themselves*, UCSD EXODUS CONFERENCE "Out of Egypt: Israel's Exodus Between Text and Memory, History and Imagination" May 31 -- June 1, 2013 Qualcomm Institute @Calit2 Auditorium, University of California, San Diego. The Qualcomm Institute, 11 jun 2013.

## GILBOA AYELET.

*The Rise of Ancient Israel and Other Problematic Entities* (El surgimiento del antiguo Israel y otras entidades problemáticas). Conferencia en The Oriental Institute, Chicago, 2 octubre 2019. Consultado el 24 noviembre 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=H1FnyQgFNBE>

## LA BIBLIA

Hebreo-Español-Tanakh; Versión castellana conforme a la tradición judía, Moisés KATZNELSON, 2 tomos, Editorial Sinai, Tel Aviv, Israel, 1991.

## LIVERANI MARIO.

*Más allá de la Biblia, Historia Antigua de Israel*, Editorial Crítica, Barcelona, 2004.

## MAZAR Amichai, FINKELSTEIN Israel et al.

Colloquium Panel Response: When Did the Jewish People Begin?, IN: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_avyD5nqT3E](https://www.youtube.com/watch?v=_avyD5nqT3E) The Colloquium 2005 panel responds to presentations by Amichai Mazar and Israel Finkelstein on "When Did the Jewish People Begin?" <http://iishj.org/colloquium-05.html>.

The proceedings of Colloquium '05 were published by the Society of Biblical Literature as *The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel*.

POTOK, CHAIM.

*Wanderings, Potok's History of the Jews*, Fawcett Crest, New York, 1983, first edition 1978.

PROPP, WILLIAM.

*What Was The Exodus?*

IN: <https://www.youtube.com/watch?v=x6TsppQ5UNY> 17 jun 2013

UCSD EXODUS CONFERENCE "Out of Egypt: Israel's Exodus Between

Text and Memory, History and Imagination" May 31 -- June 1, 2013

Qualcomm Institute @ Calit2 Auditorium, University of California, San Diego.

RADNER, KAREN.

*Organising an Empire The Assyrian Way*, Ludwig Maximilians

Universität, München, Coursera, curso en Internet tomado en 2020.

STEINBERG, David.

*The Bible: Archaeological and Historical Perspectives*. Israelite Religion-

Official vs. Folk Religion Nov 14 2013. The Ottawa School of Theology &

Spirituality. Citado por Christine HAYES en: Open Yale courses,

Introduction to the Old Testament (Hebrew Bible), Syllabus, Referencia

dada por HAYES: <http://www.houseofdauid.ca/>

SCHAMA, SIMON.

*La historia de los judíos*, Vol. I y II, Grupo Editorial Penguin Random

House, 2019.

SCHÖKEL LUIS ALONSO,

*Diccionario Bíblico*, Hebreo-Español, Editorial Trotta, 1999.

SCHMIDT, BRIAN B.

(Ed.) *The Quest for the Historical Israel*, Artículos Finkelstein y Mazar, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, USA, 2007.

STEINER, GEORGE.

*Pasión intacta* – Ensayos 1978-1995, Colección Vitral, Ediciones Siruela,

Grupo Editorial Norma, Bogotá, 1997.

STONE, MICHAEL E.

*Ancient Judaism, New Visions and Views*. ISBN: 978-0-8028-6636-3. Williams  
B. Eerdmans Publishing Company, Gran rapids, Michigan/Cambridge,  
U K, 2011

WIGODER, GEOFFREY.

adapté par GOLDBERG SYLVE Anne, *Dictionnaire Encyclopédique du  
Judäisme*, Robert Laffont, Paris, 1996

# DIALETHEISMO Y EXPERIENCIA MÍSTICA

Susana Gómez Gutiérrez<sup>1</sup>  
ENSAYO

1 Filósofa y Magister en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y doctora en filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente es investigadora independiente. Hace parte de los grupos de investigación CETRE (Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones), Darsana, Red Colombia de Filosofía de la Religión y Las vías del eros en el Renacimiento. Es miembro cofundador de la Red Colombiana de Filosofía de la Religión.

# DIALETHEISMO Y EXPERIENCIA MÍSTICA<sup>2</sup>

## Dialetheism and mystical experience

Susana Gómez Gutiérrez  
[batata.susana@gmail.com](mailto:batata.susana@gmail.com)

---

### RESUMEN:

Desde el punto de vista de todas las religiones, la experiencia mística, como otros tipos de experiencia, tiene un valor cognitivo. Permite decir qué es verdadero y qué no acerca de la realidad última, lo cual, en principio, permite decidir, entre distintos sistemas de creencia religiosos, cuál es el verdadero. No obstante, la variedad y contradictoriedad de dicha experiencia parece negar su valor cognitivo. Si la experiencia mística de distintos individuos es tan variada hasta el punto de ser contradictoria, parece que no podemos decir nada acerca de cómo es realmente la realidad última y, con esto, no podemos decir cuál sistema de creencias religiosas es “el” verdadero. Mi propuesta en este artículo consiste en mostrar que la diversidad y contradictoriedad de la experiencia mística no es un problema para su objetividad porque la realidad última podría a la vez ser una y contradictoria

**Palabras clave:** experiencia mística, realidad última, contradicciones, dialetheismo.

### ABSTRACT:

From the point of view of all religions, mystical experience, like other types of experience, has a cognitive value. It allows one to say what is true and what is not true about the ultimate reality, which, in principle, allows one to decide, between diverse religious belief systems, which one is true. However, the variety and contradictoriness of that experience seems to negate its cognitive value. If the mystical experience of different individuals is so varied to the point of being contradictory, it seems that we cannot say anything about what the ultimate reality is really like, and, with this, we cannot say which religious belief system is “the” true one. My proposal in this paper is to show that the diversity and contradictoriness of mystical experience is not a problem for its objectivity because ultimate reality could be both one and contradictory.

**Key words:** mystical experience, ultimate reality, contradictions, dialetheism.

---

<sup>2</sup> Recibido: 25 de noviembre, 2021. Aceptado: 01 de diciembre, 2021.

---

*A Dios, a la Virgen, a los ángeles, a los santos y a todos los seres de luz, por todo...*

## I. INTRODUCCIÓN

Quiero comenzar este texto con una experiencia personal. Desde hace mucho tiempo, una de las actividades más importantes en mi vida es ir a la misa y recibir la comunión. Puedo estar cansada, triste, enojada, pero, en el momento en que me acerco a recibirla en mis manos, mi estado vital milagrosamente cambia. La vida toma otro color. A veces lloro y libero toda la energía acumulada en mi interior. Otras veces simplemente me arrodillo en silencio y siento cómo todo mi cuerpo y mi mente se regocijan en presencia del Señor. Las experiencias varían. Pero sea lo que sea que suceda dentro de mí, sé que Él está ahí. Delante de mí, encima de mí, delante, detrás, dentro de mí, sanándome física, mental y espiritualmente. En esos momentos siento que el tiempo no pasa, que mi yo se diluye y ya no sé más de mí.

A esto llamo experiencia mística. Una experiencia con la realidad última que cambia, aunque sea por un instante, nuestro estar en el mundo. Así también la entiende Juan Diego Morales, quien, referenciando a Páramo (2004), Satyanarayana Dasa (2015) y Gellman (2019), afirma: "Podemos hablar de una experiencia religiosa mística en el sentido amplio siguiente: como (supuestamente) teniendo una experiencia directa con divinidades que no son accesibles a través de los modos estándar y comunes de la percepción" (Morales, 2021).

Esto lo complementa Carlos Miguel Gómez, diciendo:

Este sentido de estar en contacto con lo real define la experiencia mística y le confiere la impresión de una certeza absoluta, la cual, a pesar de que suele ser descrita en términos de un desbordamiento de las capacidades de conceptualización, la ubica como la forma privilegiada de conocimiento religioso, a la vez meta y fundamento de la vida religiosa. (Gómez, 2019, p. 116)

Como dice Carlos Miguel, la experiencia mística es la forma privilegiada de conocimiento religioso. Pero no creo que yo sea una persona especial por tener ese tipo de experiencias. Contrariamente a los que creen que la experiencia mística es algo que solo le ha pasado a San Juan de la Cruz, a Santa Teresa de Ávila y al Buda, –entre otros de los llamados místicos–, creo que todos alguna vez, si no muchas veces en la vida las hemos tenido. Estoy segura de que todos, viendo el firmamento o conversando y riendo o llorando con amigos o abrazando a nuestra abuela, o escuchando música, o cuando vemos un paisaje hermoso o estamos inmersos en la naturaleza, o cuando estamos frente a la grandeza de la creatividad de los seres humanos y de todo el universo, o cuando hacemos el amor, cuando amamos hemos tenido momentos en que hemos sentido que hay algo más allá de nosotros mismos con lo cual nos hacemos uno y de lo cual somos parte. Algunos experimentan la realidad última como la nada, como ese estado libre de sufrimiento. Otros como ese estar conectados con todo. Esa sensación de que no hay un soporte último o algo por encima de lo demás. Esa sensación de que todo está al mismo nivel. De que todo tiene que ver con todo. Otros lo experimentan como algo, Dios, que lo sostiene todo. Otros como algo que no se puede poner en palabras.

Y la pregunta es: ¿nos dicen algo todas esas experiencias sobre una realidad última? Si son experiencias tan variadas, algunas contradictorias entre sí, ¿tienen esas experiencias un valor cognitivo? Si lo tienen, y cada una apunta a una realidad última, ¿cuál de esas realidades es la verdadera realidad? ¿ninguna de ellas lo es? Todo esto lleva a algunos autores a pensar que la experiencia religiosa puede ser engañadora o defectuosa. Y la razón para ello es que la realidad, y en particular la realidad última, no puede ser múltiple y mucho menos contradictoria. Frente a este problema, otros autores que intentan defender la validez cognitiva de la experiencia mística han creado teorías que permiten explicar cómo esto es posible pese a la contradictoriedad de dicha experiencia.

Mi objetivo en este artículo es presentar una respuesta alternativa a las que se han dado tradicionalmente. Mi propuesta consiste en mostrar que la diversidad y contradictoriedad de la experiencia mística no es un problema

para su objetividad porque la realidad última podría a la vez ser una y contradictoria. De esta manera, las experiencias místicas diferentes y contradictorias estarían dando cuenta de la realidad última tal cual es. En este sentido, mi propuesta es asumir una perspectiva dialetheista con respecto a la realidad última como respuesta al problema de la objetividad de la experiencia religiosa.

Mi trabajo está dividido en siete partes. En la primera parte presento el problema de la objetividad de la experiencia religiosa. En las partes segunda y tercera, presento las posturas que Carlos Miguel Gómez considera en su libro *Racionalidad y trascendencia: Investigaciones en epistemología de la religión* (2019). En las partes cuarta y quinta, considero las posturas propias de Carlos Miguel en su libro y de Juan Diego Morales en su conferencia titulada “The Ecology of the Knowledge of God” (2021) y hago algunos comentarios a ellas. En la última parte, presento mi propuesta dialetheista y algunas ventajas de dicha postura, y respondo a algunas posibles objeciones. Finalmente presento algunas conclusiones que se pueden sacar de este trabajo.

## II. LA MIRADA CONSTRUCTIVISTA

Uno de los intentos importantes por responder al problema de la objetividad de la experiencia mística proviene, como lo dice Carlos Miguel en su libro (Gómez, 2019), de Steven Katz en su artículo “Language, Epistemology and Mysticism” (1978). Katz presenta una aproximación al problema que se basa en una especie de perspectiva kantiana-sociológica de acuerdo con la cual toda experiencia mística está mediada por los conceptos propios de la cultura y la tradición religiosa en la que el individuo se encuentra inmerso. En mi caso, por ejemplo, uno podría decir que mi experiencia con la comunión está mediada por la tradición en la cual crecí y a la cual pertenezco, el cristianismo católico. Lo mismo podría decirse de un hinduista que experimenta el nirvana –la liberación de todo sufrimiento o de los diferentes estados de reencarnación– a través de la unión e identificación de su alma (*ātman*) con Brahman o el Ser Universal.



O el budista que experimenta el nirvana como una vacuidad, que no implica la existencia de un Ser Supremo en ningún sentido. Cada una de esas experiencias, diría Katz, está mediada por los conceptos de cada tradición.

Pero esta explicación, como lo señala Carlos Miguel, resulta insuficiente pues hay casos de personas que han tenido experiencias místicas con una realidad última diferente a la de su tradición. Es el caso de Pablo de Tarso, cuya historia narrada en el Nuevo Testamento revela que, siendo judío, y más aún, alguien que perseguía a los cristianos, tuvo una experiencia de Cristo que cambió el rumbo de su existencia. O el caso del Buda, quien, viniendo de una tradición Brahmanica, tuvo una experiencia de iluminación que le reveló un nuevo camino, el dharma que conduce al final del karma y al final de todo sufrimiento. Según lo dice el propio Buda en el Majjhima Nikāya (MK): 26, en el Sutra "Ariyapariyesana Sutta" ("La noble búsqueda"), era difícil pensar en enseñar el nuevo dharma porque las personas de su tradición, en su estado anhelante y de ignorancia, no las entenderían. Este mismo fenómeno lo vemos también en personas que son ateas o agnósticas y, debido a una experiencia mística, aceptan en su corazón alguna religión como el islamismo, el judaísmo o alguna otra en particular.

Yo, personalmente, como Carlos Miguel, me permito dudar de que esta estrategia en general, la de suponer que toda experiencia mística esté mediada por conceptos, sea adecuada. Recorro ahora a una narración de una persona X a quien conozco:

Iba caminando. A medida que lo hacía todo tomaba más velocidad, sentía que mi cuerpo se movía más rápido y que el viento helado me golpeaba en la cara. Pensé en Brahman. Sentía todo en uno y me sentía imbuida en e idéntica con algo que estaba más allá de mí. Luego, cuando pensaba en eso sentía reticencias a reconocer que esa experiencia era de hecho la experiencia de Brahman, pero la palabra vino otra vez a mí. Como una confirmación. Luego, cuando hablé con alguien que sabía del tema, tuve la segunda confirmación al entender que la experiencia de ser uno e idéntico con Brahman es la experiencia de Brahman. La experiencia de ser todos nosotros uno e idénticos con esa conciencia universal que es Brahman.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Gellman (2019) afirma que en algunas ocasiones la persona que tiene la experiencia mística solo identifica el tipo de realidad que ha experimentado después de que dicha experiencia ha tenido lugar.

La cuestión es que esa persona no tenía antes de eso una relación con el brahmanismo. Lo más cercano a eso era su práctica de yoga que había iniciado hacía poco tiempo. Esto, me parece, muestra que no se necesita un background conceptual o cultural para tener una experiencia que podría considerarse mística. De modo que, aunque no tengo razones teóricas para asegurar que las experiencias cotidianas no estén mediadas por conceptos, como lo afirma Katz, tengo el reporte de alguien conocido que tuvo una experiencia que muestra que la experiencia mística, al menos en algunos casos, no lo está.

### III. EL INEFABILISMO

La segunda postura que presenta Carlos Miguel es la que podría llamarse “inefabilismo”. De acuerdo con esta postura, una característica definitoria de la realidad última es que es inefable, es decir, que no es posible de ser descrita con palabras, tal vez solo en algunos casos a través de símbolos y analogías. Según los defensores de esta teoría, los textos sagrados de todas las religiones defienden la idea de que la divinidad o el vacío o el Ser Universal no pueden ser apresados por el lenguaje. Con base en esto, la respuesta al problema de la falta de carácter cognitivo de la experiencia mística, de su falta de objetividad y confiabilidad, consiste en decir que, dado que la realidad última es trascendente y es inaprehensible a través del lenguaje, las diferencias entre las descripciones que se hacen de ella no afectan su realidad. Esta idea se complementa con otra que es que “lo divino no tiene por qué obedecer a nuestra lógica” (Gómez, 2019, p. 134). Lo que esto quiere decir es que no podemos tener un conocimiento racional, en nuestro sentido de racional, de la realidad última. Los conceptos y las imágenes solo son una guía hacia ella, pero no pretenden describirla.

Yo dividiría este argumento en tres partes. La primera tiene que ver con la idea de que la realidad última no puede ser apresada por el lenguaje. Aquí me permito disentir. Pienso que la inefabilidad no es una característica intrínseca a la realidad última. No lo es en todos los casos. Debo reconocer

que hay veces en que la realidad última no puede ser descrita con palabras. Por ejemplo, aunque es cierto que hay lugares en la Biblia en que Dios afirma que no se podrá ver su rostro, y por tanto describirlo, hay otras que contradicen esta idea. Jacob, en su batalla contra el Ángel, dice que ha visto el rostro de Dios. Y en el Nuevo testamento Jesús dice que quien ve al Hijo, ve al Padre. Qué quiere decir él con esto es algo que no logro comprender. Sin embargo, si le creemos a sus propias palabras, la descripción que se hace de él y sus acciones estarían revelando a la divinidad.

Además, también, en este caso sirve el reporte de la experiencia de la persona X. Tal vez ella no tuviera el lenguaje para describirla de manera adecuada porque no pertenecía a esa tradición. Pero pudo describirla en sus propios términos. El viento helado, el movimiento cada vez más rápido, la palabra que retumbaba en su cabeza, la sensación de ser una con eso.

La segunda parte del argumento es que esa realidad última no tiene porqué obedecer a nuestra lógica. En esto sí estoy totalmente de acuerdo. Como lo mostraré más adelante, la lógica que serviría para dar cuenta de esa realidad última sería una diferente a la lógica clásica. Sería alguna de las llamadas lógicas paraconsistentes. La tercera parte tiene que ver con la idea de que la realidad última no es racional en nuestro sentido usual de racionalidad. En esto también estoy de acuerdo con los inefabilistas, pero de ello no hablaré aquí.

Carlos Miguel presenta otros argumentos en contra del inefabilismo. Por una parte, este supone que todas las descripciones que se puedan hacer de esa realidad última son igualmente inadecuadas. Según Carlos Miguel, no es claro que todos los predicados que puedan atribuirse a la realidad última sean igualmente inadecuados. De hecho, habrá unos que son más adecuados que otros. Por ejemplo, en su experiencia de Dios, habría sido poco acertado que Jacob describiera su experiencia como siendo una experiencia de un algo que no era una entidad. Justamente porque el Dios judeo-cristiano es una entidad. Lo mismo sucedería si la persona X, quien, según su propia descripción, tuvo una experiencia de Brahman, la describiera como siendo una experiencia con una entidad. Justamente porque Brahman no lo es.

Por otra parte, el inefabilismo supone que todas esas experiencias inefables lo son de una realidad común. Según Carlos Miguel, el hecho de que sean inefables no garantiza ni que las descripciones sean inadecuadas ni garantiza que sean todas experiencias de una misma realidad. Citando a Katz afirma que la inefabilidad:

No es la base sobre la cual se puedan comparar experiencias, ni concluir que diferentes experiencias tienen algo en común en el sentido en que sean casos de una situación igual o semejante o que sean experiencias de un objeto o realidad común. A pesar de que dos o más experiencias sean descritas como “inefables”, este término puede lógicamente corresponder a muchas experiencias opuestas e incomparables. (Katz, 1978, p. 48, citado en Gómez, 2019, p. 136)

Así, la idea de Katz y de Carlos Miguel es que la inefabilidad no es base suficiente para afirmar nada sobre la realidad última. Y esto lo entiendo porque, como lo sugiere Carlos Miguel (Gómez, 2017) haciendo uso de una cita de Godlove (1997), si son inefables, si no podemos decir nada sobre ellas, no tenemos nada que podamos verificar o falsar. Esto hace que, como lo dice Carlos Miguel, la inefabilidad no sea suficiente para reconciliar la pretensión de verdad con la diversidad de la experiencia mística.

Otro argumento que presenta Carlos Miguel es que suponer que la experiencia mística es inefable presupone ya que esta carece de un carácter cognitivo, lo cual es problemático si consideramos que en muchos casos las experiencias místicas le han proporcionado al místico “una manera de ver y una orientación que no tenía antes”:

Generalmente esta visión es transmitida a otros y a partir de esto se desarrollan una doctrina y una práctica religiosa que pueden ser incompatibles con las doctrinas y las prácticas fundadas en otras experiencias que también se declararon inefables. (Gómez, 2019, p. 137)

Este es el caso, como decía unos párrafos más atrás, del Buda quien, después de su iluminación comenzó a enseñar un dharma que era muy diferente al de su tradición Brahmanica. La conclusión de Carlos Miguel es que, aunque la perspectiva inefabilista reconoce que la experiencia mística

trasciende los conceptos y el lenguaje, se queda corta en la explicación que pueda dar acerca de la relación que existe entre eso que no se puede describir y las “las creencias con que una tradición pretende referirse a ello, lo cual no puede declararse como simplemente contingente”. En el caso de la persona X que describe su experiencia con Brahman, ella tuvo que recurrir a sus propias creencias y al lenguaje que conocía para poder describir la realidad de la cual tuvo la experiencia, y en buena medida tuvo que recibir ayuda externa para poder identificar su experiencia como una experiencia de Brahman. Es probable que esta descripción no se corresponda en su totalidad con la que haría un místico hinduista, pero muy probablemente podría decirse que no están muy lejanas la una de la otra y en lo básico corresponden a una misma realidad. En este sentido, podría decirse que la experiencia mística es discursiva y es conceptual, pero no está determinada por lo discursivo y lo conceptual.

#### IV. PRESUPOSICIONES METAFÍSICAS

**H**asta aquí he presentado las posturas de las cuales Carlos Miguel hace una exposición en su libro. Ahora presento su propia perspectiva y la impresión que tengo de esta.

Según Carlos Miguel, la experiencia mística da origen a lo que él llama “presuposiciones metafísicas”. Esta idea la explica como sigue:

(...) el valor cognitivo de la experiencia mística no tiene que ver con el hecho de que provea cierta información sobre la realidad, sino en que instauro los fundamentos de diferentes formas de interpretar la realidad. En este sentido, lo que se da en la experiencia mística no es un aspecto de la realidad, sino la base de los principios para distinguir aspectos de la realidad. (Gómez, 2019, p. 138)

Lo anterior quiere decir que la experiencia mística no es una generadora de creencias o teorías acerca del mundo que tienen una dimensión proposicional, esto es, que pueden ser verdaderas o falsas, verificadas o falsadas, sino que lo que ella genera son los principios sobre los cuales se fundan esas creencias y esas teorías y, además, dicta, si se puede decir así,

lo que podrían ser los criterios y las evidencias que servirían para verificar o falsar esas creencias o teorías. A esto lo llama Carlos Miguel una “dimensión no proposicional” (Gómez, 2017 y 2019). Esta dimensión no proposicional de la experiencia mística (o de la creencia religiosa a la que da origen la experiencia mística –más tarde hablaré de eso–) es lo que constituye el carácter cognitivo de esta última en la medida en que, aunque ella misma no produce un conocimiento de la realidad (dimensión proposicional) hace de ella una experiencia que es fundadora de conocimiento (dimensión no proposicional).

En este sentido, por ejemplo, mi experiencia de la eucaristía no estaría generando en mí la creencia de *que* Jesús está ahí sanándome<sup>4</sup>, un contenido que podría ser verificado o falsado, sino que lo que generaría sería una cierta estratificación ontológica, estaría revelándonos “diferentes niveles ontológicos y órdenes de realidad” (Gómez, 2019, p. 139).

En otras palabras, nuestra experiencia estaría estableciendo las categorías de lo que existe y de lo que significa existir, pero no constituiría una descripción de la realidad que pudiera ser evaluada frente a una cierta evidencia. Esta idea la toma Carlos Miguel de Durkheim, quien habla de las categorías que sirven para organizar y dar sentido a la experiencia cotidiana, y de Collingwood, quien habla de “presuposiciones absolutas” para referirse a “los instrumentos que hacen posible la interpretación y la descripción de los rasgos más generales de la realidad y la experiencia” (Gómez, 2019, p. 104).

La postura de Carlos Miguel genera en mí dos inquietudes. En primer lugar, pienso que de hecho puede haber experiencias místicas que dan origen a esos principios organizadores y reguladores de la realidad, pero no todas ellas tienen este carácter. Por ejemplo, en el caso de Gautama Buda, en su experiencia, él recibió mensajes que le llevaron a proponer un nuevo camino para llegar al Nirvana, el camino para evitar el sufrimiento. Esta experiencia tiene un carácter cognitivo pues, aunque algunos de estos

---

<sup>4</sup> Escribo en itálicas la palabra “que” justamente porque esta indica que lo que sigue es una proposición. Es decir, algo que puede ser verdadero o falso.

---

mensajes tienen un carácter normativo –son reglas de conducta–, otros son proposiciones que pueden ser evaluadas como verdaderas o falsas. Es lo que sucede, por ejemplo, en su iluminación, en la que recibe el mensaje de que debe enseñar un nuevo dharma –lo cual tiene un carácter normativo–, pero al mismo tiempo recibe el mensaje de que las personas de su tiempo son demasiado tercas e ignorantes para entenderlo –lo cual puede ser verdadero o falso. También ocurre con los Sutras, que son verdades que tuvieron su origen en dicha experiencia y que se complementan con un consejo para la vida. Lo mismo ha sucedido con otros místicos reconocidos a quienes la experiencia que han tenido los ha llevado a cambiar su propio estar en el mundo, y algunas de las cuales se han caracterizado por la transmisión de mensajes dirigidos a toda una comunidad.

La segunda inquietud que genera en mí el texto de Carlos Miguel es de carácter hermenéutico. No es claro para mí si cuando él se refiere a la “dimensión no proposicional” y a su carácter fundante le atribuye esta característica a la propia experiencia mística o a las creencias religiosas que se generan a partir de la experiencia mística. Digo esto porque en el capítulo en el que trata el asunto de las presuposiciones metafísicas clasifica como tales a las creencias religiosas y no a las experiencias místicas.

## V. LA ECOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

**E**n “The Ecology of the Knowledge of God” (2021), Juan Diego presenta una postura que combina una teoría sobre el conocimiento y una teoría acerca de la realidad última, que, juntas, le permiten defender la idea de que la experiencia mística tiene un carácter cognitivo. Su propuesta con respecto al conocimiento es que la mente emerge de la interacción entre cerebro, cuerpo y mundo. Esto implica que todo conocimiento es situado, depende de las condiciones físicas del organismo y del ambiente en el que se encuentra (contexto físico, cultural, social, etc.), es, ante todo, un conocimiento práctico y es limitado (Ryle [1949] 2009; Wittgenstein PI y OC; Taylor, 1985; Varela, Thompson & Rosch, 1991; Clark & Chalmers, 1998;

Gallagher 2020; de Sousa Santos, 2016, 2018). Su propuesta con respecto a la realidad última es que hay una realidad única que posee infinitas características y que está compuesta por infinitos niveles y capas los cuales son compatibles y se complementan los unos a los otros.

La reunión de estas dos teorías le permite a Juan Diego decir que los místicos de las diferentes tradiciones, desde su conocimiento situado, pueden conocer diferentes características, capas y niveles de esa realidad y que las distintas experiencias crean un conocimiento que es esencialmente “limitado, cooperativo e integrativo en su intento por conocer las infinitas capas y aspectos de Dios.”. De esta manera, la diversidad de la experiencia mística no constituye ningún impedimento para la objetividad de la experiencia porque cada místico, en su limitación, está conociendo un aspecto de esa realidad última y la cooperación e integración de todas las experiencias puede dar un conocimiento cada vez más profundo de esa realidad.

Sobre esto tengo dos cosas que decir. En primer lugar, me parece que la propuesta de Juan Diego sobre el carácter situado y primariamente práctico del conocimiento abre el camino para pensar en la posibilidad de que no solo nosotros, seres humanos, podamos tener experiencias místicas. La idea de que la mente, y por tanto el conocimiento, emergen de la interacción entre cerebro, cuerpo y mundo me lleva a pensar que tal vez seres con diferentes tipos de “cerebros” o lo que sea que los conecta con los sentidos y el mundo físico y les permite procesar la información, con diferentes tipos de “cuerpo” y localizados en diferentes tipos de mundo, es decir, diferentes tipos de vidas, puedan tener encuentros con la realidad última y tener un conocimiento religioso objetivo. Esto puede sonar un poco extraño, pero bien sabemos que el cerebro, tal y como nosotros lo conocemos, no es el único medio de contacto entre los seres y el mundo que los rodea. También, sabemos que los diferentes seres tenemos diferentes tipos de cuerpos. Y diferentes tipos de vida viven en diferentes ambientes y contextos y es probable que esto también sea cierto para tipos de vidas que aún no conocemos.



En segundo lugar, con respecto a su teoría acerca de la realidad última, me parece que tiene la ventaja –o lo que para muchos sería un problema– de que puede llevar a pensar que esa realidad última podría tener características que se contradicen las unas a las otras. Si esas características son infinitas, ese infinito puede (o tiene que) incluir una cosa y su negación. Para mí esto no es un problema, y me da pie para pasar a mi propia propuesta que tiene que ver con mostrar que es posible pensar que existe una única realidad última que es y que no es. Una realidad última a la cual se le pueden atribuir predicados contradictorios que forman una unidad.

## VI. DIALETHEISMO Y EXPERIENCIA MÍSTICA

**H**asta aquí he hecho una pequeña introducción a las distintas teorías con las cuales se ha intentado explicar cómo es posible que la experiencia mística tenga un carácter cognitivo, es decir, nos permiten conocer la realidad última, a pesar de la diversidad y hasta contradictoriedad en ese tipo de experiencia. Mi intención ha sido mostrar que la mayoría de ellas hacen generalizaciones que, por lo menos en lo que se puede ver en algunas experiencias, no se cumplen. En primer lugar, no todas las experiencias místicas están determinadas conceptual y culturalmente. En segundo lugar, no todas son inefables. En tercer lugar, no todas tienen un carácter fundacional en la medida en que pueden ser verificadas o falsadas.

Con respecto a la teoría de Juan Diego, la ecología del conocimiento de Dios, considero que puede ser muy fructífera por dos razones. En primer lugar, permite pensar que seres distintos a nosotros, seres humanos, pueden tener experiencia de lo divino o, por el contrario, de la vacuidad, entendida esta, según la filósofa Lina Marcela Cadavid, en su presentación de su investigación: “Zazen, una ética desde la vacuidad”, como vivir en un permanente fluir, sin expectativas y no automatizados. En segundo lugar, permite pensar que es posible que exista una realidad última que tiene características contradictorias. Y aquí va mi propuesta.

Mi propuesta es que es posible pensar la realidad última como una unidad que puede ser descrita atribuyéndole predicados contradictorios, la cual puede ser percibida directamente, aún cuando nuestra percepción esté limitada por nuestras condiciones como seres humanos o como seres de otro tipo, a través de un sentido que yo llamaría *sentido interno*. Este sentido es distinto al *sensus divinitatis* de Calvino en la medida en que este está presente no solo en individuos religiosos sino también en ateos y agnósticos, y puede estarlo también en otros tipos de seres. Desde esta perspectiva, las percepciones contradictorias que tenemos pueden ser percepciones de algo real y nos pueden dar un conocimiento de eso real, de esa realidad última, porque ella puede ser en sí misma una unidad contradictoria.

Pero ¿qué quiero decir con esto de que la realidad última puede ser una unidad contradictoria? Empecemos por la noción de contradicción. Una contradicción es una oración de la forma:

$P \wedge \neg P$ , donde “ $\wedge$ ” se lee como “y”<sup>5</sup> y “ $\neg$ ” como “no”.

Esto quiere decir que una contradicción es la conjunción formada por una oración y su negación. Esto puede entenderse como diciendo que una contradicción es una oración que es verdadera y falsa al mismo tiempo. Un ejemplo de esto es cuando decimos que la manzana es roja y que no es roja al mismo tiempo. O como cuando, hace unos días, dije que no me gustaban las cosas floridas y cuando miré a mi alrededor vi que toda mi casa está llena de flores. Esta última situación podría traducirse en Susana diciendo: me gustan las cosas floridas (P) y no me gustan las cosas floridas ( $\neg P$ ) al mismo tiempo. Podría pensarse que lo que sucede es que me gustan en un sentido y en otro no. Pero no. Lo que yo dije fue: no me gustan las cosas

---

<sup>5</sup> Hay que tener en cuenta aquí que la “y” a la que se hace referencia en esta conjunción es una “y” en la cual ambas partes están presentes al mismo tiempo. Esto es, que no implica una sucesión, una temporalidad, como en el caso de “me baño y saco a los perros al parque”, en el que una acción se da después de la otra. En el caso de las experiencias de diferentes personas con las distintas realidades últimas, no se dieron al mismo tiempo, pero si las tomamos todas como un individuo, abstraído de toda temporalidad, podría decir que todas esas realidades existen en un mismo mundo.

Como una generalización. Lo cual se ve contradicho por el hecho de que hay cosas floridas, como las flores que están en mi casa, que me gustan, y mucho<sup>6</sup>.

En el caso de la realidad última, se trataría de oraciones como:

- -La realidad última es una divinidad que es una persona (P) y la realidad última es una divinidad que no tiene nada de personal ( $\neg$  P).
- -La realidad última es una divinidad (P) y la realidad última no es una divinidad.

Si tomamos a la humanidad y a otros seres como un solo individuo, la primera sería una oración dicha por un individuo que tiene la experiencia de la realidad última como el Dios personal del Cristianismo, el Judaísmo y el Islamismo, y a la vez la experiencia de Brahman, que no es un Dios personal. Lo mismo podríamos decir de alguien que tiene la experiencia de la realidad última como las deidades yoruba o de las religiones ancestrales, en las que las deidades son, de alguna manera, personificadas, y la experiencia de Brahman que, como dije, es impersonal. La segunda sería una oración dicha por un individuo que tiene la experiencia de la realidad última como un Dios personal y la experiencia del fluir y la ausencia de sufrimiento del Nirvana, que es una realidad última que no implica la existencia de ninguna divinidad.

Si tomamos todas estas características que se le atribuyen a la realidad última, experimentadas de manera directa a través del sentido interno, y tenemos en cuenta que todas esas características contradictorias están unidas en una conjunción, tenemos que todas las descripciones de esa realidad forman una unidad. Porque la conjunción lógica forma una unidad. La conjunción lógica reúne en una unidad a los componentes contradictorios y toma las dos descripciones que se hacen de la realidad como ambas verdaderas.

---

<sup>6</sup>En lógica, una oración de la forma "Algun(os) X no son Y" contradice una oración de la forma "Todos los X son Y". En este caso sería algo así: Todo lo florido es feo y algunas cosas floridas no lo son, donde el "algunas... no" contradice la generalización que implica decir "todas... son".

Esta propuesta está basada en una teoría sobre las contradicciones que se conoce como “dialetheismo”. Según la lectura tradicional o estándar de la lógica clásica, todas las contradicciones son falsas porque uno de sus componentes es verdadero y el otro falso. Para el dialetheismo, hay contradicciones que son verdaderas, pues ambos componentes de algunas contradicciones son verdaderos. Así, mientras que, para la lógica clásica, en la conjunción  $P \wedge \neg P$ , si el valor de verdad de  $P$  es verdadero el valor de verdad de  $\neg P$  debe ser falso, para un dialetheista, que usa lógicas como LP (Logic of Paradox) o FDE (First Degree Entailment), los valores de tanto  $P$  como  $\neg P$  pueden ser  $b$ , que se toma como un valor verdadero. Esto es difícil de explicar y puede sonar muy técnico, pero voy a intentar hacerlo.

Toda teoría<sup>7</sup> tiene una lógica de base o lógica subyacente. El dialetheismo tiene como lógica subyacente de las teorías dialetheistas<sup>8</sup> una lógica no clásica, una lógica paraconsistente<sup>9</sup>. Puede ser Logic of Paradox (LP) o First Degree Entailment (FDE) que, a diferencia de la lógica clásica, no tienen dos valores,  $v$  (verdadero) y  $f$  (falso), sino que tienen tres, como LP, o al menos tres, como FDE:  $v$ ,  $f$ , y  $b$ , donde “ $b$ ” se lee como “both”, tanto verdadero como falso. Basado en esa lógica de al menos tres valores, el dialetheismo le puede asignar el valor  $b$  tanto a  $P$  como a  $\neg P$  porque cada una de ellas puede ser tanto verdadera como falsa. Teniendo ellas, ambas, el valor  $b$ , por las condiciones de verdad de la conjunción según las cuales una conjunción es verdadera cuando ambos componentes son verdaderos, el valor de la conjunción  $P \wedge \neg P$  es  $b$ , que se considera un valor verdadero. Esto es lo que quiere decir que para los dialetheistas hay algunas contradicciones que son verdaderas.

Hay que recalcar que para dialetheistas como Graham Priest, (2006a; 2006b),

---

<sup>7</sup>Una teoría es un conjunto de oraciones que está cerrada bajo la noción de consecuencia lógica. Esto quiere decir que todas las oraciones que se deducen de las que están en la teoría hacen parte de la teoría.

<sup>8</sup>Una teoría dialetheista sería una teoría que incluye contradicciones verdaderas.

<sup>9</sup>Una lógica paraconsistente es una lógica que, a diferencia de la llamada lógica clásica, acepta contradicciones y de ellas no deriva cualquier cosa que se pueda decir dentro del lenguaje de la teoría.

Je Beall (2009) y otros, solo “algunas” contradicciones son verdaderas. No todas lo son. Las que son verdaderas deben cumplir con dos requisitos. En primer lugar, deben ser contradicciones en las que cada uno de los componentes tiene un soporte evidencial, sea empírico, textual o argumentativo. En el caso de las contradicciones que tienen que ver con la realidad última se trata de una evidencia empírica. Tanto P como  $\neg P$  están respaldadas por un cierto tipo de experiencia. La experiencia mística. En segundo lugar, la contradicción no debe poder tener una solución, es decir, no debe poder mostrarse que solo uno de los dos lados de la contradicción es verdadero o que la contradicción es meramente aparente.

En el caso de la realidad última, vemos que los individuos tienen este tipo de experiencias y que estas experiencias se niegan la una a la otra, con lo cual no es posible decir que la una sea verdadera y la otra falsa. También, como hemos dicho, a esos distintos tipos de experiencia les corresponde una realidad que no es reducible a la otra. No es posible reducir la experiencia de una realidad personal a la experiencia de una realidad no personal y viceversa, ni una realidad divina a una realidad no divina y viceversa. Ni tampoco podría decirse que en un caso se está usando el término “divinidad” o “persona”, por ejemplo, en un sentido y en otro caso en otro sentido. Lo cual muestra que la contradicción no es meramente aparente.

Como para dejar las cosas un poco más claras. Antes he dicho que la propuesta de Juan Diego de una realidad con infinitas características, niveles y capas que son compatibles y complementarias entre sí y que puede ser percibida por seres humanos con una mente que está corporizada da paso a mi propuesta. En lo que sigue explico por qué.

Por una parte, aunque él restringe la experiencia mística a los seres humanos, su propuesta de una mente corporizada me permite a mí extender la experiencia mística a otros seres, sean ellos de cualquier naturaleza. Por otra parte, él considera la existencia de infinitas características de la realidad última que son diferentes, pero aún así compatibles y complementarias. El hecho de que sean infinitas me da pie a

mí para pensar que esa infinitud puede (o tiene que) incluir características que son contradictorias. Así, esa realidad última puede, de acuerdo con esta concepción, ser contradictoria y ninguna de las partes de la contradicción tiene por qué dejar por fuera a la otra. Lo anterior estaría negando el hecho de que todas las características de la realidad última que se experimentan tengan que ser compatibles y complementarias. Más allá de esto, lo que hago aquí es presentar una teoría sobre las contradicciones verdaderas que permite entender este fenómeno.

El profesor Guillermo Páramo (1989, 2004) ha propuesto en algunos de sus escritos un tratamiento de los mitos de comunidades indígenas y lo que él llama mitos del cristianismo como la encarnación y la trinidad, a partir de lógicas paraconsistentes. Mi propuesta aquí es extender dicho tratamiento a la comprensión de la experiencia mística y la realidad última, haciendo uso de herramientas lógicas un poco diferentes de las que propone el profesor Páramo. Mientras él propone hacer uso del sistema C1 del profesor Newton da Costa (lógico y filósofo brasileño), que es una lógica paraconsistente que aborda las contradicciones desde un punto de vista sintáctico, yo propongo, a partir del dialetheísmo, hacer uso de sistemas que tratan las contradicciones desde un punto de vista semántico, como son los sistemas LP y FDE.

Desde un punto de vista filosófico, una ventaja de mi propuesta sobre la de Páramo es que, mientras la lógica C1 es una lógica paraconsistente débil, es decir, supone que las contradicciones son temporales y pueden ser a la final resueltas, las lógicas LP y FDE dan soporte a la idea dialetheísta (paraconsistencia fuerte) de que las contradicciones dadas son permanentes. Que es justamente lo que se puede ver que sucede con respecto a la realidad última y a la experiencia mística, si se tiene en cuenta que las contradicciones en la experiencia no se pueden resolver escogiendo uno de los dos lados de la contradicción, ni disolver mostrando que una de las experiencias puede reducirse a la otra o mostrando que en su descripción se usan términos en dos sentidos distintos.

## VENTAJAS

A hora bien, ¿qué ventajas tiene esta perspectiva sobre las otras que he presentado?

En primer lugar, a diferencia de la perspectiva constructivista, para la cual toda experiencia está predeterminada, la perspectiva dialetheista permite incluir como experiencias místicas experiencias espontáneas, que no están determinadas por conceptos o elementos culturales o sociales. Además, a diferencia de ésta, para la cual todo depende de alguna manera del individuo y la realidad última termina siendo casi que una fantasía, la postura dialetheista permite que la realidad última realmente se manifieste a los individuos.

En segundo lugar, a diferencia del infabilismo, la perspectiva dialetheista reconoce la posibilidad de que las distintas realidades últimas puedan ser descritas, y con esto abre la posibilidad de que las experiencias místicas tengan un valor cognitivo. Cosa que el infabilismo niega de entrada.

En tercer lugar, a diferencia de la teoría de las presuposiciones metafísicas, deja abierta la posibilidad de que algunas descripciones de experiencias místicas puedan ser verificadas o falsadas.

En cuarto lugar, deja abierta la posibilidad de que otros tipos de seres distintos a los seres humanos puedan tener experiencia de esa realidad última. Las realidades que estos seres no humanos experimentan podrían ser diferentes y hasta contradecir las nuestras, pero debido a que, desde la perspectiva dialetheista, descripciones contradictorias pueden formar una unidad, las propiedades de esa realidad que ellos experimentarían a través de lo que en ellos fuera su sentido interno haría parte de esa unidad.

Y, por último, la teoría de la ecología del conocimiento de Dios explica la unidad de la realidad última diciendo que lo que percibe el místico son características, capas y niveles de ésta que forman una unidad siendo diferentes mas no contradictorios sino compatibles y complementarios.

La perspectiva dialetheista, en cambio, respeta la contradictoriedad de las experiencias místicas sin que eso implique que la realidad última es múltiple.

## CRÍTICAS

Contra esta propuesta puede objetarse que las contradicciones no son lógicamente aceptables y que, por tal motivo, sería ilógico o absurdo pensar que la realidad última pueda ser una unidad de realidades contradictorias. Mi respuesta a esto es que hay lógicas, las llamadas lógicas paraconsistentes, de las que ya he hablado, que muestran que es posible incluir contradicciones en una teoría sin que de esta se deriven absurdos porque en ellas no vale el principio de explosión. El principio de explosión dice que de una contradicción en la teoría puede deducirse cualquier cosa, lo cual lleva a afirmar absurdos como que la Virgen María es un huevo frito o que la luna está hecha de queso morado. En una lógica en que este principio no es válido tales conclusiones no pueden derivarse. Los detalles técnicos me los reservo aquí, pero pueden encontrarse en algunos de mis escritos (Gómez, 2016; 2017; 2020) y en toda la literatura que hay sobre el tema.

Podría considerarse también que una descripción de la realidad última que es contradictoria es un sinsentido, está hecha de cadenas de palabras que no dicen nada. Mi respuesta es que los críticos de las contradicciones afirman que las contradicciones son falsas. Y para poder afirmar que las contradicciones son falsas, así como para afirmar que son verdaderas, se necesita por lo menos entender lo que se dice cuando se dice una contradicción. Para decirlo en términos del segundo Wittgenstein, por lo menos hay que saber cómo se usa la expresión.

Otra posible crítica puede encontrarse en el libro de Carlos Miguel. Ahí él afirma lo siguiente refiriéndose a los problemas que señalan los críticos del valor cognitivo de la experiencia religiosa:



¿Cómo podrían predicados incompatibles referirse al mismo objeto? O bien diferentes experiencias tienen diferentes referentes, en cuyo caso ninguna podría pretender ser una forma de contacto con la realidad última, o solo una de las experiencias es válida (lo cual no puede establecerse, como hemos dicho, sin apelar a las creencias generadas por esa misma experiencia y de ese modo no hay forma de decidir entre la pretensión de exclusividad de tradiciones rivales), o, por último, la experiencia religiosa (y las creencias basadas en ellas) carece de valor cognitivo. (Gómez, 2019, 124-125)

La idea general aquí es que, por ser contradictorios, los predicados que se atribuyen a esa realidad última no pueden referir a un mismo objeto. Y se puede interpretar lo que sigue como diciendo: o bien ninguno de esos predicados es verdadero. O bien solo uno de ellos lo es. O bien la experiencia religiosa carece de valor cognitivo. Si esto se toma como una objeción a mi propuesta, como diciendo que es imposible que predicados contradictorios refieran a un mismo individuo, mi respuesta es que se trata de una petición de principio o de un argumento circular. Porque, justamente, lo que el dialetheísmo muestra es que oraciones contradictorias pueden ser ambas verdaderas, lo cual quiere decir que predicados contradictorios pueden ser verdaderos sobre un mismo objeto.

Como estas, hay otras críticas que tienen que ver con la idea misma de contradicción que no voy a presentar aquí. Me interesa más bien tocar otras dos. Un problema que puede surgir, en el terreno de las religiones monoteístas es que esta perspectiva parece implicar un politeísmo. Si las diversas descripciones contradictorias de la realidad última son todas verdaderas, esto implica que hay múltiples dioses, lo cual atenta contra el monoteísmo. Mi respuesta es que esto no es así, que no hay politeísmo, porque, de acuerdo con la perspectiva dialetheísta que aquí propongo, la realidad es una. Es lo que es y no es al mismo tiempo. Y, según el dialetheísmo, lo que es y no es al mismo tiempo forman una unidad que es verdadera. La unidad que se da en la conjunción de lo que es y no es.

Por otro lado, podría decirse que esta postura lleva a una especie de relativismo en el que todo vale y no se puede decir cuál es la religión verdadera. A esto respondo que sí. En mi propuesta todas las religiones son

verdaderas, pero forman una unidad. El relativismo solo es un problema cuando se quiere defender que una religión está por encima de las otras. Pero en un mundo plural, como es el deseable y por el cual abogo, esta no es una idea que tenga mucho sustento.

## VII. CONCLUSIONES

**E**n este texto he mostrado que el hecho de que haya experiencias sobre realidades últimas distintas y hasta contradictorias no impide pensar que esa experiencia tiene un valor cognitivo. Esto es, que nos permite conocer esa realidad última. La razón para ello es que esa realidad última puede pensarse como siendo contradictoria, tal como se manifiesta en las diferentes experiencias –humanas o no humanas–, y a la vez una.

Para mostrar esto me he apoyado en el dialetheismo, que es una teoría sobre las contradicciones que dice que hay casos (no en todos) en los cuales las contradicciones pueden ser verdaderas; esto es, que tanto la afirmación como la negación de una oración pueden ser a la vez verdaderas. Y he mostrado que experiencias místicas contradictorias pueden considerarse como verdaderas porque, primero, cada uno de los lados de la contradicción tiene un soporte evidencial –una experiencia mística– y, segundo, porque las experiencias contradictorias de los distintos individuos son de tal tipo no pueden ni resolverse ni disolverse.

Por último, he mostrado que, pese a que las experiencias son contradictorias, es posible decir que ellas se refieren a una realidad única pues, cuando se habla de contradicciones se habla de una conjunción de elementos contradictorios, y esa conjunción indica que hay una unidad de los mismos. Y, justamente, lo que afirma el dialetheismo es que esa conjunción es verdadera. De esta manera, entre otras cosas, la propuesta que aquí presento se salva de la posible acusación de que soporta un cierto politeísmo. El politeísmo podría ser una de las realidades que se experimentan –alguien podría tener la experiencia de muchos dioses– pero no sería el resultado final de esta propuesta.

Termino mi texto con el siguiente relato Murui-Muina (Uitoto) que el profesor Fernando Urbina nos regaló en una conferencia:

### **Yo mezclo la coca y el yarumo**

*Todo lo fuerte es simple  
Y su peso aniquila.  
Con la mezcla la vibración primera  
Se suaviza y humana.  
Revolviendo sonido y silencio  
Se encuentra, meditando  
La palabra más justa.  
Así:  
Coca y ceniza  
Tabaco y sal de monte  
Mujer y hombre  
Abajo y arriba  
Águila y serpiente  
Crudo y cocido  
Izquierda y derecha sonido y silencio...  
Y la palabra hecha de sonido y silencio.*

Así, ¿por qué temer a la idea de una realidad última contradictoria si, como lo sugiere el relato Uitoto, la realidad es contradictoria y la palabra nace de los contrarios?

**REFERENCIAS:**

BEALL, JC

(2009) *Spandrels of Truth*, Oxford University Press, Oxford

CADAVID, L. M.

“Zazen: una ética desde la vacuidad”, ponencia sobre adelantos de investigación presentados en el Coloquio de Filosofía de la Religión y la Espiritualidad 2021, organizado por la Universidad del Bosque, Universidad Nacional, Red Colombiana de Filosofía de la Religión y Revista Horizonte Independiente.

CLARK, A. & CHALMERS, D.

(1998): “The Extended Mind.”, en *Analysis* 58.1: 7-19.

COLLINGWOOD, R. G.

(2014) *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

GALLAGHER, S.

(2020) *Action and Interaction*. Oxford: Oxford University Press.

GELLMAN, J.

(2019) “Mysticism,” in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mysticism/>>.

GODLOVE, T.

(1997) *Religion, Interpretation, and Diversity of Belief: The Framework Model from Kant to Durkheim to Davidson*. Georgia: Mercer University Press; Macon.

GÓMEZ, C. M.

(2019) *Racionalidad y trascendencia: Investigaciones en epistemología de la religión* (Edición en español) (p. 136). Editorial Universidad del Rosario. Edición de Kindle.

–(2017) “Ambigüedad religiosa, diversidad y racionalidad”, en *Ideas y Valores*, Vol LXVI, No 164, pp. 55-77.

## GÓMEZ, S.

(2020) “Contradictions and Rationality: An Analysis of Two Biblical Cases”, en *Beyond Faith and Rationality, Essays on Logic, Religion and Philosophy. Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Culture*, Eds. Ricardo Souza Silvestre, Benedikt Paul Göcke, Jean-Yves Béziau and Purushottama Bilimoria, 34, Switzerland, Springer, 153-69.

–(2017) “Algunos supuestos lógicos en el pensamiento de Kierkegaard y el carácter existencial de la fe”, en *¿Ciencia o religión? Exploraciones sobre las relaciones entre razón y fe en el mundo contemporáneo*, Eds. Carlos M. Gómez, Raúl E. Meléndez and Luis Fernando Múnera SJ., Bogotá, Editorial Universidad del Rosario y Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 119-39.

–(2016) “Contradicciones y racionalidad: Susana y los viejos jueces y la resurrección de Jesús, un estudio de casos”, en *Racionalidad, Lenguaje y Acción: Aproximaciones Analíticas*, Ed. José Andrés Forero Mora, Bogotá, Uniminuto.

## MORALES, J. D.

(2021) “The Ecology of the Knowledge of God”, conferencia presentada en el *Global Philosophy of Religion Conference 2021* (online), financiada por la John Templeton Foundation y organizada por la Universidad de Birmingham y Closer to Truth.

## PÁRAMO, G.

(2004) “Lógica paraconsistente y el mito chamánico”, en *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*, pp. 39-69. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

–(1989) “Lógica de los mitos: lógica paraconsistente, una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito”, en *Ideas y Valores*, Vol 38, Número 79, pp. 27-67.

## PRIEST, G.

(2006a) *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford University Press, Oxford.

–(2006b) *In Contradiction* (2a ed.), Clarendon Press, Oxford.

## RYLE, G.

([1949] 2009) *The Concept of Mind*. 60th Anniversary Edition. New York: Routledge.

SATYANARAYANA, D.

(2015): "Preface," *Tattva Sandarbha: Vaisnava Epistemology and Ontology*. Traducción y comentarios por Satyanarayana Dasa, Sheetal Chaya: Jiva Institute of Vaishnava Studies.

SANTOS, B.

(2018): *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Durham and London: Duke University Press.

–(2016): *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. New York: Routledge.

TAYLOR, CH.

(1985): *Human Agency and Language*, McGill University, Montréal: Cambridge University Press.

VARELA, F., THOMPSON, E. & ROSCH, E.

(1991): *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.

WITTGENSTEIN, L.

(1969): (OC) *On Certainty*. Oxford: Blackwell.

WITTGENSTEIN, L.

([1953] 1997): (PI) *Philosophical investigations*. Oxford, UK: Blackwell.

# ESBOZO FENOMENOLÓGICO: DIFICULTADES DE LA APROXIMACIÓN SIMBÓLICA A LA DESCRIPCIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Sebastián Osorio Cardona<sup>1</sup>  
TESIS/ENSAYO

1 Estudiante de Licenciatura en filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó, miembro del Centro de Estudios Clásicos y Medievales Gonzalo Soto Posada y de la Red Colombiana de Filosofía de la Religión. Ha sido ponente a nivel nacional en temas de fenomenología, filosofía medieval, teología y filosofía de las matemáticas. Además he escrito un capítulo sobre la división Ontológica Creador-criatura en Tomás de Aquino del libro el Medioevo Revisitado bajo la editorial Fallidos Editores. Docente auxiliar del Politécnico Jaime Isaza Cadavid y de la Universidad de Antioquia.

# ESBOZO FENOMENOLÓGICO: DIFICULTADES DE LA APROXIMACIÓN SIMBÓLICA A LA DESCRIPCIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA<sup>2</sup>

## Phenomenological sketch: difficulties of the symbolic approach to the description of religious experience

Sebastián Osorio Cardona

---

### RESUMEN:

La teóloga alemana Anne Foerst propone la posibilidad de que la Inteligencia Artificial pueda vivir la experiencia religiosa o bien que pueda ser religiosa; su aproximación simbólica propone entender la religión como un estado mental derivado de objetos religiosos concretos, de lo cual surge la pregunta por si el enfoque de la inteligencia artificial puede abordar la dimensión religiosa. Este artículo, por su parte, aborda dicha cuestión desde la fenomenología de Martin Heidegger para responder a la imposibilidad de que la inteligencia artificial vivencie los significados o reconozca los sentidos referenciales que subyacen en contexto. Así, se debate la postura que la experiencia religiosa pueda reducirse solamente a un rito o a un conjunto de dogmas, sino que va más allá para referir a un dónde de la experiencia, un sentido referencial.

**Palabras clave:** fenomenología, experiencia religiosa, aproximación simbólica, religión.

### ABSTRACT:

The German theologian Anne Foerst proposes the possibility of an Artificial Intelligence that can live the religious experience or that can be religious; its symbolic approach proposes to understand religion as a mental state derived from specific religious objects, from which the question arises as to whether the artificial intelligence approach can address the religious dimension. This article, for its part, addresses this question from the phenomenology of Martin Heidegger to respond to the impossibility of artificial intelligence experiencing meanings or recognizing the referential meanings that underlie context. Thus, the position debated is that religious experience can be reduced only to a rite or a set of dogmas, but goes further to refer to a where of the experience, a referential meaning.

**Key words:** Phenomenology, Religious Experience, Symbolic Approach, Religion.

---

<sup>2</sup>Recibido: 25 de noviembre 2021. Aceptado: 01 de diciembre 2021.

---



## INTRODUCCIÓN:

La experiencia religiosa viene tomando relevancia en los círculos académicos, los cuales la estudian a través de propuestas interdisciplinarias, ganando con ello profundidad en su análisis. Muchos de los postulados sobre esta experiencia se explican desde teorías de corte psicológico y neurológico, pero desde la fenomenología de la religión las explicaciones difieren de aquellas de las ciencias cognitivas. Estas, en arreglo a un funcionalismo, manifiestan una visión del mundo en la que el sujeto lo aprehende y se relaciona con él de modo funcional, es decir, con base en estímulos simbólicos que son codificados y procesados generando un estado funcional de la mente que determina un modo de comportamiento X, a partir de la captación del estímulo, es a esto a lo que se le ha denominado aproximación simbólica funcional. Sin embargo, la fenomenología considera que no se pueden captar multiplicidades en el mundo como átomos apartados cada uno y sin nexos situacionales. De manera singular, la fenomenología heideggeriana propone una experiencia que parte de un punto referencial como unidad de la multiplicidad de las cosas en un contexto que determina un modo de ser-en-el-mundo. Es decir, para la fenomenología no se captan objetos inconexos, pues estos se captan en un todo pleno de significado que evidencia un modo de ser-en-el-mundo (*Dasein*), lo mismo para la experiencia religiosa del mundo.

Cuando se configura un robot bajo las características de la aproximación simbólica, para que reconozca la experiencia religiosa a partir de la captación de símbolos religiosos como símbolos lógicos particulares, este no podrá evidenciar la relación vivencial que tiene un sujeto con el contexto entendiendo el sentido referencial o sea, el dónde que determina el cómo de la experiencia que es el sentido ejecutivo, pues el robot no podrá responder a contextos diversos de la experiencia religiosa ya que identificará, unilateralmente, la experiencia religiosa desde un objeto concreto que determina su función, no un conjunto de sentido y significado. A partir de lo anterior, la presente

---

Artículo de investigación que se elabora para optar al título de Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Luis Amigó.

---

investigación se orienta por la siguiente pregunta: ¿por qué, fenomenológicamente (aproximación heideggeriana), la aproximación simbólica presenta dificultades en la descripción de la experiencia religiosa?

A nivel metodológico, el presente artículo se orienta desde un análisis fenomenológico de la experiencia religiosa mediante la categoría sentido formal o el indicador formal “dónde”, la cual permitirá examinar la propuesta de la experiencia religiosa en la aproximación simbólica para señalar sus dificultades en relación al sentido y la significatividad de la experiencia. Cada experiencia religiosa, fenomenológicamente, debe situarse en un contexto o una facticidad que está derivada de la referenciación experiencial o el “dónde” que permite un sentido ejecutivo de lo que se la ha manifestado o develado, designando un modo de ser en el mundo, no así la aproximación simbólica que niega el sentido referencial evocando cada comportamiento a objetos concretos que pueden ser configurados en símbolos lógicos de operabilidad funcional mental.

Para desarrollar la problemática expuesta, este artículo se divide en tres partes: la primera explica la aproximación simbólica-funcional de la experiencia religiosa propuesta por Anne Foerst, lo que facilitará reflexionar sobre el modelo de la autora y cómo analiza el sentido de la vivencia religiosa; para abarcar la propuesta de Foerst se retoman las consideraciones simbólicas de Paul Tillich, quien manifiesta que el hombre es un *homo narrans*, o sea, siempre está determinando el mundo y pensándolo desde las construcciones simbólicas; en esta primera parte también se procede a relacionar la aproximación simbólica con el funcionalismo clásico; la segunda expone la experiencia religiosa desde la fenomenología heideggeriana para la comprensión del indicador formal “dónde” que es el sentido referencial, esto permitirá dilucidar la experiencia religiosa más allá de un conjunto de patrones o conductas de un sujeto que las vivencia y propicia entender de manera específica la experiencia religiosa relacionada con la liturgia y los campos de sentido en los cuales se orienta el *Dasein*; en esta parte se pone de manifiesto el problema del

sentido referencial la tercera parte analiza las dificultades de la aproximación simbólica para la clarificación primigenia o primaria de la experiencia religiosa a partir del sentido referencial y se vale de la fenomenología para explicar la experiencia religiosa sin dar por sentado ideas predeterminadas de sistemas como el funcional. Este artículo busca concluir que la aproximación simbólica tiene dificultades de descripción de la experiencia religiosa, porque no comprende el sentido referencial como factor fundamental para interpretar la vivencia de religión.

## I. DIVISIÓN ONTOLÓGICA SUJETO-MUNDO EN LA APROXIMACIÓN SIMBÓLICA

La aproximación simbólica o simbólico-funcional pretende hacer un maridaje entre la experiencia religiosa y la Inteligencia Artificial, ya que toma de plano un problema importante para la teología, que es el problema del pecado, traduciéndolo o extrapolándolo de la concepción ontológica de Tillich —para quien el pecado sería el “no-ser” como “[...] resistencia al ser y de perversión del ser” (Tillich, 1972, p. 242)— a una concepción epistemológica y, a su vez, ontológica. En la obra *God in the Machine*, Foerst comenta que el pecado o la caída se toma como un problema de separación no sólo de Dios, sino también de la naturaleza, relatando el Génesis y comentando que al acceder al conocimiento el hombre se distancia o sea se separa de la estructura ontológica del mundo y lo convierte en objeto. Según la autora, el pecado no es solo un problema ontológico, también epistemológico y es una cuestión mítica que debe interpretarse como tal.

Tal separación (estrangement) ontológica y epistemológica se la concibe como una condición perteneciente a la naturaleza biológica y comportamental del ser humano. Foerst comenta que “our perception apparatus is understood as an independent entity that perceives the world as it is” (Foerst, 2004, p. 80). Conceptos tales como medio o entorno tienen una carga ontológica fuerte, pues se refieren a aquello que está afuera y que necesita de un yo. Aunque la aproximación simbólica se aleja de la concepción de que el cuerpo es una máquina, sigue los postulados de la división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* pero desde una concepción de encarnación.

Para la aproximación simbólica (en adelante AS), el hombre peca con su cuerpo<sup>3</sup>, es decir, se aleja de la res extensa o del mundo con su propio cuerpo, y provee un dualismo ontológico entre un yo-corpóreo y lo otro o el mundo que está frente. Siguiendo su noción, Foerst considera, desde su cartesianismo, que toda relación con el mundo es una función, por ello “we feel we have a body whose functions can be controlled by will alone” (2004, p. 81). La autora comenta que este dualismo ontológico permite, de cierta forma, usar conceptos como “computer-morphisms” para explicar las relaciones entre un yo-encarnado (a diferencia de Descartes que habla de un *cogito* encarnado) y un mundo afuera o un medio. Sus términos correspondientes para clarificar esta noción de división son *input* y *reactive* como conceptos que tienen una carga ontológica de un yo frente al mundo. Para explicar la relación entre yo-encarnado y mundo, la AS se remite al experimento de Valentino Braitenberg: dos autos con sus respectivos sensores de luz en sus ruedas, estas dirigirán el auto a todo lugar al que se dirija la luz. Foerst (2004) comenta que “it uses the properties of the world” (p. 98), haciendo alusión a que el coche procesa claramente la luz y sus direcciones para poder relacionarse con el mundo, Foerst considera aquí el mundo como un “estado de cosas” que provee estímulos para ser procesadas y con el cual interactúa el yo-encarnado, “the environment to create behavior” (Foerst, 2004, p. 99); el medio, entonces, a partir de sus estructuras sensoriales, es percibido por el yo; por su cuerpo, siguiendo, pues, aun un dualismo y separación en términos ontológicos. También cabe resaltar que su carácter ontológico de encarnado evita la caída en un solipsismo: “They are not solipsistic but need to interact with their environment” (Foerst, 2004, p. 99).

### 1.1. APROXIMACIÓN SIMBÓLICA Y FUNCIONALISMO

---

<sup>3</sup> Esta consideración de pecar con el cuerpo concibe al hombre como un yo-cuerpo es decir, que ejecuta acciones en una estructura física que le permite relacionarse con el mundo, en este caso Foerst no niega la existencia de un cuerpo sino que la afirma como posibilidad de experiencia con el mundo como estado de cosas. Esta consideración Foerst le denomina “Embodiment”.

---

La aproximación simbólica y el funcionalismo pueden considerarse como corrientes de la Inteligencia Artificial encargadas de comprender el comportamiento de una “máquina inteligente” sea robot u otro prototipo, ellas proponen que cada actividad se reduzca a funciones, con el ejemplo de la máquina de Turing podemos comprender esta definición:

Es aquella mediante la cual cada celda de la cinta de una maquina sencilla se divide en subceldas. Cada celda es capaz de contener varios símbolos de la cinta. Se dice que la cinta tiene múltiples pistas porque cada celda de esta Máquina de Turing contiene múltiples caracteres, el contenido de las celdas de la cinta puede ser representado mediante n-tuplas ordenadas. Los movimientos que realice esta máquina dependerán de su estado actual y de la n-tupla que represente el contenido de la celda actual (Vilca, 2016, p. 35).

La definición de “comportamiento” de una máquina se refiere a la capacidad de captar símbolos presentes en el medio, lo cual significa que cada símbolo generará un cambio en la forma de respuesta de la máquina. Este experimento es un poco similar al cual explicita Foerst en su libro *God In The Machine* para fundamentar la aproximación simbólica, en el que compara la actividad humana con la actividad de un coche con sensores, el coche se desenvuelve sin colisionar con ningún otro objeto y puede direccionarse por ciertos estímulos del medio que orientan su movimiento, a esto comenta que:

Even though these vehicles are thought experiments, we can see how two sensors and two actors can create behaviors in the world because the system is "situated" in the world and reacts immediately to its properties (Foerst, 2004, p. 98).

Estas propiedades se entrelazan a través de órdenes causales, pero no se reducen a ellas, porque el sistema, de cierta manera, aprehende la forma de comportamiento referente a un símbolo x, en este caso, este funcionalismo escapa a una postura determinista al tener en cuenta la manipulación de algunos símbolos que pueden ser tomados de diferente actitud y con diferente actividad (Velez et al., 2010), dado que cada actividad o movimiento de la máquina va referido de cierta manera a estructuras de memoria de los símbolos.

Foerst ha denominado al ser humano como *homo narrans*, pues su condición lingüística le permite acercarse a sus problemas históricos y culturales y contarlos. Además, estas historias surgen en relación clara con su “entorno”, por eso esta aproximación no es sólo encarnada, sino simbólica, toda cercanía dentro de la distanciamiento del hombre le permite comprender lo que es mundo como un estado de cosas que, como bien lo comenta Foerst, están dotadas de estructuras simbólicas que deben ser procesadas, “we use symbols, analogies, and metaphors to describe the reality around us” (1998, p. 459). Para la AS, los símbolos equivalen a objetos lógicos los cuales pueden ser susceptibles de operación, para lo cual se adopta un funcionalismo pues “our brain “scaffolds” constantly between its own pointers and associations and external world” (Foerst, 2004, p. 126). Foerst acude a otros experimentos para explicar esto: el investigador Daniel J. Simons propone una secuencia de algunas escenas de video, en la primera se observa un hombre en una silla en su oficina, en la segunda el teléfono celular del hombre suena y se levanta y la tercera muestra otro hombre hablando por teléfono celular pero, no es el mismo de la escena anterior; según esto la AS dirige su mirada hacia la secuencialidad que le da el yo-cuerpo a las escenas, a pesar de su carácter disruptivo, a partir de unos patrones en común, por esta razón el enfoque de la AS no se aleja de la psicología funcional, para la cual toda relación entre la mente-cuerpo y los objetos del mundo, también está mediada por procesos causales que deben ser procesados y determinan a su vez estados mentales.

Para la AS no habría una concepción de preprogramación<sup>4</sup>, pues todo comportamiento está en relación con un medio, cada parte del yo-cuerpo está íntimamente en conexión con la otra, por eso Foerst (2004) comenta “the various parts learn to work together to react to certain stimuli from outside world” (p. 100). La AS enuncia una estrecha relación entre los objetos abstractos y el control motor, dado que la interacción con el mundo provee y facilita el aprendizaje y la abstracción, lográndose un estado mental. Apoyándose en Adele Diamond, Foerst (2004) comenta que el

---

<sup>4</sup>Preprogramación se entiende bajo la idea de una configuración previa o una delimitación anticipada de un orden causal u operatorio.

desarrollo de las habilidades motoras permite la abstracción y la configuración de objetos mentales, allí es donde se establecen entonces las funciones que configuran los actos corporales, “the development of motor and sensory skills is crucial for the development of any mental concept” (p. 102).

Se apunta, desde este enfoque, a estados mentales lógicos determinados por un medio que provee estímulos a partir de objetos que se convierten en operables y procesables y que tienen un carácter formal: “objects in our world have a few things in common. They either are or not; they remain the same over time when there is no other influence at work” (Foerst, 2004, p. 102), por lo tanto, cada objeto, por sí mismo, produce un estado mental y determinan un tipo de comportamiento, de ahí la indicación lógica de identidad, pues no puede este objeto determinar una conducta distinta a la función mental que este mismo determine y/o establezca. La primera parte que expreso es de cierta manera la relación hombre mundo desde la AS, lo que después llevará a la descripción del problema de la relación social. Como comenta Herzfeld et al. (2002) es la primera etapa para adentrarse al problema “relacional” del robot donde podrá realizar tareas más complejas como el tener empatía o ser parte de un grupo de personas.

## 1.2. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DESDE LA APROXIMACIÓN SIMBÓLICA FUNCIONAL

La AS propone una experiencia religiosa o da por sentado una experiencia religiosa de orden funcional en la IA, podemos ver que se afirma que si los conceptos mentales tales como «religión» y «experiencia religiosa» son funciones mentales, entonces, deben tener una presencia o correspondencia en el mundo, porque “If we take the concept of embodiment seriously, then there cannot be any mental concept without its physical expression” (Foerst, 2004, p. 104), estas expresiones físicas están establecidas en los objetos de la religión que son procesados como objetos simbólicos y que generan una actividad externa que se podría denominar experiencia religiosa (una actitud o conducta determinada frente a los símbolos religiosos).

La conducta de una experiencia religiosa para la AS se configura desde los objetos religiosos situados en un contexto específico, determinando un estado mental; tal captación de objetos religiosos y su estado mental, es propio de un sistema funcional. Foerst entiende el momento, contexto o la situación<sup>5</sup> de la experiencia religiosa dependiendo de objetos particulares como campanas, sonidos, canciones, los cuales conforman una experiencia a modo singular sin presentar relaciones (Foerst, 2004). La autora expone el caso de un cristiano que se presenta ante un oriental y su experiencia o su rito le parece extraño por sus elementos, porque los elementos u objetos son los constituyentes de los estados mentales y de las ejecuciones. Para la AS no importa en este caso el lugar mismo porque “many people today practice their faith online in cyberspace” (Foerst, 2014, p. 72), en este sentido, Foerst parece no distinguir entre un objeto y la unidad de la multiplicidad de cosas que determinan una situación, pues, finalmente, la experiencia religiosa remite a un estado mental del cual se deriva un comportamiento específico.

Foerst también considera las iglesias cibernéticas las cuales “have a few advantages over traditional parishes; most of them are independent from time and space and people can find easily communities of like-minded people” (2014, p. 72), estas ventajas se traducen como transformación de objetos que determinan un código dentro de una experiencia y esta transformación o edición puede ser de fácil cambio, porque no hace parte de un todo, sino que es un objeto singular, un objeto que bien puede entenderse fuera de un contexto o de un espacio y tiempo como la autora lo comenta. El incienso, la duración experiencial, los coros, etc., pueden ser eliminados y cambiados por otros objetos que puedan ser introducidos en lugar de estos (Foerst, 2014), lo cual pone de manifiesto que al cambiar el objeto de la experiencia religiosa lo hará la ejecución de la experiencia, en arreglo al nuevo objeto religioso.

---

<sup>5</sup> La concepción de Foerst no es igual a la de Heidegger, el contexto o la situación, es entendida desde el orden funcional, es decir la captación de objetos concretos mas no sus relaciones que conforman un todo. Para Foerst el contexto son pixeles de la experiencia o mejor dicho son estados de cosas, estímulos de una experiencia; no es algo que se dé de golpe, es algo que se constituye por relación y asociación lógica y no vivencial.



## II. FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Entender la fenomenología de la religión requiere un acercamiento a la experiencia primigenia de la religión. Este rótulo o método que conlleva estudiar el fenómeno propiamente de la religión surge ante la irreductibilidad de la experiencia religiosa a un asunto meramente teórico. Algunos exponentes como Ernst Troeltsch desarrollaron una teoría de la religión con base en una concepción universal y verdadera de la religión a la luz de la razón, lo que quería buscar este protestante era un *a priori* religioso (Troeltsch et al., 1979), esfuerzo apologético para demostrar la religión como verdadera en la esfera del estudio científico.

La fenomenología de la fenomenicidad<sup>6</sup>, irá en contra de la designación de filosofía de la religión a nivel teórico, porque agota el fenómeno de lo religioso en cuanto tal, por ello uno de sus exponentes (Heidegger), propone una fenomenología de la religión que no se base en un estudio temático de la realidad. Esta fenomenología critica abiertamente la concepción de historia universal que adoptan algunos filósofos como Troeltsch, los cuales consideran que no se debe pensar la historia bajo el sentido de la experiencia fáctica, de modo que la vivencia de la historia en primera persona queda relegada por el sentido universal de aquella. Por su parte, esta fenomenología muestra que dentro de la unidad de la historia hay una pluralidad de la historia que se afirma en la experiencia “originaria” (Heidegger, 2012) donde se vive en un espacio y tiempo concretos —reconociendo que esa historia está viva y claramente dada en un mundo que no es un objeto, pues “el ‘mundo’ es algo dónde se puede vivir (no se puede vivir en un objeto)” (Masis, 2013, p. 3)— y donde se vivencian situaciones.

---

<sup>6</sup>Con el término «fenomenología de la fenomenicidad», hablo propiamente de la fenomenología primigenia o de la radicalización de la tesis de “ir a las cosas mismas” que Husserl propone en su idea de la fenomenología, esta radicalidad la acentúa Heidegger, yendo más profundamente sobre el problema como tal del fenómeno en su primera manifestación, es decir, la manifestación en cuanto tal, a lo que denominó como fenomenicidad, que es la *quiditas* del fenómeno mismo.

En este caso, hay un giro del tratamiento de las teologías católica y protestante como conjunto de dogmas o conjunto de normas morales hacia un interés por la experiencia religiosa como una vivencia de situaciones mundanales, es decir el giro radica en que hay un paso de lo teórico como dogmas a preteórico es decir la vivencia primaria. La fenomenología desarrolló este problema a la par con algunas tesis de Rudolf Karl Bultmann, como la desmitologización de los textos, para ir al fenómeno nuclear o primario de la experiencia existencial de lo religioso (Bultmann et al., 1980). Heidegger (2012) encuentra problemáticas claras en la descripción de la experiencia propiamente de Pablo, viendo en ella una experiencia del tiempo, el espacio, la historia y el ser con otros que se entienden desde el sentido referencial como indicador formal, ya que la manera de relacionarse el religioso es desde el sentido de estas dimensiones que se abren en la experiencia íntima de cada uno y según las cuales el sentido no sería de una objetividad propiamente susceptible de predicaciones, sino sentido de una situación o, mejor dicho, de una facticidad (Heidegger et al., 2000) propia de la experiencia de mundo, que surge de la unidad de la pluralidad de objetos que constituyen un sentido primario o vivencial que modifica las actitudes.

Esta experiencia primigenia, es decir preteórica, abordada anteriormente, tiene diversos indicadores formales, esto es estructuras ontológicas de la experiencia fáctica, indicadores como el dónde, el cuándo y el cómo, modos de la vivencia de mundo y “directrices” en las cuales el Dasein se las ve con el mundo. El indicador formal “cuándo”, señala el modo en el cual el Dasein es en relación con el tiempo (tiempo que no es calculado, ni propio de las ciencias apofánticas, tiempo contable); el “cuándo” expresa una duración de la experiencia primaria de uno que vivencia un momento, en pocas palabras el “cuándo” remite a un modo de ser, en el momento o en la situación, es decir, no es un tiempo calculable en magnitud o duración físicas, sino que es el tiempo de la relación primaria, su fenomenicidad es la temporalidad, el modo originario del tiempo físico, es decir el tiempo que se manifiesta en el mundo de la vida.

El indicador del cómo, refiere, para la fenomenología primigenia o de la fenomenicidad, al sentido ejecutivo, es decir, a la ejecución primaria de un *Dasein*. Ejecución no significa en este orden la acción de un estímulo o una configuración de un comportamiento previo. No es una relación con el mundo de manera teórica, es la vivencia de un contexto, es decir, la experiencia de un contexto que se abre y al cual el *Dasein* está en apertura. En este caso, la ejecución no es anterior o posterior, ella se da a la par con el contexto que se manifiesta, no hay orden de primacía o jerarquía, los dos se correlacionan y son co-modales<sup>7</sup>, por ende no puede haber ejecución sin tiempo o espacio. En este caso la ejecución indica lo que es vivir.

Por último, el indicador del dónde manifiesta una situación no producto de un estado de cosas, es decir, el mundo no es una relación de objetos individuales, no es un conjunto de “átomos”, sino que es una secuencia de contextos, es decir, una secuencialidad de situaciones en las cuales debe habérselas un *Dasein*. El indicador dónde, es el que especifica el espacio, o mejor dicho la espacialidad, porque este fenómeno de lo espacial no es cuantificable ni está determinado por una u otra cosa, sino por todo el plexo que conforma una situación, es decir un contexto.

### III. SENTIDO REFERENCIAL Y FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

El sentido referencial se acuña en el sistema de Heidegger a la luz de la experiencia de Pablo. Cuando Heidegger menciona el sentido referencial, manifiesta el sentido de un contexto, por eso:

La repartición de las direcciones de sentido (contenido, referencial, ejercicio) debe ser respetada. El cómo de la aprehensión de la realidad, el cómo de

---

<sup>7</sup> Aunque el concepto co-modal tiene el uso de referenciar la forma de vinculación de los sistemas de transporte que funcionan individual y de forma masiva, uso el término bajo la idea de «corresponderse en modo», es decir, el modo de tiempo, espacio y ejecución no se dan de manera separada, sino en un modo de ser propio que es el modo ser- contexto o ser-situación. En este orden, co-modal significa integración que determina un modo, siendo los tres indicadores y modos diferentes pero correlacionales y constitutivos de un modo existencial mayor que es el de ser- situación.

concebir los acontecimientos, no puede ejercerse de forma objetual y actitudinal a partir del «sentido común», sino de la comprensión de los fenómenos (2012, p. 129).

La comprensión de estos fenómenos se vivencia en dirección a la facticidad en la que se está, por ejemplo, el contenido, la referencia y el ejercicio religioso están determinados de primera mano por el fenómeno de la religiosidad, más que de lo religioso, porque esta religiosidad configura la fenomenicidad de la religión, la religiosidad en cuanto a fenomenicidad no puede ser aprehendida a manera teórica, porque es anterior, se podría definir como protoreligión<sup>8</sup>, es decir, como fenómeno vivenciado en cuanto tal.

La apertura del sentido referencial en la religión se da en “la pluralidad de experiencias” que “sólo se me hace consciente en el contenido experienciado” (Heidegger, 2012, p. 46), se tienen múltiples experiencias de objetos concretos que en una unidad de sentido determina un contenido de experiencia que es propiamente algo pero no algo como objeto, sino como situación, es decir un dónde, se vivencia un cristo, un agua, una hostia o un cáliz, pero la totalidad de la experiencia o el contenido como unidad es la religiosidad que se abre en la relación de estos fenómenos concretos, estas experiencias singulares componen la totalidad de lo religioso en sentido primario. El sentido referencial es propiamente la unidad de la pluralidad de la religión, una referenciación espacial (espacialidad) de un *Dasein*, que dispone a un religioso de una forma religiosa para vivir el fenómeno de la religiosidad. Se podrá decir que “la diferencia entre sentirme de un modo en un concierto y de otro modo en una conversación trivial sólo puede experienciarse en los contenidos” (Heidegger, 2012, p. 46), estos contenidos son los sentidos que referencian a alguien en un contexto o , y que en pos de las situaciones cambia la relación con esos fenómenos en arreglo a la demanda del fenómeno, como se dijo anteriormente, no es la misma forma

---

<sup>8</sup>La consideración de protoreligión en este caso, hace referencia a la forma primaria de religión, es decir aquella experiencia primaria sin ser mediada por instituciones o por una conceptualización previa, un sistema “metafísico”.

en la cual se vive un concierto a una conversación trivial, son dos sentidos referenciales distintos, que designan dos actitudes o sentidos ejecutivos distintos.

## II.2. EXPERIENCIA RELIGIOSA Y SENTIDO REFERENCIAL

La experiencia religiosa experimenta o vivencia propiamente un contenido no objetual sino un complejo significativo que determina un ubicarse y un vivenciar propio de ese contexto, en este caso el sentido referencial no remite a objetos, es, más bien, una pregunta clara como indicador formal es un “dónde”, por eso “las direcciones de sentido concretas no son cosas. Sólo en un complejo situacional concreto” (Heidegger, 2012, p. 115). Esta experiencia religiosa vivencia un dónde, este dónde es un contexto religioso, por eso “el vivir se cuida de sí mismo” (Heidegger, 2000, p. 131) o sea, se ocupa de su modo de ser en concreto en ese momento; “partiendo de la significatividad se puede determinar el significado ontológico del ser «en» lo entorno del mundo” (Heidegger, 2000, p. 111), la significatividad o el “qué” se experiencia o se vivencia, le sigue el lugar en tiempo-espacio, que es el dónde de la experiencia, o sea el momento. Al aplicar esto se puede concebir primero que el dónde es propiamente un templo y en especial la liturgia como dónde de tiempo-espacio, por decirlo así el momento litúrgico. Luego, le sigue que se experiencia, el qué de la experiencia, que es propiamente la religiosidad y el quién, que se ubica en lo que es religiosidad como complejo de vivencia, es un religioso.

El sentido referencial no es un objeto, tampoco hay en él objetos, no se podrá decir que es un objeto aprehendido que formula una forma de vivencia. Cambiar la pluralidad de experiencias en el sentido referencial modifica de por sí la habitabilidad o la experiencia del fenómeno, pues se transforma lo constituyente de ese fenómeno. La experiencia religiosa puede vivenciarse entendiendo el contexto propiamente de lo religioso e interpretando tal como lo que se manifiesta, este sentido referencial hace un llamado a la vivencia, el sentido referencial “significa la entera

posición activa y pasiva del ser humano en el mundo” (Masís, 2013, p. 3), en un mundo religioso que designa un modo de ser en este mismo.

### III. APROXIMACIÓN SIMBÓLICA Y SENTIDO REFERENCIAL

En este caso se abre la discusión o el pugilato subyacente a la experiencia religiosa, como bien se designa el concepto de inteligencia artificial en arreglo al funcionalismo, se logra entender el mundo como funciones mentales en orden de un objeto captado como símbolo (Foerst, 2004). La A. S. identifica de esta forma toda experiencia religiosa, tanto la inteligencia artificial como los seres humanos pueden vivir la experiencia religiosa, pues esta remite a estados mentales de objetos concretos, objetos externos, percibidos por un aparato perceptual que dirige las formas de moverse en el mundo y de actuar frente a estos fenómenos (Foerst, 2004). Así, aparte de traducir una experiencia religiosa a una actitud frente a una aprehensión, configura también una religiosidad desprovista de espacio (Ibíd.), una religiosidad que es experiencia sólo a partir de objetos sin ubicación, sin relaciones, sin contextos.

El remitir cada función mental a un juicio aprehendido del mundo y convertido en un comportamiento no indica nada sin el contexto, por eso “los enunciados necesitaban un contexto: por sí sola, una sentencia apofántica no tiene sentido, tiene que referir una totalidad bajo la cual esa sentencia adquiera, por decirlo así, carne cognitiva, situacionalidad embebida e involucrada” (Masís, 2009, p. 3). Desde la fenomenología, la A. S. cae en un problema de corte ontológico, porque primero deriva toda actividad de “una serie de elementos independientes y determinados” (Dreyfus, 1992, p. 206) . Segundo, evade otros rasgos dependientes de la estructura de significado, o sea del sentido referencia de la ubicación vivencial. Por último, deja de lado otros objetos para independizarlos del contexto, al tomarlos como átomos de una misma realidad, pero sin conectividad. Se diría, en palabras de Heidegger, que se *designifica* y se *desmundaniza* el *Dasein*, en este caso pasa lo mismo con la religiosidad, pues al apartar cosas interrelacionadas en un contexto de sentido

religioso, se pierde en un todo y por todo la religiosidad como fenómeno primario, pues no hay vivencia de significado que aporte el contexto (totalidad).

Entro al aula y veo la cátedra... ¿qué veo? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo acaso una caja, más exactamente una caja colocada encima de otra grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya (Heidegger, 2005, p. 71).

Este ejemplo expresa una buena explicación del sentido referencial, el lugar que se abre en un dónde y un significado, un qué de experiencia, pero no objetual, a diferencia de la A. S., que reconoce la experiencia religiosa como derivada de objetos en específico sin nexos, sin concreción situacional, sólo por el hecho de la vivencia de un algo, un qué, un objeto, no un significado. Lo problemático en este caso es la aplicabilidad de la teoría funcional o enfoque simbólico que sólo concibe el mundo religioso mediante partes, pero no en su totalidad, pues ontológicamente no reconoce la significatividad que sobresalta y por ende el sentido referencial que determina el modo de ser de un *Dasein* en concreción, un modo religioso. Cuando se experimenta una situación religiosa, no se puede remitir a objetos concretos como bien identifica Foerst, las campanas, los crucifijos, los copones o cúpulas no representan nada sin la situación, sólo son objetos individuales (Foerst, 2004), no son contextos. Un objeto no abre un contexto, el contexto, o sea la situacionalidad, está determinada por las correlaciones entre las cosas que están dadas en un momento. En los siguientes apartados veremos el desarrollo de los supuestos cartesianos y funcionales en la aproximación simbólica que no posibilitan la comprensión fenoménica de la experiencia religiosa en una situación o contexto.

### III.1. DIFICULTAD 1: CARTESIANISMO RELIGIOSO

La noción funcional de Foerst (2004) deja claro el problema explícito de la modernidad entre *res cogitans* y *res extensa*, donde todo acto de relación con el mundo es en relación con un objeto específico de ese mundo y no con un todo significativo. Foerst (2004) comprende que cada

relación con el mundo se establece en la conciencia con un contenido propiamente, a partir del cual configura un comportamiento. Este estar frente de, designa pues un algo religioso, sea copones, cúpulas, cristos, cáliz, etc., como objetos, Foerst reduce tales cosas a la mera teorización, entendida esta como la captación de un objeto que se convierte en códigos internos, es decir, lenguajes de programación que determinan una respuesta ante el estimulante que interviene al sistema del sistema periférico sensitivo (manos, pies, ojos, etc.) estimulando y configurando un comportamiento de un sujeto frente al objeto. Heidegger (2000) comenta que el modo de ser de un sujeto es contrapuesto al mundo, el mundo se presenta en este caso como un estado de cosas que configuran conductas, mientras que sujeto, por su parte, solo aprehende y no se relaciona con significatividades. Este dualismo ontológico no comprende la experiencia religiosa, porque, aunque se inciten los sentidos con objetos “religiosos”, la experiencia religiosa no se puede dividir en sujeto religioso y objetos de religión, pues no se tendría en consideración el plexo de la experiencia religiosa como un sentido.

El yo para Heidegger (2000) no sólo capta cosas, sino que tiene que habérselas con ellas o desenvolverse, o sea que no sólo es sujeto y se opone a las cosas, también es primario y se desenvuelve en el mundo, en este caso el yo no sólo teoriza, antes de teorizar vivencia. Foerst (1998) indica que los estímulos de un medio externo, es decir, de un entorno contrapuesto a un sujeto generan actividades corporales y desenvolvimientos. El religioso se mueve desde la captación de estímulos, en Foerst (2004) no se puede ver contextos o leer situaciones, el religioso está frente a un objeto que es contenido de su comportamiento, que es motivo de una función, mas no en un contexto de práctica primaria. Heidegger (2012) manifestará, en este orden de ideas, que antes de toda objetivación la experiencia cristiana se mantenía desde la cuestión de vivencia primaria. Lo que vivía la iglesia del siglo primero no eran objetos concretos, sino significaciones que expresaban un modo de ser, no un ente. Es claramente una experiencia de sentido, es decir, de relaciones de totalidades y partes o también de conexiones y desconexiones entre las cosas como indicadoras totales de un sentido religioso.



## III.2. DIFICULTAD 2: FUNCIONALISMO Y ESTADO DE COSAS EN LA RELIGIÓN

**E**l *Dasein* en su *reflexión* se las ve con las cosas y su modo de ser es en el mundo, o sea el *Dasein* es con las cosas o su relacionarse es con ellas no frente a ellas (Heidegger, 2000). Se entiende que toda ejecución del *Dasein* tiene una *intentio* o se refiere a algo, pero no para determinarlo a manera funcional como indica la A.S. sino para relacionarse de forma recíproca (cercana). Esta relación con los fenómenos o cosas no es un dualismo entre la esfera subjetiva y la objetiva, es, antes bien, una relación como un ponerse de lado de, o acompañar<sup>9</sup> una trama de relaciones entre cosas que determinan las situaciones.

El mundo no se define acá como algo que se contrapone al yo, ni tampoco en una estructura lógica de identidad YO ≠ MUNDO, como una relación de contraposición o desigualdad que promueve la A.S, sino que es como un entramado de relaciones existentes entre las cosas y el *Dasein*. Entender el mundo y sus situaciones es comprender que se es en el mundo y que las cosas no están frente y separadas como átomo, sino a su lado y en relación o conexión, que están en el entorno del *Dasein*, pues aparece todo ello como “[...] aquello de que nos cuidamos, a que atendemos” (Heidegger, 2000, p. 111) o sea, el mundo no es frente de, sino que es alrededor de, o entorno de, pues le acaece, le sale al encuentro. Este salir al encuentro demuestra que el mundo está de ante mano y los nexos situacionales también o un entramado entre las cosas posteriores a la teorización misma. La religión no como institución o dogmática, sino como la religiosidad, es decir, la significación de apertura primaria a un *Dasein*, se vivencia de este modo al lado de o inmerso en. Un religioso no está ante el copón, la cúpula o el sagrario únicamente, sino que está inmerso en la eucaristía que es un conjunto de elementos y relaciones que la constituyen a manera total. La experiencia de la eucaristía (a modo de ejemplo) no es una experiencia de un solo objeto, sino que es la relación entre todos la

---

<sup>9</sup> El problema de la intencionalidad se muestra en Heidegger no como aprehensión de un objeto tal o cual, sino como relación de cercanía siempre cada modo de ser del *Dasein* es en relación a algo o sea una trama de relación de cosas.

---

que determina la experiencia eucarística religiosa, se está inmerso en la eucaristía, se es en la eucaristía no en frente de la eucaristía, porque la eucaristía no se agota en las partes inconexas. La forma en que Foerst (1998) entiende la eucaristía es como un estado de cosas, sin conexiones, solo relacionadas por la identidad religiosa, mas no en la ejecución religiosa como un algo significativo, en este caso la experiencia religiosa está en frente, para Foerst es un algo como ente, la A.S, considera, en este orden de ideas, que la eucaristía está en frente del creyente como si no se vivenciara sino que se presenciara, o sea que está al frente mío, no vivencio yo la eucaristía sino que la veo en frente de mí, está allí al frente y no estoy yo en ella, ni ella en mí, la eucaristía se agota como meramente una expectación de un algo, es decir como un objeto de una conciencia o un objeto o variable de una función. La fenomenología, por el contrario, comprendería que la eucaristía no es un objeto que determina una función mental para una posterior ejecución, sino que es un todo de significado donde se puede vivenciar, pues en un objeto no se vivencia nada, no se acciona en objetos (Barrera, 2013).

#### CONCLUSIÓN:

La Aproximación Simbólica presenta dificultades en la descripción de la experiencia religiosa por dos cuestiones indicadas anteriormente, la primera radica en la división cartesiana que no comprende a manera total y significativa la experiencia religiosa, comprende sólo la religiosidad como una relación con un objeto concreto y una configuración de una conducta que surge con un estímulo del objeto religioso. En este caso, el objeto está fuera del religioso y debe ser apresado y para ella un objeto concreto puede determinar una experiencia religiosa, un algo. La segunda dificultad es la consideración de la religión como objetos inconexos y atómicos, en esta idea se puede considerar que la experiencia religiosa sólo surge en razón a objetos concretos y que por lo tanto tales objetos concretos configuran la vivencia religiosa. En los dos postulados se deja de lado el problema del sentido referencial, siendo este sumamente importante y que es relevante desde la fenomenología, primero porque permite comprender la experiencia religiosa no como algo sino como un

dónde que indica un modo de ser, además que representa relaciones entre cosas religiosas que determinan una significatividad, sin dónde o ubicación no puede haber experiencia religiosa y, por último, también este sentido referencial manifiesta que hay conexiones entre las cosas de una experiencia religiosa, cada uno de los elementos en relación total y cada uno de los momentos en relación total manifiestan una situación en la cual un religioso está inmerso y vivencia lo religioso. Por ello sin sentido referencial no se puede comprender el fenómeno religioso, porque se está presuponiendo o considerando irrelevante dentro de la cuestión religiosa. Para que haya como tal una experiencia religiosa debe haber un dónde que identifique o referencie una experiencia y que incite un sentido ejecutivo, sin referencia no hay ejecución y sin dónde no puede haber un cómo.

**REFERENCIAS:**

BARRERA, M.

(2013). Vida fáctica y parusía en la Introducción a la fenomenología de la religión de Martin Heidegger, *Cuadernos de Teología*, (1), 24 - 46.

BARRERA, L.

(2012). Fundamentos Históricos y Filosóficos de la Inteligencia Artificial. UCV- Hacer. *Revista de Investigación y Cultura* (1), 87-92

BULTMANN, R.

(1980). *Teología el Nuevo Testamento*. (V. Martínez, Trad.). Sígueme.

FOERST, A.

(1998). Cog a Humanoid Robot, and the Question of the Image of God. *Zygon Journal of Religion and Science*, 91-111.

-(2004). *God In The Machine*. Dutton.

-(2014). Theology and Technology: A New Frontier? *Sing of the times*, 72-74.

-(1998). Embodied AI, Creation, And Cog. *Zygon* (33) 455-461.

HEIDEGGER, M.

(2000). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. (J. Aspiunza, Trad.). Alianza.

-(2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*. Herder.

-(2012). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. (J. Uscatescu, Trad). Fondo de Cultura Económica.

-(2016). *El Ser y el Tiempo* (2.a edición; J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

MASIS, J.

(2013). Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: de la indicación formal a la interpretación heideggeriana del cristianismo primitivo. *Logos. Revista de Filosofía*, 45-78.

TROELSTCH, E.

(1979). *El Caracter Absoluto del Cristianismo*. (A. Orensans, Trad.). Sígueme.

VILCA, C.

(2016). *Máquinas de Turing y sus aplicaciones*. *Illuminate*, (8), 31-39.

# DE CRISTO, LA MORAL Y LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PURA

Laura María Murillo Villa  
ENSAYO

1 Filósofa de la Universidad Nacional de Colombia. Publicaciones: *Valor de culto* y *Valor de Exhibición* (Revista Acontecimiento, 2016). Participó en el tercer Coloquio de Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad (2021) con su conferencia titulada *De Cristo, la moral y la autonomía de la razón pura*.

# DE CRISTO, LA MORAL Y LA AUTONOMÍA DE LA RAZÓN PURA<sup>2</sup>

## About Christ, Morals and the Autonomy of Pure Reason

Laura María Murillo Villa

---

### RESUMEN:

Este ensayo examina la realizabilidad del deber kantiano en la experiencia a partir del análisis de la naturaleza humana en contraposición con la noción kantiana del deber. Tal contraposición resultaría en su posibilidad y efectividad para conducir el ser-en-el-mundo y hacer al hombre “digno de ser feliz” o en su imposibilidad e inoperancia prescriptiva. La demostración supondría una dificultad, pues las motivaciones siempre permanecen ocultas, siendo imposible determinar si una acción ha sido por deber o conforme al deber. Es necesario evidenciar la acción por deber en la experiencia. En el texto se propone y examina, como instancia de acción por deber, el sometimiento de Cristo a la Voluntad de Dios en Getsemaní y, a partir de los argumentos encontrados, en conjunto con la soteriología cristiana, colige que Getsemaní no se constituye única instancia del deber en la realidad, sino que viene a ser condición de posibilidad de la acción por deber en toda experiencia humana, teniendo como instrumento, no la Razón Pura, sino al Espíritu.

**Palabras clave:** acción conforme al deber, acción por deber, espíritu, razón pura, voluntad.

### ABSTRACT:

This essay examines the empiric realizability of Kantian duty, departing from the analysis of human nature as opposed to the Kantian notion of duty. Such opposition would result in duty's possibility and effectivity to drive the be-in-the world and make man worthy of happiness or in duty's impossibility in reality and therefore prescriptive ineffectiveness. The demonstration implies a particular difficulty, since human motivations always remain hidden, making it impossible to determine if an action has been done for duty or just according to duty. It's then necessary to have evidence of a for-duty action in experience. In this text then, the submission of Jesus Christ to God's Will in Getsemani it's proposed and examined as an instance of a for-duty action and, in appreciation of the various arguments found in conjunction with Christian soteriology, it indicates that Getsemani constitutes not only a single instance of a for-duty action in reality, but also becomes the condition of possibility of all for-duty actions in human experience, having as an instrument not the Pure Reason, but the human Spirit.

**Key words:** For-duty action, according-to-duty action, spirit, pure reason, will.

---

<sup>2</sup>Recibido: 19 de junio 2021. Aceptado: 09 de agosto 2021.

---

*Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí. Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí. Porque según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios; pero veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente, y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros. Rom 7:19-23. RVR. 1960.*

Según Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* “1921”, aunque el concepto del *deber* (ordinario) haya provenido del uso común de la razón práctica, no debe asumirse como un concepto de experiencia. De hecho, es imposible enunciar en el vivir ordinario, un solo ejemplo de acción *por deber* sin tener la más mínima sombra de duda sobre las motivaciones. Ocurre que hay acciones *conforme al deber* (esto es, que coinciden con el deber) sin ser *por deber* (esto es, que su motivación haya sido cumplir con el deber). Por esta razón, numerosas filosofías han negado la disposición moral en el ser humano, atribuyendo toda acción humana al egoísmo, más o menos refinado. Sin embargo, de acuerdo con Kant (en “La Religión dentro de los límites de la Mera razón”), esto lejos de cuestionar la precisión del concepto de moralidad, ha evidenciado la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que siendo capaz de imponerse a sí misma una ley tan alta y digna de respeto, es al mismo tiempo débil para cumplirla, empleando su razón [la mayoría de las veces] más para conciliar inclinaciones, que para legislarle de acuerdo a la ley moral universal. De este modo, asegura, es imposible llegar a afirmar indubitablemente, que una acción se ha dado *por deber*, aun cuando creemos haber desentrañado lo más profundo de las motivaciones y pensamos que sólo el deber pudo ser el motor de un sacrificio desmesurado. Pues siempre queda la posibilidad de algún resquicio oculto del egoísmo, que de una manera sofisticada se asemeje a él [el deber] siendo *conforme a él*, sin que el motor haya sido en realidad el deber, lo que evidencia que no se trata de las “nobles acciones que vemos, sino de los principios que las originan, que *no vemos*”. (Kant, FMC 1994. Pág. 2. pp. 10).

Analizando conjuntamente la exposición hecha por Kant en el texto: *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, tendremos que hacer algunas consideraciones adicionales:



## I. De la propensión natural humana hacia el mal.

En el texto, Kant afirma que existe una *propensión natural del hombre hacia el mal*, esto es que, en todo hombre, universalmente, aparece el pecado como una característica innata, como sigue:

Por lo tanto, la diferencia -esto es: si el hombre es bueno o malo- tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima) sino en la subordinación (la forma de la máxima): de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro. Consiguientemente, el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío. Aun con esta inversión de los motivos mediante la máxima propia, en contra del orden moral, pueden, sin embargo, las acciones ocurrir de modo tan conforme a la ley como si hubiesen surgido de principios legítimos [...] “Pues bien, si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente (Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera razón* 1994. pp. 11-12).

Si esto es así, lejos de poder afirmar con Kant que se puede prevalecer sobre la propensión al mal, tendremos que decir que efectivamente el fundamento de toda máxima es corrompido *a priori* y que en toda la naturaleza humana es tan cierta la posibilidad del uso de la razón como la propensión innata a la inversión en el orden moral de los motivos que acoge en su máxima.

De este modo, la razón, que se ha puesto en un pedestal, no estaría a la altura de los requerimientos que ella misma se hace, por cuanto todo hombre está dotado de razón, pero al mismo tiempo posee una propensión innata al mal. Así, aunque *conozca* claramente cuál sería su *deber*, tendería normalmente a invertir los motivos de su actuar y contravendría el sentido del *deber* —si no yendo en sentido francamente opuesto, al menos albergando motivaciones erróneas para los actos correctos, resultando en acciones meramente *conforme al deber*. Es pues, posible cumplir la ley en acto, realizando las cosas que en ella están escritas y absteniéndose de realizar aquellas que prohíbe y, sin embargo, tener una motivación corrompida, un *mal corazón*.

Tal vez de allí proceda la imposibilidad de enunciar en la experiencia un solo acto realizado *por deber* (a excepción de la decisión sacrificial de Cristo, como expondremos en el curso del trabajo). Esto es, no sólo porque las motivaciones permanecen ocultas, sino porque pareciese imposible remontar una propensión natural tan fuerte [a no ser que la *ayuda* para hacerlo proviniera de una voluntad perfecta, cuya naturaleza no contraviene los designios morales y que está siempre de acuerdo con el bien, sin haber en ella restricción alguna].

## II. De la tensión entre disposiciones naturales y el uso de la razón:

Dentro de la naturaleza humana existen disposiciones naturales o instintos que en sí mismos no son ni buenos ni malos, sino que están encaminados a asegurar la supervivencia de la especie. Respecto a su satisfacción, encontramos una *propensión natural al exceso*, que los privilegia, en el orden motivacional interno, poniéndolos por encima de la motivación *por deber*.

Ahora bien, si suponemos un ser humano tripartito o cuatripartito, esto es, dividido en “partes” que operan conjuntamente y se regulan unas a otras (cuerpo, voluntad, espíritu, razón), es preciso analizar potenciales reacciones de las demás partes a la identificada propensión al mal.

La razón, en su faceta instrumental puede muy bien servir a los propósitos del exceso, justificando la prevalencia de la satisfacción de un apetito inmediato sobre la realización de un acto *por mor* del *deber*. Incluso puede ofrecer buenas razones para haber llegado a un exceso o a una satisfacción inadecuada de dicho instinto, o de otro lado, permite respaldar la prevalencia de algún interés egoísta, lo cual representaría igualmente un tipo de inclinación. La voluntad, por su parte, tiende a privilegiar las motivaciones egoístas por sobre las motivaciones morales. La Razón Pura concibe las motivaciones de la acción desde la perspectiva de un legislador universal coherente y recomienda la acción que no contradiga la supervivencia de la especie o su coexistencia pacífica en principio. El espíritu, finalmente, constituye el único vínculo del hombre con el ser supremo, la brújula moral anterior e independiente de la cultura y el contrapeso al continuo desear apetitivo.

De este modo, tendríamos que postular, de alguna manera, un ser humano dividido en cinco partes: 1. La voluntad, cuyo orden jerárquico de máximas tiende a invertirse, 2. La inclinación, que por naturaleza es apetitiva y carente de medida en su satisfacción, 3. La razón instrumental, que es capaz de formular imperativos hipotéticos para establecer los medios que lleven eficazmente a cada uno de los fines propuestos, sin distinguir en ellos la motivación moral de la inmoral y que en la mayoría de los casos presenta argumentos lógicos y válidos para apoyar los motivos y proceder de la inclinación y la voluntad, 4. El espíritu, de naturaleza inteligente y de suyo separado de todo comercio con cuerpos que tiende a mostrar al hombre su insatisfacción con lo temporal y 5. La Razón Pura, que, basada en el principio de no contradicción, es capaz de determinar el curso de acción correcto y deseable para cada ser humano en cada situación posible.

### III. De la capacidad de la Razón para oponerse a la inclinación:

Siguiendo a Kant, quien no tiene en cuenta el componente espiritual como factor determinante en la acción moral, encontramos un *desequilibrio natural entre las fuerzas en pugna al interior del ser humano*, en el que la

dosis de Razón Pura en comparación con la dosis de inclinación y voluntad corrompida sería, en verdad, mínima. Así, parece optimista la afirmación de que una dosis mínima de Razón [Pura] podría simplemente, por su solo respeto a una Ley que ella misma formule con carácter de universalidad, ser suficiente para que dicho ser humano privilegie la motivación *por deber* y actúe de acuerdo a ella, teniendo que sostener varias luchas internas para lograrlo.

El respeto de un individuo hacia una Ley universal que él mismo formule, puede darse; el respeto hacia la posibilidad que tiene en sí de enunciar dicha ley, también; el respeto por otros a quienes considera igualmente capaces de legislar, es posible; y finalmente, el hecho de pensarse como legislador universal también lo es. No obstante, ninguna de las anteriores presentaciones de respeto parece ser, por más que resulte vínculo entre la ley moral en él y dicho individuo, impulsor suficiente para que sus actos siempre coincidan perfectamente con la ley que formuló, ni mucho menos para que sus motivaciones –ocultas– lo hagan. A propósito de la dificultad de la instauración del deber en la experiencia, Dietrich Bonhoeffer comenta:

La gran mascarada del mal ha trastornado todos los conceptos éticos. Para quien proviene de nuestro tradicional mundo de conceptos éticos, el hecho de que el mal aparezca bajo el aspecto de la luz, de la acción benéfica, de la necesidad histórica, de la justicia social, es sencillamente perturbador. Para el cristiano que vive de la Biblia, este hecho constituye la confirmación de la abismática maldad del mal.

Queda patente el fracaso de los hombres sensatos, quienes con las mejores intenciones del mundo y con un ingenuo desconocimiento de la realidad, creen poder componer de nuevo, con ayuda de la razón, el armazón completamente desvencijado. Con su deficiente visión, quieren hacer justicia a todos. Debido a ello son aniquilados por las fuerzas que chocan entre sí, sin haber solucionado lo más mínimo. Desengañados de la insensatez del mundo, se ven condenados a la esterilidad: se retiran con resignación o caen incondicionalmente en manos del más fuerte.

(...) Sin embargo, quien se dispone a mantenerse firme en el mundo con ayuda de su propia libertad, quien da más valor al acto necesario que a la pureza de su conciencia y de su reputación, quien está dispuesto a sacrificar un principio estéril al fructífero compromiso o incluso una estéril sabiduría de la

mediocridad a un radicalismo productivo, tenga cuidado de que esta libertad no le tienda una trampa. Aceptará lo malo para evitar lo peor. Y al hacerlo, ya no será capaz de reconocer que precisamente lo peor que él quiere evitar podría ser lo mejor. Aquí se halla la materia prima de las tragedias.

¿Quién se mantiene firme? Sólo aquel para quien la norma suprema no es su razón, sus principios, su conciencia, su libertad o su virtud, sino que es capaz de sacrificarlo todo, cuando se siente llamado en la fe y en la sola unión con Dios a la acción obediente y responsable; el responsable, cuya vida no desea ser sino una respuesta a la pregunta y a la llamada de Dios (Bonhoeffer, D. Resistencia y Sumisión, pp. 14-15).

Al parecer, la efectiva instauración de la ética kantiana en la experiencia, esto es, la efectiva realización en la experiencia humana de acciones por deber, derivadas de la operación de la Razón Pura, se enfrenta a varias dificultades por cuenta de la predisposición natural humana al mal, de la predisposición al exceso y del desequilibrio natural entre las fuerzas que privilegian el apetito y aquéllas que privilegian el deber dentro del ser humano. Es preciso, entonces, analizar el funcionamiento de la Razón Pura y los principios que radican en su base.

Considerando que una de las cosas que hace la Razón Pura es someter a un examen lógico la universalización de la máxima subjetiva del querer, de manera que sólo aquellas máximas que no incurran en contradicción podrán formularse como leyes y por ende serán morales, valdría la pena examinar qué tipo de contradicción interna en el ser humano es inaceptable y cuál tipo de contradicción interna resulta aceptable:

I. La prueba del imperativo categórico está basada en la lógica clásica, esto es, en el principio de no contradicción, por lo que racionalmente no puedo querer que el homicidio se convierta en Ley, por cuanto si fuera así, la raza humana se extinguiría y no habría destinatario de dicha Ley o porque si así fuera, terminaría exterminado el mismo autor de la ley, lo cual implicaría una lucha interna en contra de su propia razón. Asimismo, no puedo querer que mi máxima de hacer una promesa en falso para sortear una dificultad económica sea universalizada, pues esta práctica al ser extrapolada (por el imperativo categórico) a un ámbito universal, destruiría el mismo concepto de "promesa". (Kant, FMC 1994. pp. 6-7)

II. Sin embargo, es necesario admitir que la negación de una inclinación implica una lucha interna contra otra de las determinaciones humanas: el amor propio. Si bien es imposible que el ser humano como razón pura quiera contradecirse a sí mismo, es igualmente imposible que el ser humano en tanto egoísta quiera ir en contra de sus propios intereses [inclinaciones].

En este punto, vemos que Kant incurre en un tipo de aristotelismo, en el que privilegia la parte nouménica del hombre, tal vez porque la Razón Pura constituye “lo propio” de ser humano y, por ende, su virtud radica en la realización de este aspecto. O quizás, simplemente lo que tiene en mente es que al obedecer a la Razón Pura y no contradecirle, se puede llegar a ser virtuoso, mientras que, al obedecer al egoísmo, de ninguna manera se podría ser virtuoso. Si fuese el caso de esta consideración, dicha aspiración de virtud tiene un contenido implícito, que no estaría sujeto simplemente a una no-contradicción de los términos, sino que desembocaría en una ética de tipo judeo-cristiana donde no existen dilemas morales y la valoración de las motivaciones es absoluta, habiendo sólo dos posibilidades: o bien es *por mor* del deber, o bien es por inclinación.

III. Esto podría poner de manifiesto otro supuesto bajo la teoría moral kantiana, [teniendo como primer supuesto la no contradicción como principio general de la Razón Pura] y sería la ética judeo-cristiana. Una razón más para afirmarlo: Kant, en la fundamentación de la metafísica de las costumbres (Kant, I, 1967, pp. 86-87) divide los deberes en positivos y negativos y en particular aparecen dos, cuyas razones para ser deberes son disímiles y aluden a procuras distintas, a saber, un deber de la forma “no hacer promesas falsas” vs. un deber de la forma “ayudar a los demás”. En este caso, tenemos que, al someter ambos a la evaluación del Imperativo Categórico (IC), son aprobados por razones distintas, pues en cuanto a la primera es racionalmente imposible que yo pueda querer que sea legítimo hacer promesas falsas por cuanto dicha máxima provocaría la destrucción del mismo concepto de “promesa”, incurriendo en una contradicción lógica. Mientras que, en cuanto a la segunda, es muy posible imaginar un mundo en el que nadie ayude a nadie, sin entrar en franca contradicción.

Adicionalmente, desde la segunda formulación del IC, tampoco se entiende como necesaria la ayuda mutua, porque puede darse un mundo en que yo trate a los demás como fines en sí mismos, no utilizándolos como medio para algo más, es decir, respetándolos sin que ello implique necesariamente que yo les ayude en manera alguna o ellos a mí. Entonces lo que imposibilita la máxima que diría “no ayudar a los demás”, es simplemente una inconsistencia entre la concepción de “bondad” judeo-cristiana y la concepción de “moral” kantiana o, en otras palabras, la simple noción ordinaria de que “ayudar es mejor que no ayudar”, debido a la cual no puedo querer que haya un mundo donde las personas no se ayuden entre sí.

La moral pues, no se reduce a una derivación de leyes meramente racionales por cuenta de una lógica clásica, sino que implica que los seres morales “procuran hacer lo que es bueno” y ayudar a los demás es “bueno”, dentro de la ética cristiana.

Habiendo establecido las bases de la ética Kantiana y considerado algunas dificultades en cuanto a la práctica ética en el ser humano, es preciso continuar con la disertación de Kant acerca de la instauración del deber en la experiencia.

Si el deber surgiera de la experiencia, aquellos que niegan la moralidad tendrían razón, pues si bien la mayor parte de las acciones son conforme al deber, si se analizan las motivaciones, por todas partes sale a relucir el amado yo, destruyendo la esperanza de que exista aquí o allá, alguna cosa que se haga por deber. Sin embargo, si el origen de la moralidad no descansa sobre un fundamento empírico, sino que tiene su asiento en la razón, nada importa que en el mundo fenoménico no haya o no exista jamás una acción tal que pueda decirse hecha por deber. Pues la razón, por sí misma e independientemente del mundo empírico, determina cómo deben ser las cosas y ordena la voluntad según fundamentos a priori, (de modo que conocemos la lealtad en general y la exigimos en las relaciones de amistad, con independencia de que haya existido o no alguna vez, un amigo leal). No puede, entonces, ponerse en duda que “su ley es de tan extensa significación que [...] vale para todos los seres racionales, de modo absolutamente necesario”, pues dicha ley no pudo ser inferida de la

experiencia, no está sujeta a las contingencias del hombre y merece respeto ilimitado. La moralidad es deducida estrictamente de principios a priori de la razón pura práctica (Kant FMC 408:12-17)

Aquí procede, en la ética de Kant, una disociación fenómeno-noúmeno, pues del hecho de que se pueda pensar que hay una forma en que la razón gobierne a la voluntad y la lleve a contravenir sus inclinaciones, de modo que se llegue a una acción digna de autorespeto, no se desprende necesariamente que la aplicación de esto sea posible ya que hay algo más evidente y es que el ser humano generalmente sigue a la inclinación, usando su razón de una manera instrumental para conseguir propósitos egoístas e incluso logrando cubrirlos con apariencia de piedad, esto es, obrando conforme al deber. Para ilustrar este punto, cabe recordar la respuesta de Kant –con el monje Gaunilón– al argumento ontológico de San Anselmo, donde en pocas palabras, muestra que de la realidad de un concepto, no se deriva necesariamente la realidad de su objeto. De que yo pueda determinar cómo debería actuar, (e incluso de que pueda querer actuar de esa manera) no se desprende que yo pueda actuar como debería.

Podría objetarse que no hay disociación, sino que se están empleando dos perspectivas: la moral y la empírica y que el hecho de tener tan cerca a la segunda, no invalida el valor que para nosotros puede tener la primera como posible fuente de determinación de nuestras acciones y Kant podría afirmar: “si quiero, puedo”. Sin embargo, la experiencia parece probar todo lo contrario: El propósito de la ética es precisamente hacer que lo que pensamos desde la perspectiva del noúmeno, influya en nuestra vida “en tanto fenómenos”, ya que si bien lo que determina la naturaleza de la acción (por deber o por inclinación) no es su efecto sino su motivación, la motivación lo es siempre de algo y la moral está encaminada a regir la acción del ser humano, no su inacción.

La motivación debe ser causa de una acción, porque si tengo una buena motivación para hacer algo, pero no lo hago, mi motivación ya no importa, no procede, está muerta. Así, la pretensión kantiana de decir “si quiero, puedo” parece improcedente para un ser cuya voluntad maligna tiende a



invertir las motivaciones, privilegiando al egoísmo; que yuxtapone la acción por inclinación a la acción por deber y que aparece como frágil para cumplir las máximas propuestas.

Incluso a pesar de las dificultades presentadas, Kant desestimará el ejemplo como fuente de principio moral:

La imitación no tiene lugar alguno en lo moral, y los ejemplos sólo sirven de aliento, esto es, ponen fuera de duda la posibilidad de hacer lo que la ley manda, nos presentan intuitivamente lo que la regla práctica expresa universalmente; pero no pueden nunca autorizar a que se deje a un lado su verdadero original, que reside en la razón, para regirse por ejemplos. (Kant FMC 1967. 409: pp. 4-8)

Ahora bien, aunque podemos aceptarle a Kant que la moralidad no puede regirse por ejemplos, también es cierto que no se puede enunciar una sola muestra de acción por deber en la experiencia. Según el mismo Kant, dado que las motivaciones son siempre cuestionables, entonces, no podría despejarse la duda acerca de la posibilidad de hacer lo que la ley manda. Y aunque ésta –la moralidad– se derive a priori de principios puramente racionales, supone una práctica. Ciertamente privilegia la motivación, siendo irrelevante el resultado, más la motivación lo es de algo, la motivación es motor de algo y en este caso sería un concepto sin intuición, quedaría vacío.

¿Qué sería la buena voluntad si no se realizara como acción? La moralidad, como la entiendo, comprende la manera en que algo, que sólo puedo pensar, puede determinar mi actuar fenoménico. ¿De qué valdría pensar que debería ser motivado de tal o cual manera para obrar, si de hecho no pudiera serlo?, ¿Qué provecho tendría hallar un deber intrínseco a mi razón, si de hecho mi razón no puede constreñir a mi voluntad? –al formular Kant la propensión al mal en la naturaleza humana, acepta que pudiendo conocer los preceptos de la razón que deberían regir para mis acciones, soy al mismo tiempo frágil para cumplirlos, por lo que el conocer mi deber no basta para realizar mi deber y esto es un problema.

Parece entonces que la moralidad presenta una doble determinación, desde sus bases y desde su posibilidad real, pues mientras debe estar basada en principios determinados a priori, su realizabilidad empírica ha de ser evaluada en la experiencia, para lo cual se requeriría al menos una instancia particular de acción por deber.

Ahora bien, sólo un hombre cuyos motivos no puedan ser cuestionados podría configurarse como ejemplo de moralidad, constituyendo este ejemplo el paso de lo pensable a lo posible. Si contáramos con dicho ejemplo de acción por deber indubitable, podríamos concluir que la moralidad es posible para los seres humanos, de modo que cuando éstos obran inmoralmente, no lo hacen porque no puedan obrar de otro modo, sino porque eligen obrar inmoralmente. Este ejemplo, absolutamente necesario, por constituir el paso de la realidad del concepto a la realidad del objeto, no puede ser otro que la resolución de Cristo en el Huerto de Getsemaní.

Según la tradición cristiana, la persona de Cristo: a) Constituye un relanzamiento de la humanidad, en cuanto al pecado y en cuanto a una continua relación de comunión con Dios; b) Es la única realidad humana existente, aparte de Adán, que no se encuentra contaminada por el pecado a priori, esto quiere decir que la inversión en los motivos de su máxima no se da necesariamente, es el único ser humano, aparte de Adán, sin una propensión natural al mal; c) Cristo, quien cuenta con una libertad mayor que la de Adán, (una libertad no constreñida por su naturaleza humana, pues en uso de su naturaleza divina es capaz de hacer cosas que están fuera del alcance de cualquier hombre) va a hacer uso de esa libertad ilimitada para tomar una decisión distinta a la de Adán, restableciendo el orden de la subordinación de los motivos de su máxima, de modo que el seguimiento de la ley moral aparece como motivo único en la máxima universal de su albedrío y subordina todo motivo del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste.

Examinemos un poco la naturaleza de Cristo: La teología sostiene una unión hipostática en Cristo, siendo 100% hombre y 100% Dios. Para comprender

este concepto podríamos hablar de la dualidad humana, como animal racional: la animalidad es ciertamente negación de la racionalidad y la racionalidad lo es de la animalidad, de modo que resulta francamente contradictorio formular un animal racional desde su definición. Sin embargo, es necesario aceptar que el hombre constituye las dos determinaciones a la vez y que sólo es cuestión de elección (de ejercicio de su libertad) el dejarse determinar por alguna de las dos. Aunque parezca contradictorio, esta demostración procederá de la misma manera en la que Kant habla del “poder pensar” al ser humano simultáneamente como fenómeno y como noúmeno, a pesar de tratarse de determinaciones que obedecen a principios opuestos.

Cristo como fenómeno y la posibilidad de la inclinación:

I. Desde la tradición bíblica, (y también fuera de ella) ha sido documentada la vida de Jesucristo y ubicada espacio-temporalmente, lo que describe su realidad fenoménica (hablando en un sentido kantiano) en tanto persona que existió. En la Biblia además aparecen algunos apartes que muestran que Cristo tenía apetitos naturales del cuerpo, a saber: Jesús come (Lc. 24: 42-43), Jesús duerme (Mt. 8:24), Jesús cae bajo el peso de la cruz (Mt. 11:28-29) y Jesús muere (Lc. 23: 40-44).

II. Cristo posee sentimientos: Es capaz de experimentar dolor emocional, angustia y asombro, cosas que son francamente imposibles para Dios: Jesús lloró (Jn. 11:35), Jesús siente angustia y manifiesta tristeza (Mt 26: 36-38; Mc 14:34) y Jesús se asombra (Lc. 7:1-10).

III. En la tentación de Cristo (Mt. 4) vemos cómo Jesús parte al desierto a orar y es tentado por Satanás. Esta tentación tiene un punto sólo si Cristo puede caer. Y “caer” en este contexto no se refiere a una acepción convencional de “pecar” sino precisamente a obrar en contra del orden establecido por Dios, incluso en cumplimiento de la misma Escritura (esto es, cumplir una escritura en un momento distinto a aquel en que Dios tiene determinado cumplirla).

Es por esto que, en cada una de las instancias de la tentación de Cristo, Satanás citará la Escritura para respaldar su propuesta y apelará a la humanidad de Cristo, en una de tres dimensiones. En primer lugar, los deseos de la carne o las inclinaciones naturales en cuanto al convertir las piedras en pan. En este apartado, Cristo en tanto hombre tiene hambre y en tanto Dios puede convertir las piedras en pan. El hecho mismo no es pecado, sin embargo, sí constituye una inversión en las motivaciones en el actuar de Cristo; privilegia la satisfacción de sus apetitos naturales inmediatos sobre la obediencia a la voluntad de Dios en el cumplimiento de su deber (de comunión) en ese momento particular.

En segundo lugar, Cristo será tentado en la dimensión de la vanagloria de la vida. Apelando a su necesidad humana de reconocimiento, Satanás le propone que salte del pináculo del templo por voluntad propia. No puede decirse que sea pecado que Dios sea reconocido como Dios o que Cristo sea reconocido por su poder divino. Sin embargo, esta sería una demostración de poder en un momento distinto al determinado por Dios e implicaría nuevamente una inversión de las motivaciones en Cristo.

Finalmente, Cristo es tentado en su humanidad según los deseos de los ojos cuando se le ofrecen todos los reinos de la tierra y su gloria. Nuevamente no es pecado que Cristo los tenga, pues según la Escritura: “en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él” (Col 1:16). Sin embargo, nuevamente hay un designio de Dios que establece cuándo estas cosas serán entregadas en su mano y este sería un momento distinto a ese, por lo cual Cristo resiste estas tres tentaciones vinculadas a las Escrituras.

Cristo en su Naturaleza Divina y la posibilidad de evitar el sacrificio supremo:

I. Cristo es reconocido como Hijo unigénito por el Dios invisible en varias oportunidades: El bautismo de Jesús en el Jordán (Mt. 3:13-17), la

transfiguración en la que el cuerpo de Jesús adquiere la forma visible de su Gloria y además aparecen junto a Él Moisés y Elías (Mt. 17:1-13).

II. La tentación de Cristo procede a partir de la premisa de que Cristo es el Hijo de Dios (Mt. 4:1-11) y Cristo mismo afirma “No tentarás al Señor tu Dios” al rechazar la segunda tentación de Satanás hacia su persona (Mt. 4:7)

III. Al superar la tentación de Satanás, vienen ángeles a servirle (Mt. 4:11); en la oración en Getsemaní, un ángel aparece para confortarlo en medio de la agonía del camino a la cruz (Lc. 22:39-46).

IV. Cristo muestra tener poder sobre la vida y la muerte y los elementos naturales, operando milagros y siendo capaz de hacer cosas imposibles para cualquier ser humano ordinario: convertir el agua en vino (Juan 2:1-12); multiplicar de los panes y peces (Mateo 14: 13-21); caminar sobre el agua (Mateo 14: 22-27); calmar la tempestad (Mateo 8: 23-27); resucitar muertos (Juan 11: 38-44); sanar enfermos (Mateo 8: 1-4).

Ahora bien, en la oración del huerto de Getsemaní, el Evangelio relata la única instancia empírica de una acción *por mor* del *deber*:

Y saliendo, se fue, como solía, al monte de los Olivos; y sus discípulos también le siguieron. Cuando llegó a aquel lugar, les dijo: Orad que no entréis en tentación. Y él se apartó de ellos a distancia como de un tiro de piedra; y puesto de rodillas oró, diciendo: **Padre, si quieres, pasa de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya.** Y se le apareció un ángel del cielo para fortalecerle. Y estando en agonía, oraba más intensamente; y era su sudor como grandes gotas de sangre que caían hasta la tierra. Cuando se levantó de la oración, y vino a sus discípulos, los halló durmiendo a causa de la tristeza; y les dijo: ¿Por qué dormís? Levantaos, y orad para que no entréis en tentación. (Lc. 22:39-46)

En este punto, vemos que Cristo es necesariamente sincero en su oración, por cuanto la Biblia declara que “no conoció pecado” (2 Cor. 5:21); y que realmente no quería, según su inclinación, tener que pasar por un sacrificio que le causaba angustia y dolor, a tal punto que era su sudor como grandes gotas de sangre (Lc. 22:44). No obstante, vemos que, a pesar de ello, él se

somete a la única buena voluntad, a aquella que solo quiere el deber y siempre se corresponde con lo mejor (por ser perfecta) y dice: “Que se haga tu voluntad”. No podría expresar una instancia más clara de *acción por mor del deber*.

En este punto, es preciso hacer algunas consideraciones adicionales, procurando una aproximación al problema de la autonomía y la libertad humana.

La razón sólo puede ser ley moral universal al cumplir con los requerimientos que la hacen pasar el test del imperativo categórico, a saber: 1. No incurrir en contradicción lógica y 2. Preferir la “bondad” sobre lo que no es bondadoso a pesar de que ninguno de ellos implique contradicción lógica.

Ahora, si las motivaciones que pasan el test son de un solo modo, existe una moral intrínseca al hombre y las máximas objetivas son universales. Si esta moral intrínseca es conocida por todos, pero no puede ser cumplida a cabalidad por nadie, allí habría un problema.

Dejando este problema de lado por lo pronto y concentrándonos en la universalidad de la Ley: si la Razón Pura representa más propiamente al ser humano que la inclinación, y se debe privilegiar el precepto de la razón frente a la máxima de la inclinación subjetiva, porque la inclinación relaciona al hombre con los demás animales y lo generaliza determinándolo desde afuera como eslabón de una cadena causal apetitiva, tendríamos que preguntarnos si la Razón Pura hace algo muy distinto:

En la exposición de Kant, tenemos que la Razón Pura actúa siempre de la misma manera, regida por el principio de no-contradicción (además de la búsqueda de la virtud) y esto es, sin duda, una característica vinculante para toda la humanidad. Si la Razón Pura no es únicamente mía y por lo tanto no constituye un principio de individuación, sino que es común a todos los seres racionales y está determinada a aceptar un único tipo de imperativo, sucede que es otro tipo de determinación desde afuera. La Razón Pura,

común a todos, no es causa sui, sino que es efecto de una causa anterior, y dicha causa anterior, es a la vez la primera causa de la cadena causal natural, es decir, Dios.

Si la Razón Pura no es individual, no es diferente en todos. Entonces está regida por algo externo a ella misma, algo que la determina desde afuera para que funcione igual en todos los seres racionales, lo que nos deja como individualidades, sólo con nuestra voluntad, que es libre, en tanto puede decidir por cuál de sus condiciones se deja determinar. Aunque sus dos condiciones –fenoménica y nouménica– están determinadas a priori por algo superior a ambas.

En cambio, en Dios la Ley Moral coincide siempre con su voluntad sin haber constricción alguna. Pues Dios siempre quiere lo bueno (2 Pe. 1:3-4) y es bueno por naturaleza (Sal. 25:8). Habría entonces que preguntarnos si Dios es bueno porque su voluntad coincide con la ley o si la ley es buena porque es lo que Dios quiere (si Dios quiere la ley porque la ley es buena o si es buena porque Dios la quiere). En caso de que fuera la segunda opción, lo que habría en la Razón Pura sería simplemente un instrumento para descubrir la voluntad de Dios desde la finitud, imperfección y pecaminosidad del hombre. La autonomía consistiría en hacer uso voluntario de dicho instrumento para descubrir qué es lo mejor –que sería en todo caso, la voluntad de Dios. Así que no sería una auto-legislación que parta desde la individualidad de cada hombre, sino desde aquello que todos tienen en común, por lo que sería una sola Ley moral escrita en todos los corazones humanos desde la Razón Pura, de modo que la autonomía sería heteronomía y la libertad consistiría en poder elegir por qué dejarse determinar.

Para concluir podemos afirmar que:

I. La instauración en la experiencia de la posibilidad de la moral es necesaria, puesto que hay una escisión insalvable entre el conocimiento del deber y su realización (por la insuficiencia de la Razón Pura para vencer la propensión al mal en la naturaleza humana).

II. El único ejemplo de acción por amor del deber es Cristo. Así, el hecho de que Cristo sea el ejemplo del deber en la experiencia, posibilita al cristiano para actuar por amor del deber, pues, siguiendo la Biblia, Cristo provee su espíritu, de modo que ya no vivo yo, más Cristo vive en mí (Gál. 2:20) y él me permite obrar por amor del deber, como él lo hizo, aunque la decisión de seguirlo es mía y en esto reside mi libertad. Esto es contemplado por la Escritura, cuando dice:

Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, el cual es Jesucristo. Y si sobre este fundamento alguno edificare oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, hojarasca, la obra de cada uno se hará manifiesta; porque el día la declarará, pues por el fuego será revelada; y la obra de cada uno cuál sea, el fuego la probará. Si permaneciere la obra de alguno que sobreedificó, recibirá recompensa. Si la obra de alguno se quemare, él sufrirá pérdida, si bien él mismo será salvo, aunque, así como por fuego. I Corintios (3:11-4:6)

Lo que prueba el fuego, cuando se refiere a “la obra” parece ser la motivación, pues las obras a tener en cuenta, a edificar sobre el fundamento de Cristo son ciertamente “buenas obras” a los ojos de los hombres. Pero el pasaje apunta a que hay una naturaleza de la obra más allá de la obra misma, que ha de ser revelada por el fuego.

III. Según la Escritura, del hecho de que Cristo se constituya en la única instancia de cumplimiento de la Ley en la realidad y del hecho de que haya entregado su vida en sacrificio a Dios por el pecado del mundo, se desprende la justificación personal ante Dios de quienes crean en Cristo. De modo que Dios mira al pecador contra la ley y lo encuentra culpable, dada su pecaminosidad tanto inherente como deliberada, pero al creyente lo encuentra sin culpa, habiendo sido expiado en Cristo, su pecado presente, pasado y futuro. Y su redención se obra así, por cuanto él “conoce nuestra condición; Se acuerda de que somos polvo” (Sal. 103:14).

IV. El fin último de la moral, tanto como el de la religión es Dios, lo cual es paradójico en una consideración meramente racional, tanto de una como de otra. Sin embargo, Kant mismo lo admitirá: “De la Moral, sin embargo,



“De la Moral, sin embargo, resulta un fin; pues a la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de qué saldrá de este nuestro obrar bien, y hacia qué -incluso si es algo que no está plenamente en nuestro poder- podríamos dirigir nuestro hacer y dejar para al menos concordar con ello. Así ciertamente se trata sólo de una idea de un objeto que contiene en sí en unidad la condición formal de todos los fines como debemos tenerlos (el deber) y a la vez todo lo condicionado, concordante con ello, de todos los fines que tenemos (la felicidad adecuada a la observancia del deber); esto es: la idea de un bien supremo en el mundo, para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior moral, santísimo y omnipotente, único que puede unir los dos elementos de ese bien supremo; pero esta idea (considerada prácticamente) no es vacía, pues pone remedio a nuestra natural necesidad de pensar algún fin último que pueda ser justificado por la Razón para todo nuestro hacer y dejar tomado en su todo, necesidad que de otro modo sería un obstáculo para la decisión moral”. (Kant. La Religión dentro de los límites de la mera razón. 1981. Prólogo a la primera edición, p. 1).

Yendo un poco más lejos, al menos en apariencia, a partir de estas breves consideraciones, podríamos afirmar con argumentos suficientes que la moral sólo es posible desde la religión. Dios será lo que constituya la condición de posibilidad de la idea del Bien supremo, que procuramos alcanzar y satisfacer cuando actuamos por deber y Cristo será la condición de posibilidad de nuestro actuar por deber, a pesar de nuestra propensión natural hacia el mal.

**REFERENCIAS:**

BONHOEFFER, DIETRICH.

*Resistencia y sumisión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001. Nueva Edición, Vol. 1. (virtual)

KANT, IMMANUEL.

*Crítica de la razón práctica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2005. Segunda edición, Vol. 1 (impreso).

–*Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2007. (virtual)

–*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, 2007. Segunda edición, Vol. 1 (impreso).

–*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. Manuel García Morente, Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1967. (virtual)

–*La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1967. (virtual)

–*La religión dentro de los límites de la mera razón*. Edición 2, Vol. 1, Madrid: Alianza Editorial, 1969. (Libro electrónico).

LA BIBLIA.

Reina Valera Revisada. Ed.Casiodoro de Reina. Rev. por Cipriano de Valera, Londres: Bible.org UK, 1960.

# LAS RELIGIONES OCULTAS: EL CASO DE LAS RELIQUIAS DE LA MUERTE

Alejandro Medina  
ENSAYO

1

Filósofo de la Universidad de los Andes con más de 12 años de experiencia docente. Escritor y creativo independiente, creador de Acción Maestra, proyecto para la construcción de paz, creatividad e innovación. Columnista en la Revista Horizonte Independiente. Autor de *Harry Potter y el misterio de la filosofía* (Revista Horizonte Independiente, 2022); *Canción de vida* (Revista Horizonte Independiente, 2021); *La vida y el filósofo* (Revista Horizonte Independiente, 2021).

# LAS RELIGIONES OCULTAS: EL CASO DE LAS RELIQUIAS DE LA MUERTE<sup>2</sup>

## The Hidden Religions: the case of the Deathly Hallows

Alejandro Medina

---

### RESUMEN:

La intersección entre filosofía, mito y religión, se ha estudiado principalmente para delimitar la perspectiva desde la cual cada una de ellas asume o reflexiona sobre las preguntas que las otras plantean. Rara vez se estudia desde la intersección propia, es decir, desde los lugares en los que se dificulta identificar sus correspondientes narrativas. El propósito de este ensayo es examinar la narrativa del Cuento de las Reliquias de la Muerte en la Saga de Harry Potter escrita por Joanne Kathleen Rowling, como lugar oculto y común para la religión y la filosofía. Presentaré una estructura simbólica que he nombrado “triadas funcionales” resultado de un análisis “arqueológico” en el sentido foucaultiano, que asume las rupturas, las discontinuidades y los silencios como lugares de enunciación y significado.

**Palabras clave:** Harry Potter, Reliquias de la muerte, Mito, Religión, Hermetismo, Hermenéutica, Narrativas.

### ABSTRACT:

The intersection between philosophy, myth and religion has been studied mainly to delimit the perspective from which each of them assumes or reflects on the questions that the others pose. It is rarely studied from the intersection itself, that is, from the places where it is difficult to identify their corresponding narratives. The purpose of this essay is to examine the narrative of the Tale of the Deathly Hallows in the Harry Potter Saga written by Joanne Kathleen Rowling as a hidden and common place for religion and philosophy. I shall present a symbolic structure that I have named "functional triads" resulting from an "archaeological" analysis in the Foucaultian sense, which assumes ruptures, discontinuities and silences as places of enunciation and meaning.

**Key words:** Harry Potter, Deathly Hallows, Myth, Religion, Hermeticism, Hermeneutics, Narratives

---

<sup>2</sup>Recibido: 19 de diciembre 2021. Aceptado: 08 de enero 2022.

---

## I. INTRODUCCIÓN:

El estudio de la filosofía se topa reiterativamente con el estudio del mito y la religión. Aunque separadas por un velo, la religión y el mito tiene un poder sobre la filosofía que ésta no ha podido sacudirse a pesar de sus intentos. La intersección entre filosofía, mito y religión, se ha estudiado principalmente para delimitar la perspectiva desde la cual cada una de ellas asume o reflexiona sobre las preguntas que las otras plantean. Rara vez se estudia desde la intersección propia, es decir, desde los lugares en los que se dificulta identificar sus correspondientes narrativas.

Esta es una exploración arqueológica<sup>3</sup> a la manera de Foucault (2010), que nos permite acceder a ese *cuero documental* como a un conjunto de *rastros* no necesariamente estructurados y compatibles entre sí y no necesariamente desestructurados y aleatorios. Por otra parte, la evidente conexión entre pensamiento mítico y formal (*mythos* y *logos*), nos permite abordar la narración como fundamento de tres estructuras de pensamiento que serán delineadas en el presente ensayo tratando de responder la pregunta ¿Qué son las reliquias de la Muerte? Así, en los silencios y las rupturas, en los nombres y referencias de los personajes, lugares y objetos, se oculta un saber que expresa el vínculo originario entre filosofía y religión, y que será objeto de mi descubrimiento.

Presentaré<sup>4</sup> entonces, una *serie* simbólica —pegada con engrudo— de razones que dan crédito a la narrativa de la Hechicería como lugar de enunciación de la Filosofía, creando un muñeco de papel maché, en el que los distintos colores corresponden a esferas de indagación que cruzan la enseñanza de la filosofía como ejercicio hermenéutico fundacional del pensamiento y al mismo tiempo revelan lo lejos que está la ciencia filosófica de separarse del mito. *Será un ejercicio de mutua lectura y*

---

<sup>3</sup> Emplearé arqueología en el sentido de Arqueología del Saber, texto citado a continuación.

<sup>4</sup> El uso de la primera persona en este artículo tiene una función performance, que no siendo usual en el interés académico si lo es en la esfera del diálogo interno propio de la literatura infantil.

---

*dificultad en especial para quien solo tiene el ojo<sup>5</sup> entrenado para estudiar lo razonable pero no lo mágico.*

## II. EL MITO FUNDACIONAL

Las Reliquias de la Muerte<sup>6</sup> –en mi concepto– es la obra maestra de Joanne Kathleen Rowling porque constituye el mito fundacional del mundo de la saga de Harry Potter<sup>7</sup>. Expone una verdad trascendente en el tiempo y consecuente con los imaginarios colectivos de sus personajes, ahondando en la raíz del problema filosófico de las artes mágicas, comprendiendo aspectos imprescindibles en una estructura mítica (Eliade). (a) En primera instancia delimita la realidad, estableciendo aquello que pertenece o bien a lo sagrado o bien a lo mundano. (b) En segunda instancia, explica el origen de las cosas, el cómo han llegado a ser en el mundo y las consecuencias de la alteración de esa realidad. (c) Finalmente, crea un puente entre los hechos del pasado y los del presente, actualizando ese pasado mediante una narración comprensible para cualquier individuo: el cuento infantil.

El cuento de los *Tres Hermanos* encarna la narrativa de *Las Reliquias de la Muerte* dentro de la saga de Harry Potter. La complejidad de la narración, como bien explica en la novela *Xenofilus Lovegood* (HP-RM, Cap 21), tiene que ver con la capacidad de interpretar el cuento desde el conocimiento profundo de las *artes mágicas*:

---

<sup>5</sup>Hago referencia a Alastor Moody y su expresión “alerta permanente”.

<sup>6</sup>Las películas no serán tomadas en cuenta porque no las considero documentos fiables de lo desarrollado en las novelas y son irrelevantes en lo que se refiere al cuento de las Reliquias de la Muerte. De manera que cada vez que se nombren las Reliquias, será en su propio lugar de enunciación al interior de los libros.

<sup>7</sup>Con la finalidad de hacer dúctiles las referencias a la saga de Harry Potter he creado una nomenclatura que señalará el Volumen y el capítulo donde sea el caso como se ve en el apéndice 2. Las ediciones de los libros a mi disposición se señalan en la bibliografía.

La fábula de los Tres hermanos es un cuento infantil, narrado para entretener más que para instruir. Sin embargo, los que entendemos de semejantes materias sabemos que ese antiguo relato se refiere a tres objetos o reliquias que, si se unen, convertirán a su propietario en el señor de la muerte. (Rowling, 2020, p. 385)

Este conocimiento oculto reposa en personas que se caracterizan por la apertura de mente o la disposición a una escucha atenta. Al mismo tiempo, quien se hace responsable de la preservación del legado mágico a través de la comprensión de la historia, la entiende como un “ritual” de iniciación: conocer los secretos, los misterios o el saber oculto, son pasos en el tránsito hacia la madurez —en este caso la aceptación de la muerte.

Los lectores de Harry Potter bien sabemos, que la historia de las *Reliquias de la Muerte* aparece en el séptimo libro sirviéndose de tema central y conclusión de toda la historia. Como legado histórico al interior de la novela, es entregado en el compendio de “Cuentos de Beedle el Bardo” a Hermione Granger por Dumbledore mediante testamento (HP-RM, Cap. 7). Este detalle no es menor en el argumento y explicaré el porqué más adelante. Por ahora citaré en su integridad el cuento con la finalidad de exponer progresivamente los elementos que lo componen y su relación con el argumento de la novela.

Había una vez tres hermanos que viajaban a la hora del crepúsculo por una solitaria y sinuosa carretera. Los hermanos llegaron a un río demasiado profundo para vadearlo y demasiado peligroso para cruzarlo a nado. Pero como los tres hombres eran muy diestros en las artes mágicas, no tuvieron más que agitar sus varitas e hicieron aparecer un puente para salvar las traicioneras aguas. Cuando se hallaban hacia la mitad del puente, una figura encapuchada les cerró el paso. Y la Muerte les habló. Estaba contrariada porque acababa de perder a tres posibles víctimas, ya que normalmente los viajeros se ahogaban en el río. Pero ella fue muy astuta y, fingiendo felicitar a los tres hermanos por sus poderes mágicos, les dijo que cada uno tenía opción a un premio por haber sido lo bastante listo para eludirla.

Así pues, el hermano mayor, que era un hombre muy combativo, pidió la varita mágica más poderosa que existiera, una varita capaz de hacerle ganar todos los

duelos a su propietario; en definitiva, ¡una varita digna de un mago que había vencido a la Muerte! Ésta se encaminó hacia un saúco que había en la orilla del río, hizo una varita con una rama y se la entregó.

A continuación, el hermano mediano, que era muy arrogante, quiso humillar aún más a la Muerte, y pidió que le concediera el poder de devolver la vida a los muertos. La Muerte tomó una piedra de la orilla del río y se la entregó, diciéndole que la piedra tendría el poder de resucitar a los difuntos.

Por último, la Muerte le preguntó al hermano menor qué deseaba. Éste era el más humilde y también el más sensato de los tres, y no se fiaba de nadie. Así que le pidió algo que le permitiera irse de aquel lugar sin que ella pudiera seguirlo. Y la Muerte, de mala gana, le entregó su propia capa invisible.

Entonces la Muerte se apartó y dejó que los tres hermanos siguieran su camino. Y así lo hicieron ellos mientras comentaban, maravillados, la aventura que acababan de vivir y admiraban los regalos que les había dado la Muerte. A su debido tiempo, se separaron y cada uno se dirigió hacia su propio destino.

El hermano mayor siguió viajando algo más de una semana, y al llegar a una lejana aldea buscó a un mago con el que mantenía una grave disputa. Naturalmente armado con la Varita de Saúco, era inevitable que ganase el duelo que se produjo. Tras matar a su enemigo y dejarlo tendido en el suelo, se dirigió a una posada, donde se jactó por todo lo alto de la poderosa varita mágica que le había arrebatado a la propia Muerte, y de lo invencible que se había vuelto gracias a ella.

Esa misma noche, otro mago se acercó con sigilo mientras el hermano mayor yacía, borracho como una cuba, en su cama, le robó la varita y, por si acaso, le cortó el cuello. Y así fue como la Muerte se llevó al hermano mayor.

Entre tanto el hermano mediano llegó a su casa donde vivía solo. Una vez allí, tomó la piedra que tenía el poder de revivir a los muertos y la hizo girar tres veces en la mano. Para su asombro y placer, vio aparecer ante él la figura de una muchacha con quien se habría casado si ella no hubiera muerto prematuramente.

Pero la muchacha estaba triste y distante, separada de él por una especie de velo. Pese a que había regresado al mundo de los mortales, no pertenecía a él y por



eso sufría. Al fin, el hombre enloqueció a causa de su desesperada nostalgia y se suicidó para reunirse de una vez por todas con su amada. Y así fue como la Muerte se llevó al hermano mediano.

Después buscó al hermano menor durante años, pero nunca logró encontrarlo. Cuando éste tuvo una edad muy avanzada, se quitó por fin la capa invisible y se la regaló a su hijo. Y entonces recibió a la Muerte como si fuera una vieja amiga, y se fue con ella de buen agrado. Y así, como iguales, ambos se alejaron de la vida (Rowling p. 382-384).

Comenzaré diciendo que titular al libro de cuentos, “Beedel el Bardo” o Beedle el *rapsoda* —para los de pensamiento arcaico como yo—, es una manera de invocar a quienes recitan, cantan o en este caso, cuentan historias<sup>8</sup>. La función esencial descrita por el legado de Dumbledore a Hermione con este libro, recuerda adicionalmente la preeminencia de la narración que educa la mente de la niñez y la juventud. Como nos comenta Slade —y para efectos de una reflexión orgánica en filosofía— “Las historias permiten a los niños desarrollar su pensamiento filosófico, los alientan a ver el mundo de manera diferente” (2005, 84). Estamos entonces frente a un potente vehículo de la curiosidad y la razón principal por la cual el escepticismo de Hermione y su actitud en apariencia “cerrada” nos propone un ámbito de indagación con la finalidad de resolver un problema: qué significa el cuento. Así pues, desde el título nos encontramos ante una *fórmula mágica*<sup>9</sup> en lo que se refiere a la literatura.

Pero ¿qué significa esto último? Como mito fundacional —las Reliquias de la Muerte—, resuelve y explica el origen de la disputa entre Tom Riddle y Harry Potter, remontándose en el tiempo a un arquetipo del *magó* que ya había introducido Rowling en el primer libro en relación con fabricación de la Piedra Filosofal y ese retorno intuitivo a la alquimia (Recordemos la lámina de las ranas de chocolate en la que se presenta a Dumbledore y a Nicolas

---

<sup>8</sup> El poema o el canto, es una forma antigua de recitación derivada de los mitos que es empleada en relatos cortos o significativos en la vida cotidiana. También define los límites entre clases sociales o jerarquías, derivadas de la participación en los rituales sagrados.

<sup>9</sup> Tengamos en cuenta que sobre el título del cuento se describe un símbolo que es motivo de curiosidad y que será trascendental conforme se descubren detalles de su procedencia.

Flamel, el alquimista (HP-PF, Cap. 6). Es decir, delimita históricamente el momento en el que la ciencia y la magia se separan, dando lugar al mundo no mágico en la novela y creando al mismo tiempo un puente entre nuestra realidad como lectores y la fantasía con relativa verosimilitud.

De esta manera el cuento o fábula de los tres hermanos se convierte en el mito originario del mundo de Harry Potter, empleando originario bajo el concepto que expresa Eliade en *Mito y Realidad* (1973), en donde la resolución del conflicto principal es la resolución del mito que le dio origen, o lo que es lo mismo, la restauración del cosmos-orden. La lucha entre el bien y el mal no es el tema que justifica la disputa. El sentido de realidad en la novela lo otorga la ruptura del orden natural cuando la Muerte interviene en la vida de los Tres Hermanos, del mismo modo que Voldemort<sup>10</sup> rompe el orden natural llevando la magia a los límites en su intento por evadir a la muerte. Harry y Tom, no son más que iteraciones de un arquetipo<sup>11</sup>. En los mitos fundacionales y en especial los referidos al eterno retorno:

un objeto o un acto no es real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo. Así la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación; todo lo que no tiene un modelo ejemplar está “desprovisto de sentido”, es decir, carece de realidad (Eliade, 1978, p. 40).

Esta característica de la repetición como condición de la memoria histórica, deviene en énfasis en la recuperación del pasado tanto de Tom Riddle como de los antepasados y fundadores del Colegio Hogwarts de Magia y Hechicería (HP-PM, Cap. 4, 10, 13, 17, 20, 23, 26). No solamente se trata demostrar la hipótesis de Dumbledore sobre los Horrocruxes (Cruz -marca-de horror) sino también de encontrar legítima evidencia de la existencia de las Reliquias. En ese andamiaje, la reconstrucción histórica de la memoria en forma de recuerdos y su esclarecimiento a partir de la observación –en

---

<sup>10</sup> El poema o el canto, es una forma antigua de recitación derivada de los mitos que es empleada en relatos cortos o significativos en la vida cotidiana. También define los límites entre clases sociales o jerarquías, derivadas de la participación en los rituales sagrados.

<sup>11</sup> Aunque inspirado en el concepto de Arquetipo o tipos psicológicos de Carl Jung, usaré el concepto de manera general refiriéndome a un tipo o carácter rastreable arqueológicamente dentro y fuera de las novelas.

---

el pensadero—, aunque pueda parecer trivial, formula un método de enseñanza ritualista y que refuerza el poder educativo de los mitos.

### III. LA HISTORIA INFANTIL

Ahora bien, la fábula de los *Tres Hermanos* como historia infantil posee elementos propios de una narración que exige ser interpretada. (1) Es corto en extensión, lo cual puede dar lugar a ambigüedad frente a su relevancia como documento histórico dentro la novela; (2) está compuesto en un lenguaje accesible a cualquiera que sepa leer o lo pueda aprender a oídas de memoria (incluso apostaríamos que todos los que hemos leído los libros podemos contar la historia más o menos exactamente), lo que implicaría una pluralidad de versiones en donde el sentido o el mensaje puede mutar según quién lo relata y sin embargo no lo hace —por eso el titular de *fábula*, que, aunque no emplea animalidad, transmite una enseñanza concreta como es común en los relatos de tal género—; (3) plantea un argumento tan simple como “Con la muerte no se juega”, “No seas arrogante frente a lo desconocido”, “No aceptes cosas de extraños”, o tan complejo como “cuál es el significado de la muerte al fin y al cabo”. Este mensaje puede, entonces, perderse fácilmente en la transmisión de generación en generación lo que le da ese carácter de “historia perdida” u ominosa, en donde lo verdadero y lo fantástico se entrelazan.

Desde un punto de vista del estilo, el asunto de poder referenciar la narración es esencial. Todas las personas que crecimos con cuentos como Cenicienta, Blanca Nieves, Hanzel y Gretel, etc., además de otras historias locales (del país o comunidad a la que pertenezcan) o historias de la infancia, podemos recitar esos cuentos sin tener los textos originales. Y este aspecto hace de los cuentos de Beedle el Bardo un texto dentro de un texto que da sentido de realidad profunda a la historia desde el punto de vista puramente narrativo, precisamente porque se convierte en un lugar común para aquellos que pertenecen al mundo de la magia como Ronald Wesley o el señor Lovegood, y aquellos que como Harry somos espectadores: “Perdone, pero sigo sin entenderlo” (Rowling p. 381).

## III.1. EL CARÁCTER MASCULINO Y FEMENINO DE LA MAGIA

Para explicar de mejor manera el papel de las historias infantiles, podemos recordar que las empleamos para establecer diferencias ontológicas, epistemológicas, metafísicas o antropológicas, incluyendo roles sociales, profesiones, valores morales o principios éticos, etc. En ese sentido, el cuento de los *Tres Hermanos* es un documento histórico-fantástico que prefigura una crítica ya rastreable en la saga, relativa al rol de los hombres en el mundo de la magia y la exclusión sistemática de las mujeres en la historia de la humanidad incluso allí en donde son aceptadas como brujas. Sin embargo, es preciso tener en mente la diferencia entre los géneros masculino y femenino en la representación de la brujería en la obra de Rowling: el carácter violento de los hombres y mujeres que se describen a lo largo de los siete libros, está asociado con el ejercicio de la *magia como poder*, mientras que el carácter intelectual de hombres y mujeres está representado por el ejercicio de la *magia como sabiduría*.

Aun así, son distinguibles rasgos propios de mujeres y hombres frente a cualidades o expresiones de la magia. Dentro de la distribución de cualidades esenciales propias de cada casa en el Colegio Hogwarts de Magia y Hechicería, Helga Hufflepuff y Rowena Ravenclaw están asociadas con cualidades intelectuales y creativas, propias de actitudes pacientes y sosegadas, mientras que Godric Gryffindor y Salazar Slytherin se encuentran asociados a actitudes propensas a la acción inmediata, el arrojo y la fuerza física. Si bien encontramos personajes que matizan y trastocan descripciones tan genéricas, el protagonismo de la mujer en la hechicería queda circunscrito al *misterio*<sup>12</sup> en la obra de Rowling.

Esta caracterización de lo masculino y femenino en la novela, se revela en el cuento, como se ha indicado, a través de la preeminencia masculina de los tres hermanos y su eco en el enfrentamiento final entre el protagonista y el antagonista. El rol primario de lo femenino empero se presenta de

---

<sup>12</sup> Se recomienda revisar el sentido de Príncipe en el título nominal de Príncipe Mestizo (HP-MP, Cap. 30)

---

manera ambivalente. Por una parte, como bien lo presenta Adriana Marrero, se trata de una lucha silenciosa entre los valores implícitos y explícitos en el ambiente educativo de Hogwarts, que como toda escuela, reproduce estructuras de discriminación, ocultamiento y violencias de género. Estos fenómenos que van más allá de la fantasía y que plantean la pregunta por el “éxito escolar de las niñas” (Marrero) en épocas recientes, por ejemplo, cuestiona además el fenómeno de invisibilización de la mujer incluso dentro de la saga y la lucha por el reconocimiento –Hermione.

El retrato que nos traza Rowling es muy verosímil. Se podría decir que todos ya conocimos antes a una Hermione: estudia sin parar y sin que se lo manden, siempre sabe las respuestas y no teme demostrarlo, sus calificaciones son siempre las mejores y parece muy segura de sí; se toma en serio a Hogwarts y no se molesta en disimularlo. (Marrero, 2008, p. 33)

Por otra parte, los pilares del saber mágico, así como de los secretos están encarnados en mujeres. Tom Riddell y Harry Potter son huérfanos y sus pasados coinciden en la importancia de la figura materna y las decisiones que ellas toman. Más aún, Hermione y Nagini (la serpiente *familiar*<sup>13</sup>), son protagonistas en la ascensión de cada uno de ellos y su *salvación*, simbolizando dos tipos de amistad: la entrega total de Nagini como Horrocrux (HP-RM, Cap. 23), y la lealtad incondicional de Hermione como “hermana”. Lo femenino tiene además otras rutas de expresión con personajes como Snape a través de “la sutil ciencia y el arte exacto de preparar pociones” (HP-PF, Cap 8, p. 117) y su tragedia como protector del hijo de Lily Potter. La maternidad además de los casos ya mencionados indica un protagonismo mitigado del rol de la mujer en la sociedad. La identificación con el pasado roto materno y el sacrificio de sangre es vital para comprender la identificación profética de Lord Voldemort con Harry Potter (HP-CF, Cap. 32). Tampoco olvidemos a Narcisa Malfoy que tuvo la oportunidad sin igual de no pasar por muerto a Harry Potter poco antes del

---

<sup>13</sup> Es necesario abrir un capítulo aparte para el concepto de Familiar en la brujería. Para ello recomendamos dos textos a modo de introducción: Murray, 2018 a modo de vistazo etnográfico; y Parish, 2019, como estudio de la relación entre las brujas y los familiares (espíritus mágicos que adoptan la forma de animales).

duelo final y siendo su enemiga, o la figura canónica aliada de la señora Weasley como la madre afanosa y preocupada. Pero estas figuraciones de la relevancia mujeril en el desarrollo de la historia no dejan de estar sesgadas por la premisa de que lo femenino sostiene a lo masculino.

#### IV. LAS TRIADAS FUNCIONALES

Volvamos entonces a la fuerza femenina, regresemos a Hermione Granger, porque sin duda alguna es la piedra angular de la disertación filosófica. En su nombre se invoca al dios griego Hermes y al mismo tiempo es una evocación al hermetismo antiguo, medieval, renacentista y contemporáneo. Dentro del pensamiento hermético y el juego de palabras que conducen a él, los números tienen gran importancia. No es de sorprender que Hermione estudie entonces dos de las asignaturas más difíciles del currículo mágico: la Aritmancia y Runas Antiguas (HP-PA). Si bien, nosotros tenemos los referentes de la numerología y la gramática, la lógica y la sintaxis, entre muchas otras disciplinas, en el mundo fantástico de Harry Potter, su aplicación a la interpretación del futuro mediante la observación de las cualidades mágicas de los números, nos transportan inexorablemente a tradiciones filosóficas como la pitagórica o la órfica (Ventosa 2019, p. 17)<sup>14</sup>. Tanto como en el hermetismo, la naturaleza simbólica de los números es rica en detalles dentro del mundo de la magia:

Como en tantos movimientos espirituales, el conocimiento de lo elevado que salva conforma el núcleo hermético. El adepto se inicia en la gnosis de la Hermética, que ha de hacerle despertar del sueño de la vida. Parte de estas ideas religiosas pueden transmitirse a partir de símbolos (Ventosa p. 20)

Sin embargo, quiero tomarme el tiempo para hablar de la representación geométrica de las triadas en la novela, empezando por aquella que conforma el símbolo principal. La última de estas triadas en aparecer

---

<sup>14</sup> Ventosa menciona a propósito de la influencia egipcia en el pitagorismo: “El caso de la escuela pitagórica puede servir para ayudar a situar en la correcta perspectiva cómo se gestó el hermetismo y cómo divulgó sus saberes, ejemplo de la tendencia de varias escuelas de tipo místico a no trasladar sus ideas a un medio escrito, o no hacerlo hasta pasado un tiempo desde el comienzo de la escuela.” (17)

corresponde a las Reliquias de la Muerte: La Varita de Saúco –como la línea recta–, la capainvisible –como el triángulo o la figura completa y elemental– y la piedra de la resurrección –el círculo como forma infinita de las dos anteriores–, presuponen una construcción gráfica de un antiguo símbolo. En efecto, el símbolo de las Reliquias de la Muerte, rememora al Ojo de Ra<sup>15</sup> u Horus en la mitología egipcia, o de la trinidad en el misticismo cristiano y masón.

Adicionalmente, el análisis de este símbolo no pasa por una observación gráfica y simple únicamente. Revisar las indagaciones sobre la tradición hermética no sólo supone una dificultad respecto a la datación de la misma manera en la que el Cuento de los Tres Hermanos extiende su historia en la fantasía, también propone una conexión entre la religión y la filosofía, que oculta un campo de saberes entretnejidos en el desarrollo del pensamiento de los siglos XIV-XVI y el éxtasis ecléctico del renacimiento. “La discusión sobre la datación del hermetismo puede considerarse como nuclear al asunto hermético; de hecho, en él confluye la religión egipcia, como creyeron sus traductores renacentistas, pero también la griega y la cristiana”. (p. 14)

Como he indicado anteriormente, establecer la verdad o realidad de una narrativa desde la ambigüedad resultante de las múltiples maneras en las que se transmite y muta esa narrativa, equivale a comprender el mito original. Esta preocupación se traduce en la evidente actitud de Hermione en su intento por comprender el símbolo.

A partir de la satisfacción de la curiosidad hermética, descifrando el mensaje con Xenophilius –un iniciado en tales materias–, surge la pregunta que revela todos los misterios: “¿tiene la familia Peverell algo que ver con las Reliquias de la Muerte?” (HP-RM, Cap. 21). La conexión entre un referente histórico como Antioch, Cadmus e Ignotus Peverell, y la existencia

---

<sup>15</sup> Recomiendo la lectura de Kingsley (1993) con el propósito de examinar las dificultades de la datación de los textos herméticos y la relación entre la cultura griega y egipcia, en especial en lo que concierne a la traducción de los textos antiguos en las distintas etapas en las que reaparece la filosofía hermética (Ventosa).

---

de tres artefactos mágicos sin igual, sacan a la luz el escepticismo sobre el mito de la misma manera que “probablemente, el menosprecio hacia la cosmovisión hermética desde los criterios del racionalismo ilustrado” (Ventosa p. 19) ensombreció la conexión entre formas de culto antiguas preservadas por ciertas escuelas de pensamiento, integradas a expresiones místicas de sistemas religiosos cristianos o musulmanes entre otras. Porque de lo que se trata es de solucionar dos hechos narrativos innegables: (1) el relato y (2) los objetos; los textos sagrados y los templos, los cantos y las tradiciones, los rituales y quiénes los ejecutan.

#### IV.1. LAS DOS TRIADAS COMPLEMENTARIAS

La comprensión de las triadas pasa por la intuición de que cada una de ellas tiene una función. Esa función eminentemente narrativa, es, sin embargo, distribuida en tres aspectos en los que Rowling insiste constantemente. El poder de la Voluntad, el poder de las palabras y el poder de los objetos, en la magia. He mostrado cómo Las Reliquias de la Muerte responden al poder de los objetos, que por sí mismos no tienen mayor influencia que su potencia entendiéndolos como vehículos para canalizar la magia<sup>16</sup>. Esa es la manera en la que Rowling formula la pregunta sobre el papel de la magia y cuestiona los prejuicios contemporáneos sobre la misma: “La magia es poder” (HP-RM, Cap. 18)

Gellert: Creo que el punto clave es tu opinión de que los magos deben ejercer su dominio POR EL PROPIO BIEN DE LOS MUGGLES<sup>17</sup>. Sí, nos han dado poder y, en efecto, semejante poder nos da derecho a gobernar, pero también nos asigna responsabilidades sobre los gobernados. (...) Nosotros asumimos el control POR EL BIEN DE TODOS, lo que implica que cuando hallemos resistencia, debemos emplear sólo la fuerza imprescindible. (Rowling, 2020, p. 337)

---

<sup>16</sup> En este tema en específico es recomendable retomar las palabras del fabricante de varitas Ollivander “Si eres un buen mago, puedes canalizar tu magia a través de casi cualquier instrumento”. (Rowling, 2020, 460).

<sup>17</sup> Traducción propia: Humanos no magos.

---



Esta breve tangente nos permite observar la gran segunda triada: la que expresa el poder de las palabras. Este poder corresponde a las maldiciones imperdonables. Estas maldiciones constituyen una triada, en el sentido en el que dinamizan valores indiscutibles: la negación de la vida o el *Avada Kedavra*; la negación de la voluntad o *Imperius*; y la negación del bienestar o *Cruciatus*. A este respecto debo decir que, en tanto son *imperdonables su valor es negativo*, no pueden tener una expresión positiva<sup>18</sup>. En la voz de Belatrix Lestrange “¡Tienes que sentir las, Potter!” (HP-RM, Cap. 36), expresión que sin duda nos remite al deseo de muerte o lo que en la versión freudiana llamamos pulsión de muerte o el thánatos.

Como puede apreciar el lector estoy realizando una transvaloración implicando que matar, dominar y *torturar* no son valores aceptables, ni en nuestra realidad ni en la mágica. De allí se desprende necesariamente que la valoración se entienda como negativa o propiamente dicho, nihilista en su acepción más crítica. Lo que nos conduce a la tercera triada en jerarquía pero la primera en aparición, que desarrolla los valores que afirman la vida, la voluntad y el bienestar.

Harry Potter, Hermione Granger y Ron Weasley: la valentía, la inteligencia y la templanza. Esta representación de los valores aceptables también explica mi decisión de ordenar la exposición cronológica de las triadas empezando por las últimas, pero de manera deductiva. En un principio las triadas presumiblemente son consecuencia del proceso creativo de Rowling a la hora de establecer solidez argumentativa dentro de la caracterización de las Casas –Hufflepuff, Gryffindor, Slytherin y Ravenclaw– y los estudiantes que les pertenecen. Se trata de un tema de selectividad en el contexto de estructuras por fraternidad o sororidad. Para Rowling la pregunta pedagógica central era ¿Cómo realizar una selección de estudiantes sin caer en un determinismo ontológico o la trampa de la suficiencia a través de un examen? Es así, que a pesar de que las distintas cualidades son mencionadas reiterativamente; por ejemplo, en voz del *Sombrero*

---

<sup>18</sup> En este tema en específico es recomendable retomar las palabras del fabricante de varitas Ollivander “Si eres un buen mago, puedes canalizar tu magia a través de casi cualquier instrumento”. (Rowling, 2020, 460).

---

*Seleccionador* en cada ceremonia de selección (HP-PF, Cap. 7), es claro que los personajes no estarían completamente limitados metafísicamente por los símbolos de la Casa a la cual pertenecen ni ontológicamente por sus orígenes de sangre. Y es que la discusión pedagógica núcleo de la separación entre las casas es el linaje, no sólo porque la autora pertenece a una sociedad que se afirma en una de las pocas monarquías que aún existen, sino porque cuestiona de esa manera el sistema de privilegios en la educación en general. Crítica que además es usada para remarcar en todo momento la prevalencia de la Voluntad sobre la condición material o mental, estimando la libertad en la toma de decisiones<sup>19</sup>: la voluntad es poder<sup>20</sup>.

#### IV.2. FUNCIÓN ANÍMICA

Pensemos por un momento que, a pesar de esa valoración positiva de la pluralidad y el mestizaje, la magia tiene sus propias maneras de manifestarse. Retomaré, entonces, la idea de las Reliquias en el sentido en el que las novelas dejan claro que cada una de ellas tiene una forma de pasar de una generación a otra. En la Varita de Saúco se encarna el poder y el uso de la fuerza, lo que implica que el camino es un solo, de la vida a la muerte mediante el asesinato con la “Vara Letal” –aunque Ollivander deja claro que no necesariamente debía pasar por homicidio, en principio robar la varita y ganarla es igual (HP-RM, Cap. 24). “(Potter)- Así pues, ¿no es necesario matar al propietario anterior para tomar plena posesión de una varita? (Ollivander) - ¿Necesario? No, yo no diría que lo sea.” (Rowling, 2020 p. 461)

La piedra de la resurrección representa lo opuesto, un espacio indeterminado en el que cualquier camino da igual. Es limbo, el no saber si se es o no se es como en Hamlet, de allí su caracterización de “desesperada agonía”, o lo que es lo mismo un no terminar de vivir ni de morir. Al final no hay camino. Esto significa que, ante la muerte, la solución del hermano

---

<sup>19</sup> Revisar los casos de las gemelas Patil y los hermanos Black (Sirius y Regulus).

<sup>20</sup> No confundir la designación de la voluntad como poder con la Voluntad de Poder Nietzscheana.

---

del medio es el sufrimiento propio de un alma torturada o mutilada que luego reaparece como tema acerca de Voldemort nominada como la Caída del Señor Tenebroso (HP-CF, Cap. 33):

Mi maldición fue desviada por el loco sacrificio de la mujer y rebotó contra mí. Aaah... un dolor por encima de lo imaginable, amigos. Nada hubiera podido prepararme para soportarlo. Fui arrancado del cuerpo, quedé convertido en algo que era menos que espíritu, menos que el más sutil de los fantasmas... y, sin embargo, seguía vivo. (...) Sólo recuerdo que me obligué a mi mismo a existir sin desfallecer. (Rowling, 2001, p. 568)

La Piedra de la resurrección pasa de una generación a otra a través del sufrimiento.

Finalmente, la Capa Invisible conjura la posibilidad para la elección del propio camino. Mientras que las dos primeras están genuinamente atadas a la muerte porque conducen a ella, la última no lo está, sino solo como un medio para comprenderla. Pasa de generación en generación como un legado familiar que extiende el concepto de linaje a la existencia de objetos mágicos sin igual. Hablar de ocultamiento no es un mero jugar con las palabras. Ambos procesos, el de ocultar y descubrir, nos hablan de un suceso dialéctico en la resolución de una tensión. En el fondo cada Reliquia simboliza una postura frente a la vida y la muerte, como queda expuesto por Dumbledore cada vez que tiene ocasión de hablar con Harry Potter sobre Lord Voldemort. En tal sentido, afirmo, que las Reliquias de la Muerte son funciones anímicas, pues resuelven la tensión que se crea entre la vida y la muerte y su comprensión. La vida desarrolla su postura a través del propósito (destino) y la muerte como su comprensión. De manera sucinta, el diálogo entre la vida y la muerte se alcanza por medio de las artes mágicas, en donde lo invisible, lo impronunciable, la negación y la antítesis, logran comunicarse a través del concepto de profecía.

## V. LA GNOSIS DEL NOUS HERMÉTICO: PROFECÍA

**L**a profecía (HP-OF, Cap. 37)

El único con poder para derrotar al señor tenebroso se acerca... Nacido de los que lo han desafiado tres veces, vendrá al mundo al concluir el séptimo mes... Y el Señor Tenebroso lo señalará como su igual, pero él tendrá un poder que el Señor Tenebroso no conoce... Y uno de los dos deberá morir a manos del otro, pues ninguno de los dos podrá vivir mientras el otro siga con vida... El único con poder para derrotar al Señor Tenebroso nacerá al concluir el séptimo mes... (Rowling, 2020, p. 892)

Para comprender la profecía a cabalidad habría que tener en cuenta tres aspectos: (1) la función de una profecía al interior de un sistema de pensamiento mágico-religioso, que responde a la actualización del mito fundacional en la realidad, es decir, la profecía es el dispositivo que convierte a Voldemort en repetición del arquetipo narrado por el mito. (2) El papel de los oráculos como vehículos de significado: que en este caso sobrepasa la racionalidad de la Aritmancia, la Gramática, la Interpretación de los sueños o la lectura de runas y otros lenguajes y símbolos. El oráculo es un sistema de consulta del porvenir que sin embargo no da respuesta propiamente, sino que emite un mensaje que debe ser interpretado y contiene las tres características que he mencionado sobre los cuentos: es ambiguo, multivalente y repetible. El profeta, adivino o emisario (Hermes) solamente manifiesta la voluntad de la divinidad o el Destino. (3) La forma en la que se plantea la profecía en el caso de Harry Potter, conlleva una fragmentación de la información que posibilita su malinterpretación y dificulta el acceso a ella. En consecuencia, Harry es una iteración del arquetipo contenido en la profecía como consecuencia de la interpretación a medias tintas de Lord Voldemort.

#### V.1. EL LUGAR DE LA VERDAD EN LA PROFECÍA

Llegado a este punto, los estudios sobre el hermetismo son sumamente útiles porque permiten traducir el ejercicio hermenéutico propiamente dicho en un ejercicio filosófico haciendo uso del concepto de *gnosis* bien conocido por la tradición. En palabras de Ventosa “La gnosis, el saber sagrado, es el objetivo del conocimiento adquirido en el hermetismo” (p. 20). La consecución de un conocimiento originario sobre la mente o el *nous*

como principio intelectual superior, es una aspiración que se extiende y que prorrumpen en diversas prácticas religiosas que van desde el ejercicio contemplativo (Platónico y neo-Platónico) de la meditación e introspección, hasta ejercicios y rutinas concretas para el dominio o el desprendimiento del cuerpo y sus vicios. Estos aspectos llegan hasta nuestros días de maneras muy variadas tanto en discusiones teológicas y filosóficas (Foucault, 2016) como en la cotidianidad en las narrativas que cuestionan las formas canónicas de comprender lo espiritual.

La profecía, entonces, no tiene un papel determinante como hecho, objeto o experiencia mágica en la resolución de la historia. Es sin embargo un dispositivo que ejemplifica lo que Foucault entendió por técnicas o tecnologías del yo o de sí<sup>21</sup>. A grandes rasgos, estas tecnologías tienen la función de establecer una relación del sujeto consigo mismo reconociéndose en ciertas unidades de sentido que bien pueden comprender prácticas, marcos conceptuales, códigos de valor o formaciones discursivas. Al profundizar en las tradiciones herméticas, especialmente las cristianas, para Foucault se hace determinante la construcción de la verdad como un ejercicio discursivo que constituye y forma las subjetividades que luego se expresan tanto en prácticas como en nuevos recursos narrativos. Para el caso que me ocupa, el ejercicio de comprensión de la verdad oculta en la profecía, implica en efecto, acceder a la verdad en tanto principio intelectual a la manera del *nous*; o como producto de la comprensión o adquisición de conocimiento, la verdad como gnosis; o como interpretación de la verdad, es decir, la enseñanza. También es útil asumir la distinción entre *exomologesis* y *exagoreusis*:

Por un lado, la *exomologesis* es, por parte del penitente, una expresión dramática de su estado de pecador, llevada a cabo en una suerte de manifestación pública. (...) Por otro, [con] la *exagoreusis* tenemos una verbalización analítica y continua de los pensamientos, efectuada en una relación de obediencia total a la voluntad del padre espiritual. (Foucault, 2016, p. 91)

---

<sup>21</sup> No hago uso estricto de los términos técnicas-tecnologías ni Yo - Sí, precisamente porque no podrían ser distinguidas de manera tan concreta en la novela fantástica que nos ocupa y considero que mantener una flexibilidad sobre los términos, contribuye a una lectura genérica de su sentido.

---

Lo anterior significa que la declaración de la verdad en el caso de la confesión tiene dos dimensiones ante lo público. Una de ellas es la declaración del pensamiento y los sentimientos como observación exhaustiva del mundo interior en relación con los códigos de conducta, y la otra la declaración de un estado del alma frente al principio fundamental originado en dicha observación. Empero, la referencia de Foucault la elegí dada la estrecha relación entre la penitencia y el pecado con el estado transitorio y mutilado de Lord Voldemort, que a su vez conduce a la declaración de la verdad profética como realidad ineludible para Harry Potter.

La verdad contenida en la profecía hace presa a sus dos protagonistas de manera distinta. Para Lord Voldemort, que lejos de despreciar la validez de la adivinación comprende la gravedad de lo enunciado a futuro. Para Harry Potter, la profecía explica el pasado y no el futuro, lo que implica que lo enunciado no lo ata más que como una cadena de acontecimientos que deben resolverse. La simplificación del argumento en este caso denota que la comprensión de la verdad pasa por la interpretación de un mensaje, pero además que ese mensaje ocupa un vehículo que no es comprendido por una de las partes. Mientras para Harry Potter las Reliquias de la Muerte llegan como un conjunto de objetos contenidos en una narrativa antigua y llena de sentido, accediendo al saber oculto en ellas, para Voldemort las Reliquias no están integradas con dicha narrativa más que como una especulación teórica. En ese sentido para Tom Riddle la profecía y las Reliquias no están conectadas y por lo tanto lo dicho por la pitonisa era posible. Para Potter, que entiende que ambas están conectadas, es inevitable. “Y uno de los dos deberá morir a manos del otro, pues ninguno de los dos podrá vivir mientras el otro siga con vida”. (HP-OF, Cap. 37)

## VI. LAS RELIQUIAS Y SU MANIFESTACIÓN COMO VERDAD ABSOLUTA

La maldición asesina, *Adava Kedavra*, plantea de una manera instrumental el dilema que resuelve la profecía. Desde la lectura de Voldemort se trata de una oposición (disyunción exclusiva): la aceptación de

la muerte (amor) versus la negación de la vida (poder). Ve en el sacrificio un acto de poder, en cuyo caso la fabricación de Horrocruxes era necesaria, y es la razón principal por la que no contempla el sacrificio de Lily Evans como un acto de amor sin poder sobre él mismo ya que no conoce tal cosa. La conclusión a la que llega el Señor Tenebroso es que dominando la vida supera la muerte.

Desde la lectura de Dumbledore, el dilema es una conjunción, la aceptación de la muerte (poder) y la negación de la vida (poder). "... pero él tendrá un poder que el Señor Tenebroso no conoce" (HP-OF, Cap. 37)

La mera comparación entre estas dos aproximaciones posibilita explicar lo que muchos comprenden bajo la óptica del amor, pero que, en cambio, yo formulo como la tesis central de la discusión interna de Rowling: ¿Cuál es el poder de la magia? Su respuesta es binaria; aceptar la muerte y negar la vida son formas de poder, pero el acto mágico se encuentra en adoptar el primer camino y no temer o someterse al segundo. En ese sentido el poder de la magia no reside ni en su conocimiento ni en su uso sino en su imposibilidad. Es decir, en nuestra realidad la magia es imposible porque estamos condicionados a un universo que comprendemos con ciertas leyes de la naturaleza, a lo sumo es un truco un artilugio. Desde el punto de vista místico y hermético, la naturaleza está en permanente ocultamiento y la vida concierne a su descubrimiento. "El ser humano se convierte en algo parecido al demiurgo, sobre todo como *teúrgo* que diviniza la realidad" (Ventosa, 2016, p. 21). Así la magia versa sobre lo imposible, lo que no está limitado por la realidad ordinaria o mundana y corresponde al ámbito de lo divino.

De nuevo, la comprensión del cuento de los Tres Hermanos libera a Harry de la conclusión equivocada. Al final de la historia, Harry Potter entiende que el aceptar la muerte y someterse a la Varita del Destino son la misma cosa. El evento culminante en la historia no es la batalla entre el bien y el mal sino el momento en el que Harry Potter toma su destino en propia mano y se dirige a su muerte abandonando la Piedra de la Resurrección y

retirándose la capa de invisibilidad (HP-RM, Cap. 34). “me abro al cierre’. (...) estoy a punto de morir” (Rowling, 2020, p. 644)

A través de esa aceptación, da cumplimiento a la profecía y da cumplimiento al mito originario de manera que no puede ser vencido por la voluntad de la Muerte. De allí en adelante el carácter ominoso y oscuro de Lord Voldemort desaparece como por encantamiento y sólo queda un hombre a merced de sus temores. Pero aún hay más. El reconocimiento de la varita de Saúco a Harry como verdadero amo de la muerte es una figura adicional para denotar lo que ya Ollivander había explicado con suficiencia: *la varita escoge al mago* (HP-PF, Cap. 5 & HP-RM, Cap. 24), en este caso en virtud no de su cadena de dominación y asesinato, sino porque la varita reconoce la voluntad de vivir de Harry, que no teme a la muerte, antes bien la conoce, son viejos amigos. Esta actitud, que nos devuelve a la conceptualización de la Voluntad como Poder, explica también el porqué de que Dumbledore pudiese vivir tanto tiempo con la Varita Letal sin ser reconocida, vis a vis, porque su habilidad y poder eran tan grandes que cuando renuncia al camino de la dominación venciendo a Grindelwald, no tiene interés de usarla (HP-RM, Cap. 35) como algo más que una simple varita. La lección quedó aprendida.

Aún más, en el cuento las últimas líneas definen el “motivo” (musical) del final: “Y entonces recibió a la Muerte como si fuera una vieja amiga, y se fue con ella de buen agrado. Y así, como iguales, ambos se alejaron de la vida” (HP-RM Cap. 21). En términos de las triadas como expresiones simbólicas de las formas de poder significa, que la distribución de las potencias mágicas está vinculada con tres disposiciones de ser: vehículo, fuente y proyección. Estas tres disposiciones operan juntas en cada una de las triadas y en sus componentes. (Ver Apéndice 3)

## VII. EPÍLOGO

**P**ara el mundo de la filosofía, Joanne Rowling plantea los dos grandes caminos que hasta la fecha explican el concepto de poder o agrupan las diferentes perspectivas. El poder como ejercicio de la voluntad de



dominación que ya se explica por sí mismo en el nombre Voldemort (Voluntad de muerte). El poder como capacidad para ser o hacer, lo que implica la voluntad de vivir, de tomar decisiones libres y de ser autónomo. La muerte devenida del poder de dominación es lineal y simple, tiene un destino al cual está atado. ¿No es acaso ese el argumento de Dumbledore para querer que Harry no conociera de antemano ni la profecía ni las reliquias? Prefería que cada quien decidiera y pensara por sí mismo demostrando confianza en la capacidad de cada quien para comprender el mundo que lo rodea. Esa ingenuidad que acompaña a Dumbledore podría bien entenderse como el asombro al que los filósofos aún se confían a la hora proponer perspectivas.

Hasta este punto el ejercicio de lectura y trabajo sobre las Reliquias de la Muerte propone una revisión del hermetismo y su impacto en los cánones de la filosofía y la religión, tratando de desenterrar lo que ambas han ocultado por siglos, en razón de sus intereses propios de legitimidad. En lo oculto, el concepto de religión entendido etimológicamente como re-ligare, volver a unir o atar, describe dos movimientos, si se quiere, anímicos. Por una parte, el reconocimiento de una realidad discursiva que conecta al sujeto con un saber en particular. Por otra, la cadena de símbolos y representaciones del discurso que constituye la realidad trascendente, como bien se vio en el mito. La religión tanto como la filosofía han buscado distanciarse del mito en busca de claridad conceptual y ritual, pero allí en donde en efecto levantan la voz alcanzando su propio lugar, al mismo tiempo ocultan la voz que solicita una interpretación, es decir la del mito originario como se ha indicado.

De cierta manera he querido provocar curiosidad del lector respecto a la potencia de la literatura infantil no solo como un género literario sino también como un vehículo de conocimientos tratados con relativa indulgencia, en lo que atañe hoy a esas tendencias decolonizantes y otras reivindicadoras los sistemas de pensamiento mítico, originario en sentido sociológico o indigenista incluso. En lo profundo la esterilidad de las discusiones filosóficas conducen a revisar viejas memorias para encontrar respuestas a los nuevos retos del pensamiento, en un mundo que se ve

obligado a aceptar paulatinamente la diferencia. Volvemos continuamente al mito por su poder transformador, por su capacidad para mutar y adaptarse a las épocas.

Finalmente, esta es una forma apolínea de discurso. Traer la discusión sobre la filosofía y la religión desde este lugar apátrida de la brujería y la fantasía, es motivada por la seguridad que tengo frente al poder mágico de las palabras en la construcción de narrativas. Después de todo, si observamos a los sofistas y los primeros filósofos, la lógica misma es el resultado de la construcción de narrativas sobre la base del pensamiento mítico y no sobre una supuesta racionalidad sustentada en la abstracción. El camino de la voluntad de vivir como poder ser y hacer es el legado de la magia de Rowling que yo ahora comparto en forma de fragmentos provocadores, evocando el estilo aforístico empleado tanto en la filosofía, como en la religión y por su puesto en la literatura. La invitación queda abierta y por tanto las conclusiones se dejan a criterio del lector, que como en la experiencia mística, solo puede acceder a un saber que primero encuentra una correspondencia en la experiencia (en este caso con las novelas) y posteriormente en la conciencia a través de la reflexión. Sabiendo bien el riesgo que corro argumentativamente, desaparezco como por arte de magia.

## APÉNDICE 1

**E**n el cuento se revitaliza el poder mágico y la estructura de pensamiento resultante, que para los “creyentes” constituye un misticismo religioso. diferentes perspectivas. El poder como ejercicio de la voluntad de Esta estructura se observa mejor agrupando los libros como partes de una historia continua, de manera que se pueda observar a nivel macro la secuencia conceptual que tiene una correspondencia con la filosofía. Podría decirse, que cada parte aborda un conjunto de conocimientos o preguntas fundamentales en la educación mágica/filosófica, desde el horizonte de sentido del pensamiento hermético.

Parte I: La Piedra Filosofal es el objeto de la filosofía: la Naturaleza, la verdad, la razón.

Parte II:

- La Cámara de los Secretos es la agrupación o distribución de la Filosofía en problemas, áreas, escuelas o temas agrupados en las grandes preguntas.
- El Prisionero de Azkaban es el filósofo visto por la comunidad: que se resiste a la institucionalización del saber, es inquisidor, rebelde, peligroso. Su inquietud le mantiene en constante movimiento.

Parte III:

- El Cáliz de Fuego es el sujeto y su definición epistemológica, encarnada en el dominio del conocimiento, la duda y la prueba. Constituye el primer enfrentamiento con la realidad.
- La Orden del Fénix expresa el sentido práxico de la realización de la filosofía como modo de vida, es decir, plantea la resolución ética del conflicto entre saber y poder.

Parte IV: el príncipe mestizo es el filósofo que vive la “filosofía”, quien postula un camino de conocimiento y una actitud frente a la existencia reconociendo las posibilidades y limitaciones de los saberes humanos.

Parte V: las reliquias de la muerte son: el poder transformador del pensamiento, el deseo de saber, la fuerza creativa. Su contracara: el Poder de destrucción, la angustia de existir, la negación de la vida. Los ciclos se completan en la realización y la aceptación de que la función del filósofo es comprender los fundamentos de la naturaleza. El filósofo creador de valores: creador de mitos.

## APÉNDICE 2

**N**omenclatura de referencia para los 7 libros de Harry Potter

- Harry Potter y la piedra filosofal. **HP-PF**
- Harry Potter y la cámara secreta. **HP-CS**
- Harry Potter y el prisionero de Azkaban. **HP-PA**
- Harry Potter y el cáliz de fuego. **HP-CF**
- Harry Potter y la Orden del Fénix. **HP-OF**
- Harry Potter y el misterio del príncipe. **HP-MP**
- Harry Potter y las reliquias de la muerte. **HP-RM**

APÉNDICE 3

Estructura de triadas mágicas



Creación de autor

La magia se compondría principalmente de tres tipos de poder de acuerdo con las Reliquias de la Muerte: El poder de las palabras, el poder la voluntad y el poder de los objetos. El énfasis en alguna de estas formas de poder delinearía un camino de comprensión de las otras y a la vez de la magia en general. Las decisiones de los personajes, esencialmente del protagonista y antagonista, responden a ese énfasis.

## REFERENCIAS:

ABBAGNANO, NICOLA, ET AL.

*Diccionario de Filosofía*. 4. Aufl, Fondo de Cultura Económica, 2004.

FOUCAULT, MICHEL.

*La Arqueología del Saber*. 2a. ed. rev., Siglo xxi Editores, 2010.

–*El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo xxi Editores, 2016.

ELIADE, MIRCEA.

*Mito y realidad*. Ediciones Guadarrama, 1973.

–*El mito del eterno*. Alianza Editorial, 1982.

GADAMER, HANS-GEORG, Y HANS-GEORG GADAMER.

*Mito y razón*. Paidós, 1997.

GÁNDARA FERNÁNDEZ, LETICIA.

«Harry Potter y una lengua de serpientes: un estudio de los principales rasgos fonéticos y morfosintácticos del pársel». *Boletín de filología*, vol. 55, n.o 2, diciembre de 2020, pp. 417-35. DOI.org (Crossref), <https://doi.org/10.4067/S0718-93032020000200417>.

GARCÍA-GUERRERO, JAIR, Y GRACIELA MARTÍNEZ TAMEZ.

"Presencia de la medicina en las novelas del mago Harry Potter". *Medicina Universitaria*, 2007, p. 6.

KERÉNYI, KARL, ET AL.

*En el laberinto*. Ed. Corrado Bologna, Siruela, 2006.

KINGSLEY, PETER.

Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 56, n.o 1, enero de 1993, pp. 1-24. DOI.org (Crossref), <https://doi.org/10.2307/751362>.

MARRERO, ADRIANA.

"Hermione En Hogwarts o Sobre El Éxito Escolar de Las Niñas." *Mora*, vol. 14, no. 1, July 2008, pp. 29-42.

Murray, M. A

“50. Divination by Witches’ Familiars.” *Man*, vol. 18, June 1918, pp. 81-84.  
EBSCOhost, doi:10.2307/2788609.

NIETZSCHE, FRIEDRICH WILHELM.

*Fragmentos póstumos*. Norma, 1992.

PARISH, HELLEN.

“Paltríe Vermin, Cats, Mice, Toads, and Weasils’: Witches, Familiars, and Human-Animal Interactions in the English Witch Trials.” *Religions*, vol. 10, no. 2, Feb. 2019, p. 134.

ROWLING, J. K.

*Harry Potter y el cáliz de fuego*. 1. ed, Salamandra, 2001.

–*Harry Potter y el misterio del príncipe*. Penguin Random House Grupo Editorial, 2020.

–*Harry Potter y la cámara secreta*. 1. ed, Emecé Editores España, 2000.

–*Harry Potter y la Orden del Fénix*. Penguin Random House Grupo Editorial, 2020.

–*Harry Potter y la piedra filosofal*. 1. ed, Emecé Editores España, 2000.

–*Harry Potter y el prisionero de Azkaban*. 1. ed, Emecé Editores España, 2000.

–*Harry Potter y las reliquias de la muerte*. Penguin Random House Grupo Editorial, 2020.

SLADE, CHRISTINA.

“La Amplia Luminosidad Del Día de Los Niños: Los Niños y La Literatura.” *AlterTexto*, vol. 3, no. 6, July 2005, pp. 81-89.

VARGAS, JORGE LUIS YANGALI.

“Derroteros de la educación peruana en el XXI: interculturalizar, decolonizar y subvertir”. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, vol. 25, n.o 97, febrero de 2017, pp. 918-42. DOI.org (Crossref), <https://doi.org/10.1590/s0104-40362017002500988>.

VENTOSA, ROGER FERRER.

“Investigación sobre el estudio del hermetismo como fenómeno histórico y su estado actual”. *Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España*. 2019, pp. 22.

ESTUDIOS



# EL UNIVERSO LITERARIO COMO RECURSO DE LA CREACIÓN NARRATIVA

Nicolás Orozco M.<sup>1</sup>  
ENSAYO

1 Filosofía de la Universidad El Bosque. Director, editor y columnista de la Revista Horizonte Independiente. Miembro de la European Network of Japanese Philosophy. Autor de *Pensamientos sobre la literatura fantástica* (Revista Horizonte Independiente, 2021), *La representación de la mujer en el arte: aproximación histórica y filosófica* (Revista Horizonte Independiente, 2021), *Agnotología y filosofía: la importancia del estudio de la ignorancia* (Revista Horizonte Independiente, 2021), *El flamenco y la cultura: un análisis musical sobre una sociedad* (Revista Horizonte Independiente, 2021), y *Entre Coetzee y Proctor: diálogos agnotológicos* (Revista Horizonte Independiente, 2021).

# EL UNIVERSO LITERARIO COMO RECURSO DE LA CREACIÓN NARRATIVA<sup>2</sup>

## The literary universe as a resource of narrative creation

Nicolás Orozco M.  
[norozcom@unbosque.edu.co](mailto:norozcom@unbosque.edu.co)

---

### RESUMEN:

El universo literario de un(a) autor(a) llega a tener una importancia preliminar a la hora de su escritura. Lo elementalmente creativo frente a diferentes sucesos basados en un universo determinado permite la elaboración de diversas narrativas. Es justamente en este marco donde se plantea desarrollar el presente texto tomando como ejemplos a grandes autores de la literatura fantástica y sus formas de creación. Este escrito aborda diferentes formas de creación de un universo y muestra lo fundamental de la relación entre universo-sentido-narrativa.

**Palabras clave:** universo literario, narrativa, creación literaria, composición y fantasía.

### ABSTRACT:

The literary universe of an (a) author (a) comes to have a preliminary importance at the time of its writing. The creative elemental in the face of different events based on a certain universe allows the elaboration of different narratives. It is precisely in this framework that I propose to develop the present text proposal is developed, taking as examples great authors of fantastic literature and its forms of creation. This paper addresses different forms of universe creation and shows the fundamental intertwined relation between the universe-sense-narrative.

**Key words:** literary universe, narrative, literary creation, composition and fantasy.

---

<sup>2</sup>Recibido: 12 de octubre 2021. Aceptado: 02 de noviembre 2021.

---

## I. DE LLOYD ALEXANDER, J.R.R TOLKIEN, Y HENRY JAMES

**E**n la literatura fantástica encontramos diferentes formas de creación narrativa. Podemos ir desde las formas de escritura –algunas elegantes y pulcras, otras tranquilas y serenas–, o podemos abordar diferentes conceptos de personajes ficticios o fantásticos; hasta, podemos ver creaciones literarias desde una posición global al ver las líneas de tiempo en la que transcurren los sucesos.

Hay un delgado hilo conceptual que los académicos de literatura evalúan con constante regularidad. Este análisis se asemeja a la forma en la que la filosofía estudia los conceptos, pero en este caso reflejado sobre los marcos teóricos que exige la literatura fantástica. Incluso, decir “fantástico” podría entrar en debate pues podría usarse el concepto de ficción que englobaría mucho más a diferentes narrativas. Entonces, ¿hablamos de ficción o de fantasía? Pienso que ficción ya que podría ayudarme a la hora de exponer muchas más formas narrativas, sin embargo, también sería una espada de doble filo ya que podría salirme del tema con facilidad. Ahora bien, concibo el uso de la palabra “fantasía” a partir de las referencias que uso, como Tolkien, Alexander y James. Pero el propósito de este escrito es universal a la literatura. Con lo anterior en mente comencemos la exposición formalmente.

La literatura se nos presenta desde la imaginación propia de cada escritor, vemos creaciones cada vez más grandiosas y narrativas mejor desarrolladas, hiladas y entrelazadas. En algunos casos podemos llevar la imaginación a pervertir nociones o historias como es el caso de Walt Disney, pero también encontramos nuevas formas de expresión y con ellas nuevas formas de narrativas. Lloyd Alexander nos presenta la clásica idea de desarrollo narrativo en la literatura fantástica: en sus cuentos encontramos una línea argumental donde aparece un personaje y de ahí se desarrollan los sucesos. Más exactamente en las *Crónicas de Prydain* (1964-1968) nos presenta todo el desarrollo partiendo del héroe que lucha contra las fuerzas del mal. El universo fantástico creado por el escritor

estadounidense nos expone diversas aventuras del porquero *Taran* contra Arawn. En un extraordinario uso de la mitología galesa se conjugan pensamientos propios del autor con leyendas o mitos precisos de dicha mitología, encontramos en el autor una tierra muy detallada con el desarrollo de personajes muy bien organizados. Más aún, el personaje principal, Taran, encuentra un gran desarrollo moral en cada libro <sup>3</sup>.

Hasta acá hemos mencionado que Alexander utiliza la típica narrativa clásica en la literatura fantástica: la historia transcurre desde un punto X a un punto final Z. Como era de esperarse en una novela fantástica, debía tener más elementos que centrarse en el personaje como punto de partida de todo su universo fantástico y es en ese umbral que encontramos un conflicto previo a la presentación del personaje principal. La historia, que se nos muestra en paralelo con la primera aparición de *Taran*, nos cuenta un enfrentamiento antiguo entre dos tierras: la tierra de *Prydain* y la tierra de *Annuwin*. Estas dos tierras se encuentran en guerra desde tiempos inmemoriales por el deseo de un hechicero oscuro por la conquista de la tierra de *Prydain*. Con la incorporación de esta guerra se crea un universo para las novelas de Alexander en lo cual cobra un sentido su obra, gracias a esta incorporación se da coherencia a los sucesos que vivirá Taran durante sus aventuras como foco principal de la narrativa.

Encontramos un rasgo importante en esta narrativa de Alexander. La primera novela de las *Crónicas de Prydain* titulada *El libro de los tres* (1964) inicia enfocando a *Taran* y sus labores de aprendiz de porquero, poco más adelante se presenta la historia de la guerra entre las dos tierras. Pareciera que Alexander iba componiendo su obra sobre la marcha a medida que presentaba diferentes ideas para la temática. No es de extrañarse este estilo de composición dado que incluso en los temas álgidos de la filosofía, así como en otras áreas, las grandes ideas surgen en el camino. El sentido narrativo de Alexander se presenta en la misma composición en que sus ideas van siendo arrojadas al momento de escribir. En cualquier caso, la tarea funciona bien ya que hila con excelente elocuencia cada hilo que

---

<sup>3</sup> Esto implica que se va volviendo más consciente de lo que se juega en cada oportunidad.

desemboca. Otros casos donde se ofrece un factor del mismo tipo que Alexander es en la serie fantástica de *Legado* escrito por Christopher Paolini, pero no entraré en detalle sobre este tema.

En contraposición a la narrativa temporal y enfocada en un personaje tenemos los escritos de J.R.R Tolkien. A diferencia de Alexander, el universo de Tolkien es la narrativa no de un personaje sino de todo un compendio de universos, de historias y de sucesos. Si bien sus obras más conocidas son *El señor de los anillos* (1954) y *El Hobbit* (1937) no son su piedra angular dentro de su universo.

Antes de continuar con el escrito es importante mencionar que no me referiré propiamente a las películas basadas en los libros de Tolkien como sustento del artículo; esta separación tiene el propósito de mantenernos dentro del canon de Tolkien haciendo más enfático el marco teórico que estoy manejando. Esto lo decido así ya que las películas tienen serios problemas argumentales y hacen omisión del canon de la literatura del autor (pasan de un lado a otro sin tener cuidado en los sucesos o narraciones de Tolkien como por ejemplo la descripción del Balrog de Moria); más importante mencionar que incluso las películas se toman el atrevimiento de crear nuevas cosas en el universo de Tolkien llegando a generar contradicciones con el canon e incoherencias con los libros base, para evidenciar esto solo basta ver que el *Hobbit: la desolación de Smaug* (2013) los últimos cuarenta minutos son inventados por el director de la película, son sucesos que no aparecen en el libro, lo mismo ocurre cuando se crea al personaje de Tauriel la cual nunca existió en el universo de Tolkien y la aparición de Legolas donde en el libro nunca aparece. Si tuviera que dejarme llevar y elegir también el basarme en las películas evidentemente tendría algunos problemas de sustentación en el canon de Tolkien.

Los libros más conocidos por Tolkien tienen una cualidad interesante a la hora de hacer un análisis sobre su universo: *El señor de los anillos* y *El hobbit* mantienen una relación con la narrativa temporal tal como pasaba en el caso de Alexander. En el primero encontramos que, si bien hay un

conflicto, la trama gira alrededor del avance de Frodo para destruir el anillo de Sauron; en el segundo encontramos cómo se gesta el conflicto del *Señor de los anillos* pero la historia no transcurre directamente en ese conflicto sino en el avance de Bilbo para recuperar Erebor. Estos dos libros, si bien son los más populares, son un pequeño relato del gran universo de Tolkien, incluso, *El Hobbit* no estaba pensado para entrar en este universo y por ello fue publicado mucho antes que *El señor de los anillos*, fue antes de su publicación que Tolkien comprendió que este libro podría hilarse con sus narrativas sobre *Arda* (el mundo en el universo literario de Tolkien).

El universo literario de Tolkien es una creación desarrollada a lo largo de toda su vida y de las influencias que tuvo en múltiples experiencias desde la academia y desde experiencias particulares de la guerra o recuerdos de su niñez. Este universo es un compendio de lenguajes, historias, religiones, personalidades y demás. Encontramos pues, que Tolkien previo a la escritura de sus libros ya tenía en mente gran parte de su obra. El alma mater del estilo tolkieniano se encentra en *El Silmarillion* (1997) publicado por su hijo Christopher Tolkien dado que las esperanzas de J.R.R Tolkien sobre este libro eran ambiciosas y no alcanzó a finalizarlo antes de su muerte. En este libro Tolkien describe la creación del universo a manos de Eru-Iluvatar; a partir de este nacen los Ainur (dioses) con diferentes categorías y jerarquías. Tras la creación del mundo algunos de los Ainur fueron a habitar *Arda* y con ellos llegaron los hijos de Eru-Iluvatar; naciendo los hombres y los elfos. También encontramos que en múltiples de los libros de Tolkien se nos describen cuatro (4) eras o épocas donde transcurren los sucesos. Para describir este universo, Tolkien se tomó varios libros y cartas, pero encontramos que no existe un personaje central; se narran diferentes historias como la de *Beren y Lúthien*, los relatos de los elfos como *Fingolfin* o *Feanor*, *Glorfindel*, *Fingon*; los viajes de los hobbits como los de *Frodo* y *Bilbo*, o entre muchos otros. Cada uno de estos relatos es una historia que habita en un mismo universo, el de *Arda*.

En el universo literario de Tolkien existe un principio para la existencia y se profetiza un final, cada facción tiene sus propias personalidades, la

geografía es núcleo de las narrativas y dentro de este tipo de narrativas existe la posibilidad infinita para la creación. Más allá de que Tolkien se contentase con crear un millar de posibilidades y un millar de historias, fue un paso más allá al crear lenguas artificiales perfectamente desarrolladas basadas en el finlandés<sup>4</sup>.

Pareciera que el sentido de la creación narrativa de Tolkien subyace en la gran planeación previa a diferentes relatos. Es bien sabido que varias veces cambió de canon para poder hilar con mayor precisión todas las historias que había construido. Pese a eso no vemos una creación tan improvisada como podría pasar en el caso de Alexander, sino una creación basada en la premeditación exhaustiva sobre lo que quería hacer. Creo que después de este breve análisis podríamos llegar a conjeturar que el sentido de Tolkien se establece en tener un universo ya pensado para luego disponer de su tiempo para la escritura.

Ahora bien, abordemos una tercera forma de universo con unas aristas que exigen cautela. Henry James ha escrito diferentes novelas que con dificultad podríamos rastrear una que otra característica común como en los dos casos anteriores (Lloyd Alexander y J.R.R Tolkien). En efecto se podrían encontrar algunas, pero irrelevantes a las tramas centrales. Una característica común es que la mayoría de sus novelas transcurren en Inglaterra, Estados Unidos o Italia, otra es el estilo de sus narradores. La majestuosidad de la literatura jamesiana se alcanza por separado. Para el marco teórico de examen propongo el análisis del libro *Otra vuelta de tuerca* (1898) ya que este nos presenta una forma diferente de narrativa para la creación de un universo literario.

La obra nos presenta la historia de una institutriz que vive experiencias sobrenaturales al aceptar un trabajo en la mansión Bly cuidando a dos niños<sup>5</sup>. La institutriz comienza a ver algunas cosas extrañas que suceden

---

<sup>4</sup> Además del *sindarin* y el *quenya*.

<sup>5</sup> Esta es una de las interpretaciones posibles como las describe el narrador. Aun así, hay otra interpretación que trata que la institutriz está perdiendo la razón.

en la mansión como huellas que aparecen después de la noche, se encuentra con personas no vivas y, como típico libro de suspenso, ve figuras y ruidos extraños.

Es importante resaltar el hecho de que esta novela transcurre en un tiempo de la época de James (mediados del siglo XIX) lo cual ha hecho de este libro una experiencia clásica en elegancia y narración pero con el toque del suspenso limitando con el terror. La historia nos lleva una y otra vez a sucesos extraños que nos cautivan y nos llenan de curiosidad o incluso miedo. Por decirlo, mientras más nos adentramos más nerviosismo podemos demostrar y curiosidad por no encontrar un origen a lo que sucede. A simple vista pareciera que nos están narrando una historia de terror que simplemente tiene un sentido como el de Alexander (de un punto X a un Z) pero sin algo que nos permita conocer los orígenes. Más adelante el cuento presenta un gran cambio, el narrador nos expone la historia de los sucesos que han originado todos los sucesos sobrenaturales y de inmediato pareciera que algo cambia en nosotros, como ese giro de tuerca donde nos damos cuenta lo que realmente estamos leyendo. Lo que al parecer era una historia de terror ahora parece una historia romántica –a título personal podría decir que incluso la que parecía la protagonista, la institutriz, deja de ser el personaje central y Viola pasa a ser el personaje sobre el que gira toda la trama. El libro nos relataba un momento Y en narrativas de X,Y,Z, y ahora nos presenta el esquema X (anterior al Y). Por decirlo de manera más clara: la historia arranca con los sucesos sobrenaturales que pasan en la mansión Bly (narrativa Y), luego hay un giro de 180° y nos vamos a la historia previa a Y para contarnos los orígenes llegando a la narrativa X; finalmente, se solucionan todos los hilos de X y Y para concluir en Z. La consolidación de un universo literario depende fundamentalmente, entre otras cosas, de la manera como se narran acontecimientos; es característico de obras como la de James que aunque parecen hacer una narración lineal temporalmente, esto no es una regla fija y la riqueza narrativa se amplía de manera tal que los acontecimientos pueden recibir múltiples interpretaciones.

Evidentemente este tipo de construcción narrativa (Y luego X y culmina en



Z) es algo que no tendría mucho sentido que fuese creado a partir de un estilo de improvisación como en el caso de Alexander, pero tampoco tiene la cualidad de desglosar un universo tan extenso como en Tolkien. Podemos precisar que la narrativa de James en esta novela está premeditada centrando su atención no en un personaje particular del cual podemos describir sucesos posteriores sino en cómo los personajes interactúan con un objeto como la mansión Bly. El sentido narrativo de James parece el juego entre la premeditación y la sorpresa ya que nos presenta un protagonista y luego lo cambia con gran ingenio haciéndonos ver que quería que nos sorprendiéramos sobre ese asunto y con eso la trama completa del libro cambia.

En este apartado hemos analizado tres tipos de narrativas diferentes presentando algunos ejemplos de literatura conocida a la fecha. Ahora bien, creo que en lo dicho en este apartado puede prestarse para algunas refutaciones en tanto al uso de conceptos que he utilizado para enmarcar las narrativas, por ese motivo el siguiente apartado lo dedicaré a esclarecer estos conceptos y dar algunos aportes sobre el recurso fantástico.

## II. DE LOS CUENTOS DE HADAS Y EL RECURSO FANTÁSTICO

Fantasía, ficción y sobrenatural son conceptos que he usado en el apartado anterior para el análisis sobre algunos universos literarios. Al no haberlos explicado con sumo detalle me dirigiré a estos en este apartado pues el darles una explicación previa podría llegar a confundir un poco la intención sobre la ejemplificación de los universos literarios.

La palabra sobrenatural la uso más que todo cuando explico la narrativa de Henry James, en el cuento presentado anteriormente, dado que sería la palabra comúnmente usada para designar entidades fantasmagóricas, espectros u otros entes del calibre del terror. En primera instancia no opté por el uso de la palabra paranormal por la estrecha relación con estas entidades, pero más que todo porque nos alejaría del concepto de fantasía. La palabra *sobrenatural* apelando a su raíz etimológica del latín

*supernaturalis* y que definido por la *Real Academia Española* en la definición número uno como “Que excede los términos de la naturaleza”; la palabra paranormal no la elijo ya que desde la *Real Academia Española* nos referiríamos a “Dicho de un fenómeno: que no puede ser explicado por los conocimientos científicos actuales, y es objeto de estudio de la parapsicología”. El primer caso nos sirve para comprender algo que no está expuesto en la naturaleza y en el segundo a referirnos a un fenómeno que aún no es explicado, pero podría serlo en algún momento. En ese esquema, decir que James, Tolkien, o Alexander estén pensando en que sus relatos se comprueben o refuten por la ciencia sería caer en un error.

Cuando uso el concepto de ficción estoy usando el mismo concepto que expone la *Real Academia Española* en su definición número tres, al afirmar: “Clase de obras literarias o cinematográficas, generalmente narrativas, que tratan de sucesos y personajes imaginarios”. Elijo esta forma ya que está presente en todo el marco teórico de lo expuesto hasta acá, sobre todo en lo explicado de Tolkien y Alexander y permite su uso para recoger el concepto de sobrenatural en los sucesos y personajes imaginarios. Finalmente, uso el concepto de fantasía para englobar el uso del concepto de ficción y por ende de sobrenatural al volver a apelar a la *Real Academia Española* en su definición número cinco: “Ficción, cuento, novela o pensamiento elevado e ingenioso”. Dentro de esta definición ya se abre el abanico al contener en ella a la ficción y al referirnos en este ensayo precisamente a obras literarias de esa índole. Ahora bien, fantasía es un concepto que en efecto nos presupone una carga muy abierta, por lo menos en su definición, para el análisis que aquí propongo. Lo mismo ocurre con el concepto de ficción al cual quiero referirme antes de proseguir.

Si bien hemos enmarcado a la fantasía como una especie de contenedor de la ficción y por ende de sobrenatural, según el análisis que hemos desarrollado, hay también algunas formas en las que su compatibilidad podría no ser tan acertada. En el segundo párrafo de este texto describimos a la ficción como algo un tanto diferente a la forma en la que lo explicamos en este apartado. En primer lugar, el concepto de ficción usado al inicio del texto fue colocado adrede desde una posición común al metalenguaje.

La ficción, en ese sentido, puede entenderse como un principio narrativo que delimita algunas categorías; puede verse o entenderse desde una posición más realista que la posición fantástica, como los cuentos policíacos, apelando a que si bien el relato tiene una posición íntimamente cercana con el mundo en que vivimos, no hace una referencia a algo que haya sucedido o esté sucediendo. En ese sentido enmarcar la ficción en la fantasía podría ser erróneo. Aun así, cuando hablamos de ficción apelando a un marco teórico alejado del realismo sí podría encajar en el concepto de fantasía.

Podemos ver cómo es que el concepto de ficción se va empatando con el de fantasía. En el prefacio de *Otra vuelta de tuerca*, Henry James nos presenta su cuento como ficción. Cuando recién comenzamos a leer, dice: “Esta pequeña obrita de ficción” (James, IX), apelando a un uso de ficción como su sentido no realista en todo su esplendor. Si bien el texto tiene varios componentes realistas, no implica formalmente un uso completo de ese realismo. Al introducir entes fantasmagóricos nos está indicando que no es ficción en el mismo sentido que podría ser un cuento de ficción policíaca. En resumidas cuentas, podemos ver cómo esta cuestión de imaginación fantástica se va conjugando con el concepto de ficción; esto lo abordaremos con mayor precisión en el siguiente apartado.

## II.1. LOS CUENTOS DE HADAS COMO RECURSO LITERARIO

Entendamos un poco el uso de la fantasía y sus relaciones directas con los cuentos de hadas ya que este estudio nos puede ayudar a desglosar el pensamiento creativo y cultural de ciertos universos. Más aún, la gran parte de escritores de literatura fantástica, limitando con la épica, han sido inspirados a raíz de estos cuentos y sus implicaciones lingüísticas y contextuales. En el mundo de la literatura fantástica, refiriéndome puntualmente al enfoque académico, se han desarrollado múltiples estudios o exámenes que podrían complicarme la explicación; de hecho, hay diversos estudios y diversas posturas frente al mundo de los cuentos de hadas o a la literatura fantástica. Por ese motivo quisiera exponer a un autor que ya

hemos trabajado y que, además, ha trabajado estos temas profundamente gracias a su carrera como lingüista y filólogo.

J.R.R Tolkien en una conferencia dictada en Oxford, y después escrita a modo de ensayo, aborda los temas de los cuentos de hadas desde sus percepciones más simples como el de cuentos de hadas como fantasía; como relato increíble o irreal o como una falsedad (según se expone en el *Oxford English Dictionary* referido por Tolkien (1998, p. 174) al diccionario de 1750). Aborda las características de algunos personajes de la ficción (como el tamaño de las hadas y su relación con el concepto de *elves* (elfos) y aborda algunas de las relaciones en las narrativas como fantasía, sobrenatural y la historia de estas formas de literatura. Pareciera que Tolkien está defendiendo la idea de que en los mismos cuentos de hadas se encuentra contenida la idea de fantasía y que por ende esta sería la forma máxima de tratar este tipo de literatura. Aun así, ese no es tema de nuestro estudio. Lo importante a resaltar es que en el ensayo titulado *Sobre los cuentos de hadas* (1998) Tolkien nos presenta varias claves de cómo entender la fantasía y la creación narrativa.

En el primer apartado de ese ensayo Tolkien nos habla del origen de los cuentos de hadas donde nos lleva a pensar que estos son tan viejos como el lenguaje mismo. En principio, nos destaca que los más antiguos son una forma de mitología narrativa. Compara pues la creación de los mitos griegos con la narrativa fantástica llegando a concluir que ambos tienen orígenes parecidos: el mito desde la posición del humano es la narrativa que el humano dio sobre el mundo, creó dioses a partir de los fenómenos conocidos por el hombre, cosa muy parecida en la narrativa fantástica. En el ensayo de Tolkien se nos muestra cómo a partir de la descripción que se nos da del dios nórdico *Tor*, se puede entender mitología como cuento de hadas. Al parecer el uso de la descripción misma de los fenómenos del mundo servía como herramienta dadora de personalidad:

Tomemos lo que tiene todo el aspecto de ser un caso claro de mito olímpico de la naturaleza: el dios escandinavo *Tor*. Su nombre significa Trueno, *Thórr* en forma nórdica; y no resulta difícil interpretar su martillo, *Miöllnir*, como el relámpago. Sin embargo, hasta donde llegan nuestras tardías crónicas, *Tor*

tiene una personalidad y un carácter muy definidos que no se justifican con el trueno o el relámpago, aunque algunos detalles puedan, por así decir, relacionarse con estos fenómenos naturales. (Tolkien, 1998, 153)

Encontramos diferentes atribuciones dentro de un aspecto que pareciera mitológico y las relacionamos en cierta medida a la misma idea de creación, o en términos de Tolkien como *invención* de la estructura del cuento de hadas. Recordemos entonces que Tolkien nos está comentando constantemente de los cuentos de hadas y que para que los cuentos de hadas puedan desarrollarse debe haber el aspecto fantástico detrás, tengamos esto en cuenta para lo que sigue.

La creación/invención de cuentos de hadas tiene que ver con la fantasía en tanto la forma de origen que se les puede atribuir. Tolkien expone en relación a esto, su teoría sobre la *hierba verde*. Presentar el origen de las creaciones/invenciones de los cuentos de hadas resulta un ejercicio presuntamente epistemológico si lo entendemos como un estudio del conocimiento del lenguaje. En un primer momento Tolkien enuncia la *hierba verde* como conjunción de palabras conocidas. Me explico, si hablamos de *hierba verde* por lo general conocemos el concepto de *hierba* y el concepto de *verde* haciendo que en su conjunción conozcamos que en hierba puede estar contenido el mismo adjetivo de *verde*. De ahí que podamos sacar una narrativa realista como una historia o algo más aplicado al mundo en que vivimos.

La explicación no se queda ahí ya que la magia de la creación/invención se construye, según Tolkien, como una suerte de pruebas donde a partir de los objetos conocidos pueden devenir en otros. En el caso de la *hierba verde* encontramos dos conceptos existentes y usados en nuestro mundo, pero de diferentes conceptos podemos crear uno nuevo, tal como sería si uso el concepto de *negro* como adjetivo a *hierba*, o, por ejemplo si en vez de decir *carro rodante* digo de *carro* la cualidad de volador.

La mente humana, dotada de los poderes de generalización y abstracción, no sólo ve *hierba verde*, diferenciándola de las otras cosas (y hallándola agradable a la vista), sino que ve que es *verde*, además de verla como *hierba*. Qué poderosa, qué estimulante para la misma facultad que lo produjo fue la invención del adjetivo: no hay en Fantasía hechizo ni encantamiento más poderoso. Y no ha de sorprendernos: podría ciertamente decirse que tales hechizos sólo son una perspectiva diferente del adjetivo, una parte de la oración en gramática mítica. La mente que pensó en *ligero, pesado, gris, amarillo, inmóvil, veloz*, también concibió la noción de la magia que haría ligeras y aptas para el vuelo las cosas pesadas, que convirtiera el plomo gris en oro amarillo y la roca inmóvil en veloz arroyo. Si pudo hacer una cosa, también la otra; e hizo las dos inevitablemente. Si de la hierba podemos abstraer lo verde, del cielo, lo azul y de la sangre lo rojo, es que disponemos ya del poder encantador. (Tolkien, 1998, 151).

Así como podemos juntar conceptos para crear cosas nuevas, es que se describe esa magia que caracteriza a la fantasía en la literatura. Es ese lapso de pensamiento donde a través del lenguaje podemos conjugar lo que conocemos y devenir en algo complementemente fantástico; algo como nuestro norte para las narrativas. Hay un punto más a tratar de la cita anterior y es el tema de lo que nos volvemos al momento de crear/inventar a partir del lenguaje: una cosa es, como bien Tolkien ha dicho, quién creó los conceptos, o mejor explicado, quien fue el primero en atribuir las características B a una palabra específica; en nuestra conjunción de poder encantar con las nuevas *creaciones/invenciones* de las palabras es que llegaríamos a ser *sub-creadores*: “Y con la «fantasía», que así se la denomina, se crean nuevas formas. Es el inicio de la fantasía. El hombre se convierte en sub-creador” (Tolkien, 1998, 151). El sub-creador implica que ya hubo alguien que dijo vea que en manzana podemos decir rojo, pero nosotros, al atribuir un nuevo sentido como algo tal que manzana le atribuyamos el sentido de morada es que nos convertimos en sub-creadores, nos convertimos en creadores de un nuevo y rico lenguaje fantástico.

Volvamos un momento a ver los orígenes que Tolkien nos explicaba de los cuentos de hadas. Recordando su apología a la mitología y su descripción de cómo esta se asemeja a los cuentos de hadas en el caso de *Tor*. El sentido de

conjugar el concepto de Trueno con una característica como el mismo fenómeno ya nos comienza a atribuir una suerte de esa creación/invención fantástica, que podamos llegar a darle a ese resultado una personalidad basados en el mismo juego propuesto en la *hierba verde*. Tenemos entonces dos partes importantes: 1) cómo se puede dar el origen a la creación/invención a partir del lenguaje conocido, y 2) que de la composición de los lenguajes conocidos damos atributo a cosas que entran en el campo de la fantasía relacionándola íntimamente con la mitología.

La anterior mención al mundo creativo/inventor nos permite dar un paso más allá en el recurso de los cuentos de hadas. La fantasía está completamente imbuida en los cuentos de hadas ya que es esta la que les da un sentido. Por así decirlo, son los cuentos de hadas los que le dan apertura a la fantasía como narrativa literaria. Entonces, concluir que el resultado al que podamos llegar en casos parecidos a la *hierba morada* o *verde*, o la que sea, nos permite abordar una narrativa de los atributos que vamos generando en las cosas —es ahí donde se gesta el primer paso a un universo literario.

Pero hay algo más que decir de esta primera chispa que nos trae el caso de la *hierba verde*: encontramos una sopa de ideas conocidas que se nos van mezclando. No solo es el juego del lenguaje, sino es todo un abanico de lo que hemos podido conocer en el mundo; por ejemplo, Tolkien se basó en algunas de sus experiencias de su infancia para describir *La Comarca* en *El Hobbit* y en *El Señor de los Anillos*. Una sopa de experiencias, conocimientos e ideas se nos mezclan para poder otorgar un inicio a esa creación/invención. Volvemos con Tolkien quien nos muestra esto mismo apelando a las *leyendas Artúricas* cuando nos dice que:

Parece bastante claro que también Arturo, que es un personaje histórico (aunque acaso no de mucha importancia como tal), fue asimismo añadido a la Olla. Allí hirvió durante largos años junto con los otros muchos personajes añadidos de la mitología y la Fantasía, e incluso con algunos huesos sueltos de la historia (como la defensa de Alfredo contra los daneses), hasta que emergió como un rey de Fantasía. La situación es similar a la gran corte «artúrica» de los reyes de Dinamarca, los *Scyldingas* de la tradición inglesa. (Tolkien, 1998, 156)

Como se podrá ver hay una gran explicación en la cita anterior que quisiera desglosar antes de continuar. La primera parte de la cita nos refleja un factor curioso y es la existencia del personaje Arturo como histórico y más cuando se relaciona de cierta forma con el rey Alfredo. Si pensamos en Alfredo encontramos que se le atribuye a él la creación de Inglaterra como unificación de diferentes Estados aislados; quien además goza todavía hoy de una reputación impecable por su defensa contra los daneses, su interés por la educación del pueblo y como ejemplo de lo que un rey debería ser. Entonces, encontramos que cuando Arturo se zambulle en la olla de la fantasía sale como un rey fantástico porque no solo se le ha dado un nuevo contexto (el contexto de los seres y mundos fantásticos), sino que sale con un poco de historia, sale con una personalidad del héroe-rey que reflejaba Alfredo.

Entonces ¿por qué estoy hablando de una olla y del rey Arturo? Resulta fascinante ver cómo de esta *olla* pueden salir interminables formas de creación literaria. De olla podemos expresar que referenciamos bases que tomamos para crear –de Arturo como ejemplificación de lo anterior. Este apartado lo dediqué a la exposición de cómo los cuentos de hadas enriquecidos por las formas de creación fantástica son un principio para la creación. El lenguaje y las formas de conjugar conocimientos nos permiten visualizar un norte a la hora de escribir. Más puntualmente opté por el análisis de cuentos de hadas por la cantidad de posibilidades que de ellas pueden devenir. Ahora nos enfrentaremos al último escalafón de esta presentación donde daremos un criterio recogido de estos dos apartados a modo de premisas para la conclusión final.

### III. EL UNIVERSO LITERARIO

**H**emos visto que un universo tiene diferentes formas de creación tan llamativas como las líneas de recorrido narrativo (apartado 1) y cómo desde formas tan pequeñas como el lenguaje que conocemos (y en si todo lo que podemos conocer) puede surgir la chispa para la creación de ese universo. Ahora es nuestra labor darle sentido a todo lo dicho; debemos expresar cómo ayuda crear un universo a la invención de narrativas.



Hablar de universo literario por lo general implica hablar de géneros literarios donde se pueda incorporar el universo. Según muchos académicos de la literatura como Todorov la fantasía misma es un género literario que se preocupa por esclarecer, de cierta forma, un debate entre lo que existe y lo que no. Incluso a partir de establecer un género como el fantástico se implica un diálogo constante entre la relación de una persona con el conflicto de lo que es real y lo que no lo es.

Género literario sería la puerta de entrada para describir alguna forma del universo literario pero esa no es mi intención en este artículo, mi intención es hablar de universo en otro sentido que tampoco contradice al sentido de Todorov; pero este no es usado en un sentido estrictamente similar. Inicialmente, este artículo fue pensado como un modo de mostrar cómo el crear un universo literario podría ayudar para la escritura de narrativas particulares como cuentos, relatos y otras formas de escritura. Por lo tanto, no es puntalmente un estudio sobre el universo fantástico, aun así, sí lo utilizo como recurso por sus posibilidades creativas. En ese sentido podríamos predisponer de un análisis enmarcado estrictamente en la literatura fantástica como género y, por ende, el dar definiciones sobre cuestión de cómo o por qué es un género literario es entrar en un análisis que nos sacaría del propósito y nos envolvería en otros problemas un tanto más académico.

Ahora bien, el universo literario lo entiendo en los sentidos que hemos propuesto, como creación completa de cualquier autor. Vemos muy bien unas dinámicas o reglas de juego bajo las cuales se permite desarrollar diferentes historias, nos sumerge en un mar de sucesos y nos establecemos bajo unos contextos creados por el mismo autor. Para ejemplificar esto permítaseme apelar a un ejemplo un poco extraño pero que ilustra claramente a lo que me refiero: sería de suma extrañeza que en el universo de *Star Wars* nos apareciera Ned Stark de Juego de Tronos. Si bien no sería una posibilidad completamente negada, sí sería romper con algunos criterios contextuales del universo de *Star Wars*. Lo mismo pasaría si nos imaginamos a *Darth Vader* llegar a *La Comarca* del *Señor de los Anillos*. Incluso pongamos un caso mejor enmarcado dentro de un mismo estilo de

literatura: si bien en el universo de Tolkien existen los *orcos* como facción<sup>6</sup> sería un poco raro ver, por ejemplo, un ogro (que es de otro universo) en la *Tierra Media* de Tolkien. El concepto de orco justamente es tomado del concepto de *ogro* pero Tolkien diseñó a sus *orcos* con unas diferencias al *ogro normal*: en Tolkien los *orcos* son descritos como criaturas oscuras y deformes, y en varias de las definiciones de *ogros*, de otros universos, se nos describen como criaturas deformes y verdes. De ahí que pudiésemos entender que cada autor diseña sus universos bajo unas reglas de juego que este establece de juego.

Los universos, si bien nos enmarcan en géneros literarios, también obedecen unas dinámicas creadas por el autor. Dentro de esas dinámicas se crean reglas y cualidades específicas que delimitan su trabajo y permiten ciertos tipos de desarrollo argumental. Es ahí donde ronda mi posición sobre el concepto de universo literario, entendido como aquello que yo creo y de lo que puedo desarrollar dinámicas, reglas y condiciones para que los sucesos que quiera expresar me den un resultado argumentalmente deseado. El universo juega un papel predominante pues es una especie de reglas imaginarias que damos; incluso el mismo James pareciera dar fe de esto en su prefacio al libro *Otra vuelta de tuerca*, ya que expone con gran elocuencia: “Para la aturdida mente moderna, el encanto de todos ellos reside en el despejado campo de la experiencia –como yo lo llamo–, por el que se nos invita a deambular, un mundo anexionado pero independiente, en el que nada es correcto salvo como correctamente lo imaginemos” (James, XIII). Después de esta introducción al concepto de universo sigamos con el análisis formal del artículo.

### III.1. LOS SENTIDOS NARRATIVOS

El universo funge como fuente de inspiración a la composición de cuentos aislados o cuentos conectados. En los pasados apartados dimos

---

<sup>6</sup>Facción entendida como un conjunto de criaturas o seres vivientes con ciertas características específicas. En el caso de ogro: criaturas oscuras y deformes. Facción apela en fantasía al conjunto de diferentes “razas”: los hombres serían una facción, los elfos otra, los orcos otra, los enanos otra, etc.

una posición donde examinamos los sentidos de Lloyd Alexander, J.R.R. Tolkien y Henry James. En esa exposición mostramos una línea de tiempo que si bien podría reflejarnos cómo fue el proceso creativo de los autores también nos presentaba diferentes modalidades de creación de universos. En este apartado quiero centrarme en la exposición detallada de cada uno de estos sentidos ya que nos permiten conjugar lo visto en los apartados 1 y 2. De igual forma esto nos da paso al último escalón en este artículo para anunciar y describir la conclusión.

**Lloyd Alexander:** Recordemos que el autor nos presenta la clásica estructura narrativa de fantasía o cuentos de hadas cuando nos pone todo su universo en el desarrollo de un personaje central. Sabemos muy bien que en su olla de creación/invencción mezcla parte de sus conocimientos en mitología galesa, pero además vemos su conocimiento en las *leyendas artúricas* cuando en la narración del personaje principal toma elementos como la espada *Excálibur* y la utiliza como referencia indirecta a la espada usada por *Taran*. Su universo lo presenta, de manera improvisada una vez arranca con el desarrollo del personaje. Podemos decir que el universo (sus creaciones, reglas y dinámicas) están sujetas a cómo el personaje va avanzando en una línea temporal hacia vencer el mal. En la imagen 1.0 podemos presenciar con mayor claridad este análisis.

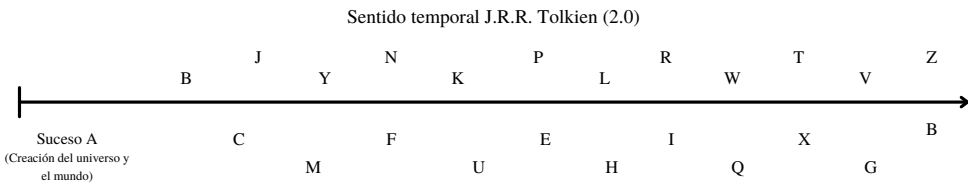
Sentido temporal Lloyd Alexander (1.0)



El sentido que Alexander le entrega a su obra se establece en pensar un universo que transcurre entre el suceso X al suceso Z. Establece reglas y dinámicas para que su universo se mezcle con el desarrollo del personaje principal; por decirlo, mientras el personaje avanza se van creando las reglas para su universo en torno a él. Entonces, el sentido narrativo parte de que su universo se ajusta constantemente al del personaje principal y, por

tanto, el sentido de su universo literario queda supeditado a lo que le pase al personaje.

**J.R.R. Tolkien:** en el caso de Tolkien no hay un personaje que pueda llevarse la centralidad de la narrativa. Encontramos pues una gran olla con un gran número de cosas imbuidas: sus conocimientos de lingüística y filología, su conocimiento en los cuentos de hadas, sus experiencias en la guerra y en el mundo de la academia. La chispa del sentido tolkieniano se establece en ser relativamente metódico y pensar antes de cualquier narrativa aislada, un principio que diera las reglas de juego para cada narrativa individual. En la imagen 2.0 vemos cómo funciona lo anteriormente dicho.



Lo que Tolkien entrega al sentido de su universo es crear un origen universal para un mundo del cual devienen historias particulares. Al no tener un personaje central encontramos múltiples historias y relatos que transcurren en una línea de tiempo al parecer sin fin. Esto nos permite precisar que el sentido de Tolkien está no en la narrativa de un personaje sino de un mundo. Aún más, es en ese foco de creación que estalla su universo, al establecer desde el inicio las reglas básicas de juego donde todas sus creaciones/invencciones se rigen bajo estos parámetros. Este estilo narrativo está pensado constantemente en las reglas ya creadas donde cualquier nueva creación de algún otro personaje gira en torno a estas dinámicas. No hay un universo centrado únicamente en un personaje específico, sino una dinámica narrativa inicial de la cual se crean diferentes fuentes de narración.

La riqueza de este estilo de universo es que su creación de nuevas cosas no requiere el pensarse un universo aislado, sino que basándose en el ya

creado puede poner a mover más y más narrativas. En específico, el sentido narrativo de Tolkien se establece desde un inicio sobre condiciones, no sobre personajes y de ahí mueve múltiples narrativas. La línea temporal de Tolkien, pareciera, entonces, como una suerte de línea centrada en el mundo que creó.

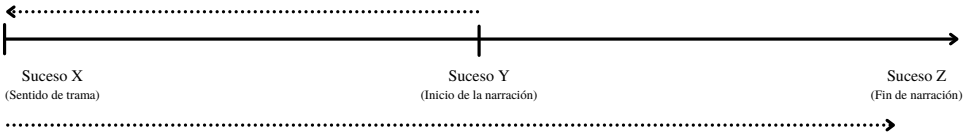
**Henry James:** con James tenemos un caso muy particular ya que quien creíamos que era un personaje principal resultaba no serlo. Su narrativa no se centraba ni en un personaje formalmente, ni en un mundo, sino que tenía un particular enfoque en su premeditada historia de una mansión. Recordemos que James trataba en el texto mencionado en el apartado 1 los temas de lo sobrenatural enfocado directamente en una casa. Sus conocimientos o su olla literaria rondaban en lo gótico y su gran afición por los enfoques excesivamente clásicos y elegantes. Pero no solo vemos un carácter formal en la olla de James, sino un gran compendio de entendimientos literarios, el mismo James opta por denominar a su cuento como ficción encaminada a los cuentos de hadas donde la olla rebosa de fantasía. El mismo James ejemplifica esto en su prefacio definiendo más puntualmente su obra como sigue: “La exposición resultante es, en otras palabras, un cuento de hadas puro y simple, a pesar de que, por supuesto, no surge de la credulidad ingenua y desmedida, sino consciente y cultivada”. (James, XII) Para el escritor esta obra representa todo el esquema de lo que en tratamiento y pensamiento constituiría un cuento de hadas.

Encontramos un curioso hito en el marco que James usó para componer su cuento: él mismo nos aclara su cuento al definirlo como cuento de hadas, esto por las formas de composición pues pareciera que en su mente rondaba la idea de conjugar dos conceptos que no serían compatibles en el mundo en el que habitamos (hierba verde). Acto seguido, estos conocimientos pasan a su olla y surge una obra de ficción (entendida como lo hemos tratado en el inicio del apartado 2).

Ahora bien, hemos definido la forma creativa de James en tanto a sus definiciones sobre el texto, pero pasemos al análisis puntual de este apartado. La chispa del sentido de James iniciaba con una línea temporal

difusa, encontramos que sus posiciones sobre que lo principal fuera una mansión y cómo esta se conectaba a los otros personajes y que su sentido estribaba con una historia donde varias historias se pudiesen contar. En la imagen 3.0 encontramos una explicación a lo anterior.

Sentido temporal Henry James (3.0)



Si bien el sentido narrativo de James gira alrededor de una mansión también es cierto que sus narrativas tienen una imperante carga interpretativa. La columnista de la *Revista Horizonte Independiente*, Ana Isabel Rico Torres, nos explica en su columna *Artificio y Torpeza* (2021) la narrativa de James respecto al narrador: “La no confiabilidad de los narradores abre múltiples posibilidades de interpretación y es un rasgo central de la narrativa jamesiana. Demanda de sus lectores una participación activa en la interpretación de la historia; el lector tiene la última palabra para terminar el relato”. (Rico, 2021).

James puede darse esta forma de narrativa dado que su sentido no está condicionado a las historias que suceden en las tramas. Más bien el sentido está en un objeto, en este caso en una mansión. Es alrededor de este sentido que el universo de James se organiza para dejar una narrativa interpretativa en su suceso Z. Por decirlo más comúnmente: el suceso Y nos refleja cómo sus personajes están absortos en la mansión (el sentido) y cómo esta mansión tiene unos modos donde hay ciertas reglas y dinámicas (universo). Poco después nos acentúa el sentido al mandarnos a X donde volvemos a ver algo parecido al encontrarnos con una mansión y con otros personajes que originan las reglas (universo). Al final el suceso Z parece cerrarse, por lo menos argumentativamente, pero deja en los personajes y en los narradores una cantidad interpretativa que ya dependerá del lector.

Los sentidos son en sí mismo el foco de la narrativa que se tenga propuesta. Algunos pueden ir enfocados en personas, otros en mundos completos y otros, en objetos. La narrativa depende del sentido para componer la obra y el sentido está estrechamente ligado al universo. Encontramos que existen diversas formas de creación de sentidos y de universos que los autores nos ponen como medio para la creación de narrativas particulares.

#### IV. CONCLUSIONES:

**H**emos dado un recorrido por grandes pilares de la escritura literaria; e incluso de la escritura en sí misma. En el primer apartado conocimos algunos ejemplos de universos partir de grandes escritores, en el segundo definimos algunos parámetros y encontramos que la creación narrativa puede ir desde hilar hierbas verdes con hierbas marrones en una olla de nuestro conocimiento y en ese mismo apartado logramos desembocar en los sentidos narrativos como fuente de foco para los universos. En el apartado tres solo di la breve imagen de lo que había llegado a motivarme a escribir este artículo haciendo apologías a los usos de la creación de los universos propios a la hora de escribir.

El hecho de crear esta dinámica de universo, sentido y narrativa no solo es aplicable a la escritura de fantasía, o incluso a la escritura literaria, es un modo para la escritura en el que plantearnos un universo es plantearnos ya gran parte de lo que queremos y de los que podemos nutrirnos indefinidamente. Pese a que este artículo tiene un carácter cambiante entre lo académico y lo fantástico puedo decir que: mi universo fue definir las reglas y dinámicas que seguiría para hablar de universos literarios, mi sentido fue la fantasía, y mi narrativa se basó en grandes autores de la literatura.

**REFERENCIAS:****Referencias principales:**

ALEXANDER, LLOYD.

*El libro de los tres*. Td. Albert Sole. Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A.,1987. Ediciones digitalUmbriel. Web. Accedido 15 marzo 2021.

ALEXANDER, LLOYD.

*El caldero mágico*. Td. Albert Sole. Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A.,1988. Ediciones digitalUmbriel. Web. Accedido 20 marzo 2021.

ALEXANDER, LLOYD.

*El castillo de Llyr*. Td. Albert Sole. Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A.,1990. Ediciones digitalUmbriel. Web. Accedido 20 marzo 2021.

ALEXANDER, LLOYD.

*Taran el errante*. Td. Albert Sole. Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A.,1987. Ediciones digitalElfowar. Web. Accedido 22 marzo 2021.

ALEXANDER, LLOYD.

*El gran rey*. Td. Albert Sole. Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A.,1992. Ediciones digitales Elfowar. Web. Accedido 25 marzo 2021.

JAMES, HENRY.

*Otra vuelta de tuerca*. Colombia: Penguin Random House Grupo Editorial, 2020.

OROZCO M., NICOLÁS.

"Pensamientos sobre la literatura fantástica" *Revista Horizonte Independiente (columna literaria)*. Ed. Brayan D. Solarte. 22 ago. 2021. Web. 01 octubre 2021.

TODOROV, TZVETAN.

*Introducción a la literatura fantástica*. México: PREMIA editora de libros S.A., 1981.

TOLKIEN, J.R.R.

*Cuentos inconclusos de Númenor y la Tierra Media*. Barcelona: Editorial Planeta S.A., 2020.



TOLKIEN, J.R.R.

*El Silmarillon*. Colombia: Editorial Planeta S.A., 2015. Impreso.

TOLKIEN, J.R.R.

*Los monstruos y los críticos y otros ensayos*. Barcelona: Minotauro, 1998.

**Referencias secundarias:**

GRAU ARQUER, CARLOS.

*The turn of the screw de Henry James: Análisis de su adaptación cinematográfica*. Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid, 2015  
Madrid: Facultad de Ciencias de la Comunicación, 2017. Impreso.

HERNANDO, ANA MARÍA.

*Entre la filosofía y la literatura: Richard Rorty y Henry James, críticos del tiempo histórico, social y existencial vivido*. El Hilo de la Fábula 14 (2014): 1-13. Impreso.

LÓPEZ MARTÍN, LOLA.

*Formación y desarrollo del cuento fantástico hispanoamericano en el siglo XIX*. Tesis Universidad Autónoma de Madrid, 2009. España: Facultad de Filosofía y Letras. Impreso.

PAOLINI, CHRISTOPHER.

*Eragón*. Colombia: Penguin Random House Grupo Editorial, 2019. Impreso.

RICO TORRES, ANA ISABEL.

“Artificio y Torpeza” *Revista Horizonte Independiente (columna literaria)*. Ed. Nicolás Orozco M., 18 abr. 2021. Web. Accedido el 23 de abril 2021.

RUIZ ORTEGÓN, LAURA CATALINA.

*Sinfonías de libertad: un estudio de El Silmarillon de J. R. R. Tolkien y El Sobrino del Mago de C. S. Lewis*. Tesis Pontificia Universidad Javeriana, 2018. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales, 2018. Impreso.

TOLKIEN, J.R.R.

*El Hobbit*. Venezuela: Editorial Planeta S.A., 2017. Impreso.

TOLKIEN, J.R.R.

*El libro de los cuentos perdidos I.* Barcelona: Minotauro, 2019.

TOLKIEN, J.R.R.

*El señor de los anillos: la comunidad del anillo.* Colombia: Editorial Planeta S.A., 2015. Impreso.

TOLKIEN, J.R.R.

*El señor de los anillos: las dos torres.* Colombia: Editorial Planeta S.A., 2015. Impreso.

TOLKIEN, J.R.R.

*El señor de los anillos: el retorno del rey.* Colombia: Editorial Planeta S.A., 2015. Impreso.

TOLKIEN, J.R.R.

*La historia de Beren y Lúthien.* Barcelona: Editorial Booket, 2020.

### **Referencias en línea:**

“FANTASÍA”.

Def. N. 5. Real Academia Española, 2021, [dle.rae.es/fantas%C3%ADa?m=form](https://dle.rae.es/fantas%C3%ADa?m=form). Accedido el 11 de abril de 2021.

“FICCIÓN”.

Def. N. 3. Real Academia Española, 2021, <https://dle.rae.es/ficci%C3%B3n?m=form>. Accedido el 11 de abril de 2021.

“PARANORMAL”.

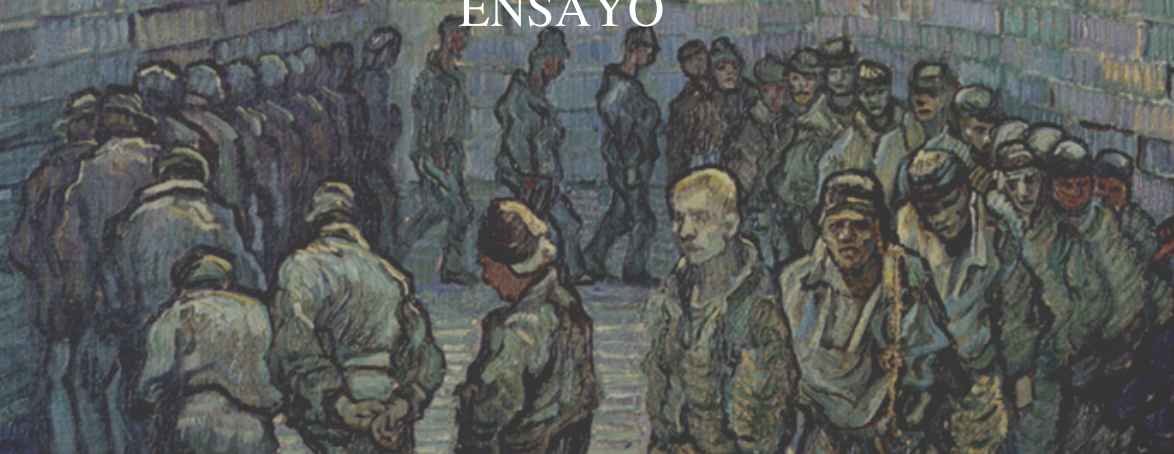
Def. N. 1. Real Academia Española, 2021, [dle.rae.es/paranormal?m=form](https://dle.rae.es/paranormal?m=form). Accedido el 11 de abril de 2021.

“SOBRENATURAL”.

Def. N. 1. Real Academia Española, 2021, [dle.rae.es/sobrenatural](https://dle.rae.es/sobrenatural). Accedido el 11 de abril de 2021.

# EL DISPOSITIVO PENITENCIARIO EN LA MODELO DE BOGOTÁ A PARTIR DE TRES HISTORIAS DE VIDA

Fabián Andrey Zarta Rojas<sup>1</sup>  
ENSAYO



Comunicólogo, Especialista en Literatura: Producción de Textos e Hipertextos de la Pontificia Universidad Bolivariana. Magister en Estudios Sociales y Culturales, Universidad El Bosque. Autor de artículos como

1 "¿Cómo se constituye saber y cómo se forman sujetos den las ciencias humanas y sociales?" (Revista Horizonte Independiente, 2021) y "Micropolítica del conflicto armado en Colombia: perspectiva pedagógica" (Revista Horizonte Independiente, 2021).

# EL DISPOSITIVO PENITENCIARIO EN LA MODELO DE BOGOTÁ A PARTIR DE TRES HISTORIAS DE VIDA<sup>2</sup>

## THE PENITENTIARY DEVICE IN LA MODELO FROM BOGOTÁ BASED ON THREE LIFE STORIES

Fabián Andrey Zarta Rojas

---

### RESUMEN:

El presente texto es producto de la tesis de maestría en Estudios Sociales y Culturales “El dispositivo penitenciario en Bogotá: un estudio sobre la cárcel “La Modelo”. El método utilizado combina diferentes perspectivas filosóficas y es denominado -esquizométodo-; el artículo presenta los resultados de la investigación en tres apartados: 1) El viraje en el propósito del sistema penitenciario colombiano; 2) ¿Homeostasis social?; 3) El rédito del cuerpo. Desde mi testimonio y análisis del entorno en la cárcel La Modelo de Bogotá, reviso el supuesto propósito resocializador de esta entidad que pretende reeducar a los reclusos y ambientar al interior de sus instalaciones una sociedad incluyente, justa, constructiva y moderada. Desmitifico los ideales del sistema penitenciario colombiano que se desvanecen cuando sus prácticas reproducen y arraigan la exclusión social histórica en este país y cuando sus propias regularidades políticas, morales y económicas desvirtúan y contradicen su hoja de ruta que procura la reeducación, rehabilitación y reincorporación social de los presos.

**Palabras clave:** Prisión, Subjetividad, Poder, Sociedad, Estudios Culturales.

### ABSTRACT:

This text is the product of the master's thesis in Social and Cultural Studies “The penitentiary device in Bogotá: a study on the ‘La Modelo’ prison”. The method used combines different philosophical perspectives and is called -squizométodo-; the article presents the results of the investigation in three sections: 1) The change in purpose of the Colombian prison system; 2) Social homeostasis? 3) The revenue of the body. From my testimony and analysis of the environment in the La Modelo prison in Bogotá, I revised the supposed resocializing purpose of this entity that aims to re-educate inmates and create an inclusive, fair, constructive, and moderate society within its facilities. I demystify the ideals of the Colombian prison system that vanish when its practices reproduce and root historical social exclusion in this country and when its own political, moral and economic regularities distort and contradict its roadmap that seeks the re-education, rehabilitation and social reintegration of the prisoners.

**Key words:** Prison, Subjectivity, Power, Society, Cultural Studies.

---

<sup>2</sup>Recibido: 17 de noviembre 2021. Aceptado: 24 de noviembre 2021.

---

## I. INTRODUCCIÓN:

Al finalizar mi pregrado emprendí un viaje a Bogotá con grandes aspiraciones: cursar un posgrado en algo que me apasionara. Tenía varias opciones, entre ellas, la maestría en estudios culturales (que ofrecían la Javeriana, la Universidad Nacional, y El Bosque); la que más se adaptó a mis necesidades fue la de la última institución. Mi inicio fue algo tedioso por factores externos al proceso formativo, como el impacto emocional al alejarme de mi familia, terminar mi relación sentimental, despedirme de mis amigos, de mi tierra y todo lo que significaban para mí. Pero intenté sobrevivir ese primer semestre; hoy sé que fue la mejor decisión.

En el primer seminario de investigación planteé algunas de mis anteriores pesquisas en la cárcel Buen Pastor de Bogotá, lo que me llevó a indagar en diversos autores para justificar teóricamente la cuestión. Pero fue al cursar un seminario llamado “¿De qué hablamos cuando hablamos de neoliberalismo?” que conocí a un teórico que había realizado estudios sobre los excluidos, las subjetividades y las relaciones de poder que operan de manera constante en la prisión. Fue un primer acercamiento, pero luego profundicé en el seminario de “Investigación II” y el curso “Epistemología de las ciencias sociales”: leí *El Nacimiento de la prisión*, *El Orden del discurso*, *¿Qué es la crítica?*, *Defender la sociedad* y, ciertos apartados de *Historia de la sexualidad I*. Así me acerqué a Michel Foucault, quien sería el teórico central en mi investigación.

Así fui descubriendo la relación que mantenían las preguntas que rondaban mi cabeza desde hacía tiempo: según Foucault, se trataba de las “relaciones de poder” que permiten que la sociedad funcione. Algo que me impactó fue que él no pensaba la sociedad como una estructura sino como una *red de relaciones* que no se agotaba. Igualmente me marcó su idea sobre la formación de una subjetividad especial en aquellos individuos condenados que pasaban por dispositivos penitenciarios.

---

Este artículo es un producto derivado de la tesis de maestría titulada: *El dispositivo penitenciario en Bogotá: un estudio sobre la cárcel “La Modelo”*.

---

Con estos conceptos, junto con aquel de “biopolítica”, empecé a comprender cómo funcionaba la prisión. Por esos días, visitando la biblioteca Manuel Zapata Olivella (El Tintal) revisé los periódicos locales y encontré uno que hablaba sobre el hacinamiento en las cárceles colombianas, denunciando aquellos prisioneros que tenían privilegios. Esto terminó desatando mi entusiasmo por investigar cómo emergen y operan allí las relaciones de poder, preguntándome si quienes pasan por la prisión tenían características particulares. Esa noticia me recordó un informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Colombia, que presentaba algo que encajaba con mi opinión. El informe, del 31 de octubre del 2001, inicia con esta frase:

Ante la gravedad de las omisiones imputables a distintas autoridades públicas, la Corte debe declarar que el estado de cosas que se presenta en las prisiones colombianas, descrito en esta sentencia, es inconstitucional y exige de las autoridades públicas el uso inmediato de sus facultades constitucionales, con el fin de remediar esta situación (p. 1).

Lo que reforzaba mi idea es que en todo el informe se presenta una lista interminable de violaciones a los derechos humanos en las prisiones; yo sabía que esos informes pierden sentido por las posiciones conservadoras predominantes. No obstante, y más allá de mis deseos de un pensamiento decolonial, reconozco que el informe vislumbra la realidad de las prisiones: hacinamiento, mala alimentación, pésimo estado de celdas y maltrato a los reclusos por parte de los guardias. Es que la *crisis* del sistema penitenciario en Colombia está plasmada en documentos oficiales desde hace tiempo, pero el Estado no ha desarrollado políticas que generen un cambio significativo.

Esta crítica situación se agrava más con la llegada de la pandemia al país; al menos eso dejan ver medios masivos como El Tiempo: “Cárceles: una bomba de tiempo bien conocida, con nuevos detonantes” (31 de marzo 2020), El Espectador, la revista Pesquisa de la Javeriana: “Cárceles en Colombia, una -olla a presión- en tiempos de COVID-19” (15 abr. 2020) y la cadena internacional BBC: “Cárcel La Modelo: un motín en una prisión de

Colombia deja 23 muertos en medio de la tensión por el coronavirus” (22 marzo 2020).

Poco a poco fui percibiendo una cierta legitimación del sistema penal colombiano, no solo como “excusa” para otras problemáticas sociales, sino como penalización de muchas conductas, llevando a la prisión a quienes están en la periferia, como si su propósito fuera castigar la miseria. ¿La prisión ya no pretendería generar sujetos disciplinados y adaptables a las exigencias del mercado capitalista, sino producir sujetos excluidos; anulados en su vida ciudadana y en muchos aspectos de la vida en sociedad?

Debo señalar que también me documenté sobre el contexto y la problemática de la prisión colombiana, que sintetizo así<sup>3</sup>: existen 136 centros penitenciarios, organizados en seis regiones. Todos presentan una misma característica: alto hacinamiento. La región central (Amazonas, Boyacá, Caquetá, Cundinamarca, Huila, Meta, Tolima y Casanare) donde se localiza mi investigación, posee 41 establecimientos, a lo largo de 38 municipios. El Centro penitenciario y carcelario de mediana seguridad *La Modelo*<sup>4</sup>, donde estuvieron internos mis interlocutores, tiene capacidad para 3.081 reclusos, pero el total de internos hoy sobrepasa los 5000, es decir, una sobrepoblación del 62,2%.

Paralelamente, mediante las redes sociales, encontré algunos sujetos que habían pasado por ella y concreté la posibilidad de entrevistar a tres que, coincidentemente, habían habitado el mismo patio de la prisión; dos eran

---

<sup>3</sup> Me basé para estos datos en Ricaurte, G., ex director del Inpec (2011), que completé con estadísticas del INPEC:

<http://www.inpec.gov.co/portal/page/portal/Inpec/Institucion/Estad%EDsticas/Estadisticas/Esta d%EDsticas>

<sup>4</sup> La idea original al iniciar la investigación implicaba unas visitas al Centro penitenciario de Armero-Guayabal (Tolima). Sin embargo, por la pandemia tuve que cambiar: centrarme en La Modelo en Bogotá y descartar el ingreso a ella, lo que supuso buscar otras estrategias para recolectar información, sin perder el planteamiento del problema ni el propósito de la investigación. Por eso, decidí encontrar la información a partir de historias de vida y revisando el archivo accesible en la Web.

hermanos y habían pagado la pena por el mismo delito. La crisis generada por la pandemia, que implicó reubicar el contexto, supuso también reescribir algunas cosas, lo cual fue valioso porque conocí otros aspectos de La Modelo que en la primera redacción del proyecto no había considerado.

## II. METODOLOGÍA: CONCIBIENDO UN ESQUIZOMÉTODO

Intentando desarrollar la metodología y el enfoque crítico para mi investigación, aunque ya había leído a algunos autores, aun me faltaba claridad. Buscando conciliarlos, pensé en ese estado de locura al que llega todo investigador cuando tiene su mente inundada de teorías, discursos y prácticas; es como si viviera en una situación esquizoide ante el trabajo de campo y la teoría, en fin, ante el método.

Entendí que lo fundamental está en saber manejar esa condición loca que generan las teorías para organizar un método que, si bien también será esquizoide, permita captar la información relevante.

Con esto en el tintero, explicaré el *esquizométodo* que utilicé: primero el *enfoque epistémico* que corresponde a la perspectiva desde la cual se construye saber con los “interlocutores”; luego, *contextualizo a los interlocutores* mostrando cómo, desde la perspectiva foucaultiana, ellos son fruto de la sociedad y sus dispositivos de seguridad; después presento las *fases de la investigación* y, finalmente, las *herramientas* para intervenir y recoger datos.

Fundamentando mi investigación desde los estudios culturales, opté por ese *enfoque epistémico* que Foucault plantea ante la Sociedad Francesa de Filosofía, en la sesión del 27 de mayo de 1978: *¿Qué es la crítica?* Lo que asumí de él me permitió estudiar las *relaciones de poder* en la prisión colombiana del siglo XXI, postura epistémica que corresponde a esa actitud crítica, planteada al inicio del texto, donde Foucault llama gubernamentalidad al “arte de gobernar”: “Y por tanto propondría, como



primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado” (1995, p.7).

La actitud crítica se contrapone a lo que se da por sentado, a aquellos hechos normalizados impuestos para sujetarnos; desde esa perspectiva, el arte de no ser gobernado supone una resistencia y una lucha. Sánchez lo expresa así:

Foucault sitúa la actitud crítica como compañera y adversaria a la vez de las artes de gobernar. Es decir, no la ubica por fuera del movimiento de gubernamentalización, surgido a partir del siglo XVI, sino que la entiende como una de sus líneas de desarrollo. La actitud crítica, en la que Foucault inscribe su trabajo, aparece como un modo de desconfiar, recusar, limitar, transformar, desplazar o intentar escapar a las artes de gobierno de los otros. (2017, p. 82).

Junto a la cuestión de cómo gobernar a otros, Foucault plantea la problemática de “cómo no ser gobernado de esa forma, por eso, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos” (1995, pp. 7-8). Entonces la actitud crítica permite observar hechos que se interrelacionan para conformar una verdad y examinar relaciones de poder que constituyen esos dominios que penetran al individuo y terminan por crear subjetividades; además ofrece perspectivas más complejas, como el estudio de las relaciones de saber/poder:

*Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desubjeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad<sup>5</sup>. (Ibid., p. 8).*

---

<sup>5</sup>Texto adaptado en cursiva por el autor del presente texto

---

En ese orden de ideas, destaco que la perspectiva propuesta en este estudio cuestiona los efectos, en los reclusos, de ese saber/poder que genera el dispositivo carcelario. Por eso la *reflexividad* sobre las prácticas y saberes al interior de las instituciones penitenciarias, en el marco del Sistema Penal Colombiano, es fundamental para interpretar cómo los individuos se integran o parecen integrarse al dispositivo carcelario, lo cual “reconfigurará” sus subjetividades. Así mismo, dicha reflexividad, como principio investigativo, no exime al investigador del saber-poder sobre el fenómeno que investiga, por aquellos discursos que asume como herramientas, de manera que la reflexividad nunca permite una perspectiva totalmente limpia.

Entonces se trabaja con una *indocilidad reflexiva* que permite desplegar prácticas rigurosas de investigación y desenterrar las categorías que mostrarán cómo opera dicho dispositivo carcelario, así como la producción y ejercicio de las subjetividades. De modo que se debe entender que “la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva”, a través de un conjunto de técnicas de gobierno autónomo de la propia conducta (Foucault, 1995, pp. 10-11). Otro sentido, no menos importante para esa indocilidad reflexiva, es la postura crítica asumida, como estudioso cultural, frente a hechos naturalizados por el material empírico o teórico, y la cuestión de no desistir en una meditación constante durante el proceso investigativo. Debido a ello, cuestionar las razones y modos a partir de los cuales la cárcel reproduce la exclusión social y la naturaliza en su discurso y operatividad, es un acto de indocilidad reflexiva. Por eso fue necesario encontrar un procedimiento para estudiar el poder como eje central de los dispositivos. Al respecto Foucault, en la *Historia de la sexualidad I* (la voluntad del saber) propone el *dispositivo de la sexualidad*, explicando cómo analizar el poder al intentar comprender un cuerpo social:

Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que

formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales (1976, p. 113).

El poder es polimorfo, pues no pertenece a nadie ni es algo que se posea, sino que se ejerce o se sufre:

El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y “el” poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Hay que ser nominalista, sin duda: *el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada* (Ibid., p. 113).

Sustentado en ello, no pretendo tanto estudiar una institución o estructura, sino una *situación estratégica compleja*, forjada en una institución carcelaria colombiana (La Modelo), que produce ciertas subjetividades en los reclusos, y está atravesada por juegos de fuerzas locales, regionales y nacionales. Para ello son importantes estos aportes de Foucault:

- *el poder no es algo que se adquiera o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; se ejerce a partir de múltiples factores, en relaciones móviles y no igualitarias* (Ibid., p. 114).
- *las relaciones de poder no son exteriores a otros tipos de relaciones (económicas, de conocimiento, sexuales), sino que son inmanentes; son efectos de las desigualdades y desequilibrios producidos, y son condiciones internas de esas diferenciaciones* (Ibid.).
- *el poder viene de abajo: no hay una oposición binaria y global entre dominadores y dominados; las relaciones de fuerza que se forman y actúan en los aparatos de producción, familias, grupos e instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el cuerpo social* (Ibid.).
- *las relaciones de poder son intencionales y no subjetivas. Si son inteligibles no es porque sean el efecto causal de una instancia que las*

“explicaría”, sino porque están atravesadas por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos (Ibíd., p. 115).

- *donde hay poder hay resistencia*, no obstante, o mejor, por lo mismo, ésta nunca es exterior al poder (Ibíd., p. 116).

Desde estas consideraciones, Foucault desprende ciertas “*prescripciones de prudencia*” (1976, p.119) o reglas para examinar la dinámica del saber/poder:

1. *Inmanencia*: No hay un dominio (carcelario, sexual, etc.) que dependa por derecho de un conocimiento científico desinteresado; pero las exigencias del poder, socioeconómicas e ideológicas, hicieron pensar en mecanismos de prohibición. Como la prisión se constituye desde relaciones de poder, y el poder como un objeto posible, hay que identificar los “focos locales de saber-poder” (Ibíd., p.119) en el centro penitenciario.

2. *Variaciones continuas*: No se debe buscar quién posee el poder, sino “buscar, más bien, el esquema de las modificaciones que las relaciones de fuerza, por su propio juego, implican”. Las ‘distribuciones de poder’ o las ‘apropiaciones de saber’ representan cortes instantáneos de procesos. “Las relaciones de poder-saber no son formas establecidas de repartición sino ‘matrices de transformaciones’” (Ibíd., pp.120-121). Se trata de captar las *distribuciones de poder y algunas conquistas de saber y de cultura* en el centro penitenciario.

3. *Doble condicionamiento*: La forma como operan los dispositivos hace de esta regla algo estratégico para estudiar los componentes del dispositivo carcelario. Ello significa que “ningún –foco local–, ningún –*esquema de transformación*– podría funcionar sin inscribirse, al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto” (Foucault, 1976, p.121). O sea que “más bien hay que pensar en el doble condicionamiento de una estrategia por la especificidad de las tácticas posibles y de las tácticas por la envoltura estratégica que las hace funcionar” (pp.120-121).

4. *Polivalencia táctica de los discursos*: Como “poder y saber se articulan en el discurso”, hay que “concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable” (Foucault, 1976, p.121), se requiere revisar las formas discursivas que conforman la zona de lo posible para legitimar los elementos que operan en el dispositivo carcelario y producen esas *otras subjetividades*:

Tal distribución es lo que hay que restituir, con lo que acarrea de cosas dichas y cosas ocultas, de enunciaciones requeridas y prohibidas; con lo que supone de variantes y efectos diferentes según quién hable, su posición de poder, el contexto institucional en que se halle colocado; con lo que trae, también, de desplazamientos y reutilizaciones de fórmulas idénticas para objetivos opuestos. *Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él*. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta (Ibíd.).

Al analizar cómo los discursos de los reclusos se relacionan con los dispositivos y generan una particular cultura penitenciaria, estas reglas serán valiosas.

### III. RESULTADOS

#### III.1. EL VIRAJE EN EL PROPÓSITO DEL ACTUAL SISTEMA PENITENCIARIO COLOMBIANO

En toda esta historia se destaca un sistema penal de *inclusión por exclusión*, que en nuestra jerga colombiana significa “política del garrote” o “mano dura”. Es relevante, para los estudios culturales, identificar el propósito y el tipo de relaciones de poder que emergen en las cárceles colombianas del siglo XXI. Para ello abordo primero algunos datos contextuales.

El Comité Internacional de la Cruz Roja, durante 2018, visitó las cárceles del país ofreciendo un informe desalentador: 115.792 personas privadas de

libertad (con corte 28 de febrero 2018) y un hacinamiento que superaba el 365% en algunos centros. Asimismo, la calidad de la atención primaria y el acceso a servicios de salud era deficiente, impidiendo resocializar. Por último, la infraestructura era obsoleta por falta de mantenimiento (CICR, 2018 p. 1). Este es apenas un punto de partida para problematizar la cuestión, donde lo que sobresale es el problema de la pretendida resocialización de los internos, es decir, cómo reincorporarlos a la sociedad civil.

Mi planteamiento va más allá de lo señalado para evidenciar la situación del sistema penitenciario colombiano, pues destaco lo que Juan Gossain captó en algunos centros penitenciarios y expresó en una de sus investigaciones periodísticas (2019), de la que extraigo dos ideas pertinentes para llegar al núcleo del problema:

(...) Si se trata de los privilegiados que viven a cuerpo de rey en los patios elegantes, como si estuvieran de vacaciones en un hotel, la noticia por lo general es un escándalo sobre la cantidad de whisky que dejaron entrar el director y los guardianes, o sobre los banquetes que se cocinan para tantos senadores, magistrados y funcionarios estatales, o sobre los conjuntos de músicos que animan sus fiestas carcelarias o las muchachas pintosas que van a visitarlos los sábados, haciéndose pasar por sus parientes (§ 1). Pero si, por el contrario, se trata de los presos anónimos, que no tuvieron plata para que les dieran casa por cárcel o para volarse del país, esos están tirados en el suelo de los patios más miserables, viviendo a duras penas en el hacinamiento y la miseria. Las noticias que se publican sobre ellos son para protestar por ese tratamiento inhumano que les dan a los que no tienen ni dinero ni influencias (§ 2).

¿Vemos lo que hay tras bambalinas? La diferencia en calidad de vida y relacionamiento, siempre mediada por el dinero. Hay dos clases de sujetos: quienes tienen los privilegios y subyugan a quienes no tienen recursos, y aquellos que sobreviven viviendo del microtráfico, de favores sexuales y de relaciones con los privilegiados que se aprovechan de ellos. No se puede negar el paralelismo con la generalidad del país: la prisión replica la estructura social nacional.

Desde esta realidad, me pregunto ahora por las configuraciones de saber y poder que emergen de dichas relaciones, es decir, por el funcionamiento del *biopoder*, sabiendo que por biopolítica hay que entender aquellas tecnologías disciplinarias y de regulación que se ocupan de la vida para controlar los riesgos que aquejan a las poblaciones, para lograr “[...] algo así como una homeostasis, [que propende por] la seguridad del conjunto en relación con sus peligros internos” (Foucault, 1992, p. 258). Uno de los ejemplos más claros de biopoder en la historia nacional, fueron las normas, acciones y dispositivos sobre higiene pública, introducidos para que asimiláramos principios médicos y pedagógicos, legislaciones y teorías sobre el trabajo eficiente y la civilidad (Pedraza 2011); así se logró que los gobiernos se orientaran a regenerar, moralizar e higienizar, gestionando la vida de la población y “conduciendo” sus conductas. Curiosamente la cárcel colombiana actual no se caracteriza precisamente por su higiene. Sin embargo, en ella el ejercicio del biopoder se gestiona en su forma más cruda, pues es un territorio donde se controla y disciplina todo lo que sea necesario en los reclusos; considerados amenazas sociales. Por eso se interviene (o se intenta intervenir) en todos los asuntos de la vida cotidiana, eliminando la distinción entre lo público y lo privado; como señala Foucault: “se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana” (1991, p. 97). Reaparece así la doble cuestión del sujeto foucaultiano: sometido a otro mediante el control y la dependencia, y ligado a su propia identidad desde la conciencia y el conocimiento de sí.

A propósito de ello, la cárcel encierra los cuerpos, anula dimensiones de la subjetividad, pero no puede privar de la libertad, de los sueños o “proyectos de vida”. Apelo aquí a una distinción antropológica: existe una libertad “ontológica” (que no desaparece nunca, incluso para los reclusos) y una libertad “fenoménica” donde se realiza el proyecto de vida (sujeta a condicionamientos sociales y ordenamientos jurídicos). Según eso, los reclusos son ontológicamente libres, con proyectos y sueños, pero con una libertad fenoménica restringida. En una entrevista realizada a uno de mis interlocutores, éste señalaba algo que permite comprenderlo, resaltando la expropiación de la condición ciudadana:

Cuando a uno le legalizan la captura y le leen los derechos, le quitan la cédula. Entonces, cuando uno sale, al menos en casa por cárcel, sigue sin cédula, lo cual no permite hacer ningún tipo de vuelta o salir a ninguna parte, porque cuando los policías realizan “recogidas” piden la cédula y si no la tienes te llevan a la URI, y si la tienes, pero tienes antecedentes, también se lo llevan a chupar CAI unas 24 horas o a lavar los baños (Juan Sebastián, entrevista 2 § 1). Pero, cuando a uno le dan la libertad, de una vez le dan la cédula y las cosas con las cuales lo capturaron, por eso nosotros tenemos las cédulas desde la primera vez, pero los antecedentes penales siempre los piden en las empresas y ahí paila nos ponen mucho problema para darnos trabajo (llamada telefónica, 27-08-2020).

Es decir que, en la cárcel, las relaciones entre poder y libertad se fragmentan, dando paso a una “anulación de la subjetividad”. Esa acción resulta de un proceso histórico, pero también de una actualización de las tecnologías del poder y del propio dispositivo carcelario, al menos en la prisión colombiana. La normatividad y la opinión pública señalan que la cárcel pretende *hacer vivir*, pues se ha cambiado la pena de muerte por una corrección de la conducta. Pero se podría cuestionar si ocurre así en el contexto colombiano, donde la prisión se asemeja a una institución que *deja vivir* al prisionero, sometiéndolo, negándolo y abandonándolo a la violencia, tanto estatal como de sus compañeros reos, significando incluso la muerte o, en el mejor de los casos, llevándolo a la exclusión social, al recobrar la “libertad”.

Desde una perspectiva biopolítica, el FCSPP (2012) señala que en Colombia el viraje del propósito carcelario, a finales del siglo XX, introdujo arquitecturas, tecnologías de control y regímenes represivos que anulan las subjetividades, los vínculos sociales y familiares, y someten los cuerpos a múltiples desmanes con la excusa de mantener la “seguridad” en los penales y librar a la sociedad de riesgos futuros. Los problemas del sistema penitenciario colombiano inciden en las relaciones de saber-poder que se tejen en los centros penitenciarios, dominando los cuerpos de los reclusos para evitar indisciplinas, cuando una de las posibles causas de la problemática actual del sistema carcelario, es precisamente la indisciplina de este. Se podría decir que el sistema no sólo refleja la atrofia del Estado



(su falta de desarrollo y sus irregularidades), sino la expansión de *umbrales de muerte* contra aquellos cuerpos excluidos por el mercado y marginados de la política asistencial estatal (Wacquant, 2010). Existen relatos de internos que lo afirman:

Aquí estamos vivos, pero estamos como muertos, no tenemos la libertad, no tenemos visión de lo que tenemos en la calle. Con la familia aparte uno no se siente vivo, así uno llame, pero uno está muerto, y cada mes viene su familia a visitarlo; eso es como cuando uno va al cementerio a llevar flores. Aquí se siente mucho la terapia [la disciplina]. Dicen que esta cárcel es al estilo de las cárceles americanas, con cámaras, todo nivelado, cada uno con su plancha y su espacio y de ahí no puede salir. Acá las visitas son escasas, usted no puede acostarse en la celda, no le pueden traer su comida, no le pueden dar cigarrillos, usted no tiene aquí voz ni voto... es una agonía. (Testimonio de Carlos [29 años], interno de la cárcel distrital, citado por Bello, 2013, p. 101).

Este testimonio evidencia esa “zona del no ser” (si llamamos así la configuración de la subjetividad en las cárceles) entrecortada, pues el deseo íntimo (libertad ontológica) está ligado a otros vínculos sociales con los cuales el interno quiere interactuar, aunque está limitado por la disciplina a la que está sometido (libertad fenoménica). Por eso, el interno se ve obligado a identificar redes comunicativas y lazos que lo ayuden a operativizar sus acciones e intenciones, según se lo permitan sus condiciones sociales, políticas y económicas, que desde luego pueden ser transformadas o desvirtuadas al ingresar en el sistema penal colombiano.

En síntesis, desde los planteamientos de *Vigilar y Castigar*, señalo cómo este sistema aísla y encierra a los delincuentes, pretendiendo reformarlos para reincorporarlos a la sociedad; este sería el propósito explícito y no logrado del sistema penal. Apoyados en Boaventura de Santos entendemos los efectos de dicho propósito:

La Sociología de las Ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que *lo que no existe es producido activamente como no existente*<sup>6</sup>, como una alternativa no creíble, como una alternativa

---

<sup>6</sup>Texto adaptado en cursiva por el autor del presente texto

descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo. Y es esto lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente (2006, p. 13).

Evidencia de cómo este sistema penal *invisibiliza* y *silencia* a los reclusos, con dispositivos que reproducen la violencia. Pero la crisis en la que subsiste dicho sistema, y lo que revelan las historias de vida en La Modelo, muestra otros efectos que lo contradicen, expresando un viraje en el propósito penitenciario, sobre todo, por la extravagancia de su funcionamiento y lo surrealista que llegan a ser muchos sucesos carcelarios. Se trata de una “lógica espesa” que se traduce en hechos absurdos, angustiosos y opresivos. Los reclusos (y luego los pospenados) son el resultado del proceso penitenciario. En términos prácticos, constatamos la destrucción (anulación) de las subjetividades mediante procesos que diluyen las dimensiones del prisionero en su supuesta “resocialización”: despojarlos de su cédula, el pasado judicial y el trato despreciativo de terceros cuando van a solicitar trabajo o alguna otra gestión son estigmatizaciones, aunque ya se esté en “libertad”.

Finalmente, creo que existe un viraje en el modelo carcelario colombiano (cuya población se expande rápidamente) consistente en la cristalización de procesos de exclusión de ciertos grupos poblacionales que terminan siendo “vidas desperdiciadas” (Bauman, 2005). Los marginados ya no son sólo quienes han perdido privilegios del mercado laboral capitalista (formal, regulado), sino sobre todo quienes, por estar fuera de cualquier mercado, ahora son *mercancías* del sistema penal, pues sólo tienen privilegios en el mercado de castigos que el país genera, como plantea Mbembe (2011) cuando, refiriéndose a la necropolítica, señala que “la sangre, la muerte y los cuerpos son la materia prima del mundo contemporáneo”. La nueva función que parece cumplir la cárcel es perpetuar la exclusión de los pospenados, al anularlos social, económica, cultural y personalmente; e incluso eliminándolos físicamente (anulación vital). El sistema penitenciario colombiano (y en particular lo constatado en La Modelo) replica y arraiga la exclusión social que ha sido persistente en nuestra historia nacional.

### III.2. ¿HOMEOSTASIS SOCIAL?

Sueños y propósitos posteriores al infierno carcelario tropiezan con muchas dificultades, pues aunque existen programas pretendidamente resocializadores para el pospenado, no resultan efectivos: “no existe una política pública de atención a la población pospenada por delitos comunes a nivel nacional, siendo que la intervención se reduce a programas y proyectos desarticulados y generalmente desconocidos por las instituciones y actores que hacen parte del proceso de criminalización” (Camelo, 2015, p. 129).

Me parece pertinente aquí una afirmación en la que ya he insistido: el sistema penitenciario colombiano *reproduce* y *arraiga* la exclusión social propia de nuestra historia nacional, al edificarse en medio de tensiones políticas como las exigencias internacionales, la urgencia de controlar situaciones que pondrían en riesgo la soberanía (sobre todo en los periodos fuertes de violencia partidista y enfrentamientos guerrilla-paramilitares-BACRIM) y aquellas referidas al populismo y la legitimación social del poder político por la fuerza (propias de los últimos periodos presidenciales). Todo eso ha llevado a ciertas regularidades de nuestro sistema penitenciario en lo político, moral y económico que no favorecen su propósito resocializador, pues los reclusos y pospenados terminan siendo mercancías, con “privilegios” sólo en el mercado de sanciones que éste infierno genera.

Políticamente, “la debilidad de los gobiernos colombianos, incapaces de conservar el monopolio de la violencia, se evidenció en su tendencia a abandonar el gobierno democrático y privilegiar el uso de la fuerza y la represión, en particular mediante la declaración continua del estado de excepción” (Iturralde, 2010, p. 179). El derecho penal se instituirá sobre ello, pretendiendo contener desorden, disidencia política y movilización social. Es decir que fue generado, mediante decretos en estados de excepción, como herramienta política para continuar la guerra con otros medios (Foucault, 1992). El sistema penitenciario termina siendo, en teoría, lo que solucionaría los problemas sociales, cuando en realidad allí solo prolifera la exclusión e injusticia social.

Desde un punto de vista *ético*,

se puede afirmar que el derecho penal se asienta en un principio legalista-moralista que se construye en la vida privada y es imaginado en lo público, donde lo violento, lo anárquico, lo ilegal también parecen estar presentes y se reconoce con claridad la imposibilidad del Derecho para responder al constante cambio social (Camelo, 2015 p. 22).

Nuestro pasado religioso y ritualista facilitarán su montaje simbólico, negando las ideas liberales y delineando las dificultades legales existentes: pensar al delincuente como carente de humanidad (por lo que hay que *salvarlo-redimirlo*), usar el cuerpo como instrumento para vengar el delito cometido, la exclusión social del delincuente (que no es considerado pleno ciudadano). Estos siguen siendo parámetros culturales y creencias sociales enraizadas sistematizados en una axiología construida por toda la sociedad. La cárcel sigue siendo pensada como instrumento para *moldear* al sujeto desde utópicas expectativas morales, cuando en realidad en ella los valores que predominarán serán la recursividad, la agresividad y la bestialidad.

Y *económicamente*, el derecho penal ha sido una herramienta valiosa para preservar el modelo capitalista, integrando nuestras dos históricas ideologías en tensión (liberal y conservadora) para luchar contra ese *otro* emergente: los movimientos sociales, multiplicando las violencias dispersas por todo el país. Este modelo socioeconómico afectó al sistema penitenciario que,

fue aplicado en Colombia de manera excluyente, en donde todos los recursos fueron canalizados sólo para algunas cárceles y penitenciarías ubicadas en el nivel central, permitiéndoles introducirse en el mercado industrial con el apoyo de ciertas empresas que encontraron mano de obra barata (Acuña & Gómez, 2008 p.38).

Eso explica desde que el hurto sea uno de los mayores delitos hasta la creciente disminución del financiamiento carcelario, priorizando el funcionamiento y relegando la inversión.

En otras palabras, el *propósito* (la resocialización) pretendido de la prisión no funciona porque el modelo rehabilitador colombiano es intramural, lo cual es paradójico al pretender educar para la libertad en su ausencia; antes bien se produce una *homeostasis* (fenómenos de autorregulación para conservar una relativa constancia en la estructura y rasgos de cualquier organismo) del infierno que es la prisión, que reproduce una sociedad excluyente, injusta y voraz. El cuerpo social se autorregula, pero no podemos olvidar que psicológicamente requerimos de ciertas actitudes para vivir en un ambiente homeostático (autoestima, confianza, seguridad, pertenencia), que parecen ser precisamente las que la cárcel no solo no estimula, sino que destruye, pues su nuevo propósito parece ser la criminalización de la miseria y la naturalización de la exclusión: ha dejado de operar como dispositivo disciplinario para las clases dependientes (con la ideología de la rehabilitación); ahora funciona fortaleciendo la exclusión de grupos sociales marginados del mundo laboral y del consumo en el orden que el neoliberalismo instauró. El encarcelamiento masivo y a veces sin razón, la pérdida del ideal resocializador y de los dispositivos de tratamiento y control, son indicadores de esta mutación en el propósito del sistema carcelario.

### III.3. EL RÉDITO DEL CUERPO

**S**i la subcultura penitenciaria opera bajo dispositivos que afectan el cuerpo, ello significa que sigue existiendo producción de subjetividades. *Subjetivación* es el concepto usado para referirnos al proceso mediante el cual nos constituimos como sujetos, expresando nuestra subjetividad desde ciertos hábitos, posiciones, prohibiciones, vestimentas, gestos, tiempos, etc. Es un término que problematiza la tradicional noción de *identidad* como estado dado, pero también como lugar o estado al cual podríamos llegar. Si usamos subjetivación, en vez de sujeto, marcamos una distancia porque ella expresa un proceso y no una situación, estado o principio ontológico:

(...) este proceso no es simplemente el de un llegar a ser sujeto, como si pudiera darse por entendido que sabemos lo que significa 'ser sujeto': es más bien el proceso de un llegar a ser 'x', proceso que no sabría fijarse, estabilizarse bajo la

forma de 'sujeto', sea cual sea el sentido en el que se tome el término, bien sea en el sentido de la subjetividad, de la subjetividad o de la sujeción (Tassin, 2012, p. 37).

Según Deleuze y Guattari (2002), en el sistema capitalista,

el capital actúa como punto de subjetivación que constituye a todos los hombres en sujetos, pero unos, los 'capitalistas', son como los sujetos de enunciación que forman la subjetividad privada del capital, mientras que los otros, los 'proletarios', son los sujetos de enunciado, sujetos a las máquinas técnicas en las que se efectúa el capital constante (p. 462).

Mediante el control de los procesos de subjetivación, efectuado por las tecnologías gubernamentales, se produce la *esfera pública* y de ellos depende el establecimiento del orden y las regulaciones sociales, incluidas las del sistema penitenciario. Pero los movimientos sociales, como forma de resistencia, han mostrado el fracaso de los procesos de subjetivación dominantes provocando otras formas para dejar de identificarnos con la individualidad impuesta. ¿Las formas de resistencia carcelaria harán parte de ellas?

La *desubjetivación*, por otra parte, es una forma de resistencia (propuesta por Foucault desde sus análisis del lenguaje literario):

sería así otro modo diferente de subjetivación en la cual la resistencia al poder partiría de aquel nodo del poder que es el sujeto mismo, con la búsqueda propia de su variación, de su discontinuidad, y con el fin de crear otras formas de subjetivación y de relación con otros (Ramírez, 2015 p. 144).

Consistiría en una de tantas "prácticas de sí" que no sólo supone superar la idea de sujeto del saber (originario, autosuficiente), sino también cierta perspectiva del sujeto que, como "experiencia límite", pretende transformarse, como lo expresa uno de los entrevistados<sup>7</sup>:

---

<sup>7</sup> Para el trabajo investigativo se entrevistaron tres reclusos de La Modelo, dos de ellos son hermanos (por eso hubo una parte conjunta de la entrevista); las tres entrevistas fueron transcritas y editadas por el autor -manteniendo el ritmo propio de una transcripción de un discurso oral- y aparecen como anexo del trabajo de maestría entregado a la Universidad El

[...] en realidad allá fue donde yo conocí -digamos- a Dios, porque yo antes de esto no iba a una iglesia, no cogía una Biblia, no decía nada. Estando allá me uní a un grupito que se hacían aparte, le enseñaban a uno que Dios estaba ahí, le enseñaban varias cosas. Gracias a él también pasé muchas cosas, me salvé de otras y si... eso es feo allá, muy feo porque digamos la persona de estrato medio, o como yo le digo 'el pobre', no puede acceder a varias cosas, lo que es un gimnasio, una buena comida, una buena visita, lo que es digamos estar en un lado bueno compartiendo sin que otro le esté mirando que esa es su familia. Entonces toca estar pendiente de muchas cosas allá (Jhonatan §7) ... Hasta que un día se me acercó un señor y me dijo "vea muchacho, Dios tiene cosas para usted y pronto le hará un milagro". Y se me quedó eso en la mente, dando vueltas en la cabeza y retumbando, hasta que un día fui y le golpeé la celda al señor y le dije "venga, yo quiero saber más". Entonces me uní al grupito y me decían "vea, empiece a leer esto y lo otro. Para que aprenda de esto para cuando salga de aquí" (Jhonatan §129).

Respaldo esto con dos ideas de la obra *Panópticos y laberintos* (2007), del antropólogo mexicano Rodrigo Parrini, donde conjuga lo empírico (un trabajo de campo a partir de entrevistas a 15 internos del Reclusorio Preventivo Varonil Norte), con una construcción teórica sólida, mostrando que los estudios sociales y culturales generan mejores resultados cuando entran lo uno con lo otro.

La *primera idea* es que el énfasis no está en cómo las tecnologías y dispositivos vigilan y controlan a los sujetos, sino en que el poder "no está fuera, sino dentro; no obliga, sino incita", es decir, una noción de poder que "no sólo actúa de modo prohibitivo, sino productivo"; lo que permite visibilizar, además de la cárcel y sus propósitos, a ese grupo de sujetos que son los internos. Así damos cuenta de dos *sistemas sociales* que operan

---

Bosque, numeradas por párrafos; no han sido publicadas como tal. Cuando se referencia algún aparte de dichas entrevistas en este artículo se coloca el nombre del entrevistado y el número del párrafo respectivo; además, se enfatizan ciertas expresiones -importantes para el autor- en cursivas y se ponen entre corchetes ciertos elementos explicativos. En paralelo elaboré un "diario de campo" donde recogía mis impresiones sobre los entrevistados y otros elementos que consideraba valiosos. Este diario tampoco ha sido publicado, pero es otro anexo de la tesis de maestría. Cuando cito algo de él en este artículo, normalmente lo hago en un pie de página. En todo caso, referenciamos la tesis entregada a la universidad, que es inédita pues aún no se ha publicado.

---

paralelamente: la institución carcelaria con sus propósitos (que incluyen el castigo y la resocialización), y los internos, que la habitan y transfiguran, que fundan sus jerarquías y lazos de poder (con la respectiva “regulación” del uso de la violencia), sus reglas de convivencia y tácticas de supervivencia, en particulares procesos de subjetivación y desubjetivación.

El poder que la prisión detenta sobre los reclusos exige “regular” sus existencias: tiempos de actividad y reposo, calidad y cantidad de alimentos, tipo y producto de sus trabajos, así como –y esencialmente– el uso de la palabra y el pensar, los movimientos corporales, la voluntad, el deseo y la sexualidad. Pero ellos sortean “el ojo vigilante” que ve sin ser visto, encontrando esos *otros* escondidos en múltiples expresiones performativas. Ahora bien, en ese panorama existe un punto intermedio importante: el dinero como medio de comunicación, como lo afirman David y Jhonatan en la transcripción que sigue, lo que lleva a pensar sobre los canales comunicativos y los sentidos que poseen que no solo son orales, sino también simbólicos (por eso los llamamos “otros”, es decir, diversos):

[...] “El Pluma” era el que manejaba el efectivo, el *man* decía arréglenme el patio ahí, que hay 30 o 40 balones de baretta y nos regalaba antes [en general la droga es una forma de pago]. Entonces los productos de aseo también son mecanismos de pago en la cárcel: la crema, los cepillos, toallas, cobijas, etc. (David §182).

[...] Otra cosa, allá para tener celular, eso es una cosa brava, porque el que tiene plata manda a traer, lo entra, son muchas cosas que tiene que pagar, eso sí [debe estar] muy alerta [porque después] los problemas son peores. Porque allá se le enamoran a uno o le buscan peleas o hacen cualquier cosa, pero entonces el caso está en no meterse o tratar de no meterse en problemas por darse como una “mejor vida” porque usted se mete en problemas y consigue enemigos y no se puede salir ni hacer muchas cosas (Jhonatan §7) [...] hay veces que forman caletas para meter el celular, que la plata, que esto (Jhonatan §69).

Como se observa, hay muchas posibilidades de pago por favores, no obstante, existen normas internas que de no ser obedecidas generan problemas en el patio, como lo aseguran Jhonatan y David: “el man estaba en la cárcel y pensó que yo era un bobito y fue delante de mi cucho a



cobrarne y *eso no se puede así porque no está permitido...* Después de la visita cobre todo lo que quiera, pero durante la visita se respeta... [contestan al tiempo] *eso no se puede hacer porque es orden del Pluma*" (David y Jhonatan § 220).

Los reclusos de La Modelo son sujetos sobre quienes se ejerce un poder que los excluye, cataloga y limita a un espacio-tiempo (un adentro), que ellos experimentan como un paréntesis entre su detención y su libertad. Pero, como se refleja en sus relatos, no están totalmente determinados, no son esos "pericos parlantes" que se le cuestionaron a Foucault. Existe (con relativa fuerza) esa *subcultura penitenciaria*, con órdenes sociales y códigos creados por los propios reclusos; por ejemplo, los lugares que pueden ocupar al acceder a una celda (como absurda caricatura familiar). Los internos crean sus propias reglas sobre el hablar, o mejor, el callar, y determinan los castigos para los transgresores de las reglas (que incluso incluyen la muerte). Componen nociones topológicas (adentro y afuera, arriba y abajo) sobre el cuerpo, los regímenes de género y múltiples apreciaciones sobre la masculinidad. Poderes-saberes silenciosos propios de los internos; poderes-saberes que, aunque no sean formas de subversión política, sí expresan cierta *resistencia cotidiana* como prácticas desorganizadas, encubiertas y despolitizadas, que *subvierten* las prohibiciones y obstáculos impuestos desde el poder, incluyendo normas, comportamientos y estructuras económicas y sociales. Realidades que la institución conoce a medias, pero que no desea o no puede controlar. Por eso la conclusión a la que llega Parrini (2007) es también válida para mí:

Tal vez la conclusión más relevante de nuestro estudio sea ésta: la institución carcelaria en su funcionamiento efectivo es muy distinta de la descrita en sus archivos y documentos. La institución es apropiada y recreada de múltiples maneras por los sujetos que le son destinados. Esto otorga un nuevo matiz al tema de la subjetivación, pues no sólo los sujetos resultan de una tecnología de poder e institucional que delimita las coordenadas de la subjetividad, sino que también reformulan esos mismos resultados, los desplazan y se los apropian (pp. 16-17).

La *segunda idea* que extraigo es que los sujetos nunca son fórmulas equilibradas. El observarlos en ese contexto carcelario (o en cualquier contexto sociopolítico) nos permite localizar sus grietas y quiebres, observar las máscaras que se apropian, registrar sus *performances*, descubriendo y teorizando una dimensión poco validada del orden cultural carcelario: la vida y las experiencias de los reclusos. Así podemos cambiar esas visiones esencialistas de la identidad por una noción fluida y fragmentada, múltiple y diversa, de las subjetividades, lo que permite un panorama más rico y atrayente. Todo esto es coherente con esa noción foucaultiana de la *teoría* como:

caja de herramientas<sup>8</sup>, un lugar donde se pueden tomar ciertas cosas para pensar, pero que no exige la adherencia a un sistema; como una práctica en sí misma y no como la acción de una conciencia iluminada y abstracta, desarraigada de la trama misma de relaciones sociales y de poder que se intenta diferenciar y dilucidar (Foucault, 1985, p. 85).

Este modo de aproximarse a los procesos de subjetivación en la cárcel suministra elementos para pensar lo social sin tener que concretar de antemano desenlaces encontrados por el simple hecho de buscarlos.

En esa lógica de pensar desde la experiencia introduzco ahora otra categoría que surgió después de reflexionar sobre estas historias de vida: la *corporeidad*, como algo que se construye desde la vivencia directa de lo que hacemos, pensamos y sentimos (Zubiri, 1983 p. 337): el cuerpo no es algo que “esta-ahí” y puede ser objetivado, sino que es un sistema abierto al mundo, en una actividad sentipensante. Se refiere al ser humano, quien existe mediante su corporeidad. En la transcripción de la entrevista a Juan Sebastián se vislumbra esta objetivación del cuerpo como desafío del poder:

---

<sup>8</sup>“Todos mis libros, ya sea la *Historia de la locura* o *Vigilar y castigar*, son, si quiere, como pequeñas cajas de herramientas. Si las personas quieren abrirlas, servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y eventualmente los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor.” (Foucault, 1991, p. 88).

---

Al principio era feo porque pensaba mucho en mi niño; y llegué a pensar que si me mandaban más tiempo aquí [en la cárcel], no aguantaba. Muchas veces *pensé en cortarme*, para tener la posibilidad de ver más a mi niño; para que me dieran un beneficio más rápido. Cuando me dieron la domiciliaria duraron 25 días para sacarme... dijeron que me sacaban al otro día, pero llegaron los dragoneantes y sacaron a los que no eran porque a nosotros no nos sacaron... *Me le paré al dragoneante en la puerta y le dije* [actitud corporal que, como performance, desafía el poder]: “*si no me sacan hoy me le coso la boca*” y muchos me dijeron *no marica no haga eso le alargan más*, la que [la razón final para sacarnos] fue, porque dijimos que íbamos a demandar al INPEC, porque ellos tenían que sacarnos... no me acuerdo si 24 o 72 horas para sacarnos de allá y ellos se demoraron 25 días [prende un cigarrillo de marihuana]. En ese tiempo era una tortura, *yo pensé en coserme la boca, cortarme las venas, en apuñalar a cualquiera y pegarme a la reja*; pero no solo eso, empezando yo recién caí *pensé en suicidarme*, porque, porque como le digo yo llegué llorando asustado por qué estaba allá [...] (§123).

¿Qué se puede decir del cuerpo desde estas palabras? Dado que es el blanco al interior del espacio biopolítico de la prisión, no resulta asombroso que los actos de resistencia de los reclusos instrumentalicen el cuerpo para tolerar la vida desnuda tras los muros: cortarse, tatuarse, coserse, amarrarse. Sus narrativas (veladas o evidentes) funcionan como *líneas de fuga* de una realidad sentida, pero forzada a reprimirse: los cuerpos de los prisioneros se convierten en la esencia de su resistencia. Ratifico esto con la narrativa de un antiguo recluso de La Modelo, Miguel Beltrán, autor del libro “La vorágine del conflicto colombiano”, en el que narra (resaltando aspectos de la corporalidad) sus vivencias del día que ingresó como recluso, hace veinte años, permitiéndonos ver cómo subsisten dispositivos, prácticas y violaciones de los derechos humanos:

A eso de las siete de la tarde los guardias de turno me indicaron que ingresara a un calabozo ubicado en el tercer piso. Era un espacio de no más de 3 metros por 4, sin baño y sin plancha de cemento, en cuyo interior se encontraban tres hombres entre los veinte y los veinticinco años. Sumidos como estaban en un *estado total de enajenación producido por la droga que consumían abiertamente*, ninguno pareció percatarse de mi presencia. Solo uno –el que tenía aspecto más agresivo, pero a la vez de mayor conexión con el mundo real– se aproximó hacia mí con cierta curiosidad, lo que me permitió observar sus conjuntivas

enrojecidas y su boca reseca de la que expelía continuamente una blanca y espesa saliva. *Mirándome fijamente como si acabara de descubrirme, me extendió su temblorosa mano y me dijo: –Bienvenido al infierno, llavecita. –Luego, haciendo una profunda aspiración que por poco me traga, preguntó: “Uh, ¿por qué lo trajeron acá?”*

No me parecía oportuno explicarle los detalles de mi detención y *en un intento por presionar a mi interlocutor* contesté que le había lanzado una bomba al gerente de Texas Petroleum, noticia a la cual le habían dado prensa y televisión en esos mismos días y cuyo autor había sido recluido en la cárcel La Modelo. – ¡Uyyy, jueputa, usted es un terrorista! –exclamó en tono de admiración. –Sí – repuse con mucha sinceridad.

En una expresión repentina de emoción, el interno *golpeó mi hombro con su puño*, al tiempo que me decía: “Hay que acabar con esos hijueputas ricos”. Sacó entonces un porro de marihuana y me lo ofreció. –No gracias –lo rechacé amablemente –*Eso está bien que no quiera engancharse*, mis socios están completamente colgados.

Y enseguida dirigió su mirada al suelo, donde se encontraban los dos internos sumidos en un profundo sopor como si se tratara de un delirium tremens o algo por el estilo. El más joven de ellos tenía *desnudo el cuerpo de la cintura para arriba y en su piel se visibilizaban numerosas erupciones, mientras que su brazo revelaba múltiples pinchazos ocasionados por una aguja*.

*Contemplando este desolador panorama me senté en el suelo, recosté mi dolorida espalda en uno de los muros de la celda y alternando posturas pasé toda la noche sin arroparme porque no tenía sábanas ni cobijas, sin consumir alimento alguno pese a que sentía un inmenso hueco en mi estómago y sin ni siquiera pegar los ojos un solo momento, temeroso de ser agredido sexualmente, pues no lograba alejar de mi mente las historias de violaciones en las cárceles*<sup>9</sup>(Beltrán 2018, pp. 214-215).

Recordemos que las narrativas son relatos que construyen saberes desde la experiencia subjetiva: permiten organizar la vida cotidiana y las relaciones sociales entabladas; estructuran un saber situado, es decir, un discurso sobre la subjetividad que explicita su dimensión sociopolítica para

---

<sup>9</sup> Edición en cursiva del autor del presente texto

representarse y actuar en lo público. Aquí, sobre todo, porque el particular estilo de vida de la prisión permite que los reclusos gestionen parte de los aspectos de sus vidas diarias, de su microeconomía particular e incluso de su sexualidad.

Aunque en ningún lugar de su obra encontramos una teoría sistemática sobre el cuerpo, para mis propósitos, rastreo y recupero la concepción foucaultiana, que sigue los pasos de Nietzsche, a partir de algunas ideas: la concepción de poder, de disciplina y de dispositivos que regulan los cuerpos (en el marco de su idea de biopoder) y la resistencia del sujeto a ese poder-saber.

Esta concepción concuerda con su enfoque genealógico que señala que detrás de las cosas no hay ninguna verdad esencial: “en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas” (Foucault, 2000, p. 10). Foucault recurre a esta cita de Nietzsche para señalar que la historia no es una totalidad continua que revelaría la verdad del ser y de lo humano, sino un campo de batalla de fuerzas en conflicto, donde reina el azar y los accidentes, las complejidades y discontinuidades. Y el cuerpo es el lugar donde se registran los sucesos. Jonathan, por ejemplo, relatando el momento del ingreso a la prisión, destaca el papel que cumple el cuerpo en tanto “registro” del suceso:

Ahí entré, pues lo tienen a uno en la URI, puede ser cualquiera mientras le toman los datos, qué tatuajes tiene, eso sí le miran a uno todo el cuerpo. Ya después de ingresar a la URI, lo ingresan a la cárcel La Modelo en el patio ‘Los menores’ que son los sindicados mientras le asignan un patio. De ahí vuelven y le hacen a uno la misma revisión (§2).

Por eso, podemos apropiarnos algo que Foucault afirma y parece central para nuestro estudio: “El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento” (2000, pp.14-15).

El cuerpo, como la verdad y el sujeto, posee una historia que lo determina; no es sólo biológico o natural, pues se construye socialmente en sus prácticas y gestos <sup>10</sup>. Incluso los impulsos elementales, como el alimento o el sexo, están sometidos a regímenes que los configuran; hasta la percepción, que parece algo objetivo y natural, es una construcción social:

[...] el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos –alimentos o valores, hábitos alimentarios– y leyes morales todo junto; se proporciona resistencias [...] nada en el hombre –ni tampoco su cuerpo– es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos (Foucault, 2000 p. 19).

¿Qué pretende Foucault al afirmar que, aunque no hay un afuera del poder existe la posibilidad de no quedar “atrapado” en dicho poder? ¿Cómo pensar la resistencia en términos de relación al cuerpo? La respuesta está en el último período de la obra foucaultiana, la llamada: etapa ética. Así como las relaciones de poder, para funcionar suponen puntos de resistencia donde aplicarse, las técnicas de gobierno suponen el ejercicio de la libertad. Para regir esta libertad, las tácticas de gobierno se apoyan en dispositivos de veridicción, que crean discursos, generando, a partir de reglas y procesos específicos, juegos para distinguir lo verdadero de lo falso. Foucault se interesa ahora en el gobierno de uno mismo, en cómo nos relacionamos con nosotros mismos y nos constituimos en sujetos éticos. A partir de un examen insólito de prácticas antiguas (parresía, ascesis, examen de conciencia, confesión), Foucault encuentra en los griegos un arte de la existencia consistente en saber cómo gobernarse: “He aquí lo que he intentado reconstruir: la formación y el desarrollo de una práctica del yo que tiene por objetivo el construirse a uno mismo en tanto que obrero de la

---

<sup>10</sup> En el diario de campo yo anoté, después de la última entrevista con Juan Sebastián: “La condición humana... eso era lo que *me hacía pulla en el alma* cuando Sebastián me contaba su experiencia; cómo puede el cuerpo y la mente someterse a semejantes experiencias y permitirse semejantes atrocidades mientras el mundo sigue como si nada, por qué la población es tan indolente cuando se trata de personas que no pertenecen a nuestro círculo social aunque sufran; tal vez eso es lo que me impulsa a desarrollar esta tesis, y a gestar una crítica voraz contra el sistema penitenciario en Colombia”.

belleza de su propia vida” (1991, p. 234). Hacer de la vida una obra de arte; por eso habla, en *El uso de los placeres*, de una estética de la existencia, refiriéndose a una forma de vida (praxis existencial) cuyo valor moral ya no depende de un código de conducta o de un trabajo de renuncia, es decir, de un sistema de normas por obedecer, sino de una relación consigo mismo, con el cuerpo y el pensar, basado en la creatividad, que implica una relación con la verdad y con los otros. David, en la última entrevista hace una somera, pero existencial comparación entre lo experimentado en la cárcel y lo que recuperó al “estar en la calle”:

¡Uy no! *acá afuera no hay palabras*. Es como si *volviera a nacer*, es un respiro. Ya no se siente el mismo aroma, la misma gente, la misma energía con esas personas que estaban allá adentro, que era una energía repesada. *Que usted ve el sol, aunque sea, allá no se podía ver el sol y el aire era pesado, era muy pailas*. Muchas cosas que usted lo pone a pensar como que *la calle es todo, en la cárcel no hay nada* (David § 228).

Foucault piensa que el cuerpo tiene un lugar central en este cuidado de sí. Esa es la resistencia:

Pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y de golpe, aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado (2019, p. 168).

Cuidar de sí supone entonces crear un lugar (un *topos* que tal vez es un no-lugar, una utopía) donde la libertad pueda experimentarse. ¿Pero qué ocurre si los espacios están mediados por fragilidades, temores y contradicciones – como en la prisión–, como nos relata Juan Sebastián?:

Yo me bañaba todo relajado, y eso es lo otro que para usted pajiarse, se tenía que parar a las 12 de la noche o 1 de la mañana y meterse al baño a cagar y ahí sí se podía pajar, no se pajiaba bien. En una ducha donde están diez personas bañándose y diez atrás esperando, somos hombres... yo no me baño con bóxer, yo trato de bañarme bien, aunque exista la morbosidad de un poco de malparidos [...] entonces como le digo, en el baño sabe a qué le tenía miedo, era a que me fueran a apuñalar; yo nunca me bañaba en el segundo piso, porque yo

en el primer y segundo piso tenía liebres, y si uno se estaba bañando, lo apuñaleaban porque la reja estaba pegada al baño (Juan Sebastián § 97).

En la cárcel no hay intimidad; el cuerpo y la vida sexual están controlados y los espacios para la autosatisfacción o las prácticas eróticas, están restringidos. Y, sin embargo, la Corte Constitucional, basada en el artículo 15 de la Constitución, señala que: “la intimidad, es el elemento esencial de la personalidad y como tal tiene una conexión inescindible con la dignidad humana” (Sentencia T 414 de 16 de junio de 1992). Juan Sebastián no se abstiene de masturbarse por un ejercicio autoconsciente de “ayuno sexual” o de “ascetismo”, sino por miedo y vergüenza.

Si los seres humanos vivimos y somos un cuerpo significa que estamos en el terreno de las mediaciones. El cuerpo, como dispositivo simbólico, se sitúa en un campo intermedio capaz de articular niveles de sentido; es una mediación con una capacidad relacional que le permite “dialogar” o facilitar el encuentro entre:

- Los sujetos y su realidad cotidiana (su mundo), permitiéndoles experimentarlo y conocerlo, así como decirlo o expresarlo.
- Lo interior y lo exterior, entre el pensamiento, los sentimientos, la emoción y la acción, por eso, mediante la puesta en escena del cuerpo se comunican múltiples sentidos.
- Lo individual y lo colectivo, pues el cuerpo está ligado al espacio público, algo necesario para la construcción de la propia subjetividad y para pertenecer a diferentes grupos sociales.
- El yo y el otro, hasta el punto de que en la relación cara a cara –cuerpo a cuerpo– es posible interpretar las vivencias del otro; no podemos percibir plenamente nuestro cuerpo sino mediante alguien.
- Lo presente y lo ausente, pues la corporeidad es lo más tangible de nuestra fragilidad y finitud: la contingencia viene de nuestra condición corporal, que es nuestra mayor debilidad, susceptible de enfermar y morir, disimulable (maquillajes, cirugías) pero no destructible.



El cuerpo humano interviene, entonces, de modo activo en las circunstancias biográficas del sujeto y adquiere relevancia en sus sucesos cotidianos por su potencial escénico y dialógico. La corporalidad humana actúa como un objeto semiótico pues representa y es representado a través de muchos lenguajes como las acciones, gestos, palabras, posturas, silencios e indudablemente, los atuendos o adornos que lo envuelven. La siguiente experiencia puede iluminar lo anterior:

[Hablando sobre sus sensaciones y relaciones en prisión] Pirañas somos los que no teníamos nada. Una firma<sup>11</sup> semanal pedía 2 millones de pesos. Yo, por ejemplo, para pedirle 50 mil a la mujer aquí usted ve lo que hacemos nosotros. Yo le pido 50 mil un sábado y eso es una platota para ella. Entonces yo prefería ganarme la plata adentro porque era mejor que pedir afuera y que me pegaran. Porque si usted no paga su aseo o su droga, usted tiene una pela de puta madre. Que, si usted tiene la cara de niño lindo, la cara le va a quedar como un monstruo, se le paran en la cara y se la pisan, son 50 carelocos dándole a usted encerrados y lo meten al baño, le abren la regadera, lo meten en una caneca azul y le dan plan con un ángulo, y a usted cayéndole agua y pegándole. La pregunta que usted me hacía ahorita, allá adentro no se siente vida, allá adentro es una cosa de locos, es otro ambiente. Aquí usted mira gente sí pilla, pero allá éramos 1200 personas en un solo patio (Juan Sebastián §129).

Ante la corporalidad las palabras son superfluas; incluso siendo expresivas, no clausuran las preguntas sobre el símbolo, que nunca se deja encerrar, recordando la insuficiencia del lenguaje racional, y permitiendo la existencia de mitos e imágenes, sueños y poemas, como intentos de vincular lo *otro*. Es decir, el cuerpo no es inalterable, sino un complejo perpetuo de expresiones diversas que requieren ser interpretadas puesto que nunca deja de ser “capax symbolorum” (Duch, 2003, p. 291). Igualmente, posee una capacidad teatral y performativa, como diría Judith Butler (2002), fundamental para comprender la experiencia y la interacción cotidiana. Al respecto hablamos lo siguiente con David:

---

<sup>11</sup> Una firma al interior del centro penitenciario es aquella que viene por delitos de “alto rango” y que presenta una actividad económica importante, lo cual le da privilegios como tener “pirañas” a su disposición, que comercializan droga en el patio, reciben protección a la firma y sirven como “caletas humanas”.

David M (DM): Las *sensaciones* que tuve cuando llegué a La Modelo por primera vez fueron muy extensas, o sea uno estando en la calle a segundos o horas que usted podía estar en una tienda a estar allá adentro donde *no se puede movilizar* sí pilla, cómo ver las personas, *el aire se siente diferente, el ambiente es otro* [...] Son sensaciones muy impactantes porque uno teniendo la libertad... porque en un minuto se perdió y encerrado en un muro con 4 paredes, eso es feo.

Fabián Zarta (FZ): ¿Algunas veces tuvieron peleas?

DM: Sí.

FZ: ¿No les importaban las cicatrices cuando los agredían?

DM: No, porque si usted está llamado a tantos años. Nosotros estábamos llamados casi a 30 años eso es una diferencia muy áspera. *Quedarse ahí metido o hacerse respetar.*

FZ: ¿Eso quiere decir que no les interesaba mucho lo que pasaba con el cuerpo?

DM: No pailas.

FZ: ¿Por hacerse respetar?

DM: Sí, porque si no lo cogen a uno de carrito, de “soyla” (soy la que...) (David § 168 y180).

Así, puedo afirmar que los lazos entre cuerpo y subjetividad tienen que ver con sus narrativas, con las posibilidades de expresarse y con el ejercicio del poder, contrarrestando esa condición de no-persona de los reclusos. El cuerpo, como territorio personal y social, identifica, desde sus narrativas, qué luchas y qué poderes entran en juego en nuestras prácticas corporales. Y en esa conformación de la subjetividad hay que asumir que no es sólo la institución carcelaria la que configura a los reclusos, sino que ellos también la modifican y la afectan cuando reconocen su propia potencialidad. Por eso el cuerpo y la subjetividad sobresalen aquí como una sucesión de acciones donde median discursos (generalmente contradictorios) y mediaciones (deseos, emociones, afectos, intereses, tensiones y conflictos) que pueden alterar tanto la dimensión sociopolítica como biológica de la vida. Nuevamente se replica algo de la sociedad neoliberal actual: un dispositivo biopolítico que convierte la sociedad en un mercado donde todo tiene precio, generando subjetividades narcotizadas que sólo logran satisfacerse mediante el consumo de drogas, pero así mismo de bienes, servicios, datos, noticias, series, películas, etc.

## IV. CONCLUSIONES

Constatar el viraje del *propósito de la prisión colombiana* fue un punto de partida que me permitió *problematizar la cuestión carcelaria en el país*: la sobrepoblación, más los múltiples problemas de la cárcel, me llevaron a debatir la pretendida resocialización de los internos. Lo que más me cuestionó fue constatar que el poder en general, y los dispositivos carcelarios en particular, expresan una dinámica propia que debería ser pensada más allá de su dimensión jurídica. No hay resocialización porque la cárcel es un dispositivo de exclusión donde los excluidos son abandonados a su propia suerte en ese infierno que es la prisión, perpetuando su marginación. Cuando a un prisionero no se le considera ciudadano sino enemigo, pierden sentido las teorías de resocialización o reeducación, evidenciando que el propósito de la prisión es quebrantar su poder de resistencia, destruir su subjetividad y autoestima, mediante muchas formas de tortura. La cárcel sirve como aparato de control político y como medio para combatir la subversión. Se trata de un dispositivo estatal con un poder que va más allá del “hacer morir o dejar vivir”, hasta el “dejar sobrevivir”, es decir, una mutación de lo planteado por Foucault (2000, p. 217). Es improbable que una sociedad o institución terminen reducidas a formas de control y disciplina, a esa genealogía panóptica, creadora de saber y verdad, planteada por Foucault.

Pareciera que se sigue creyendo y pretendiendo que la cárcel sea el salvavidas de la seguridad ciudadana, pues dada la ola creciente de violencia común en nuestro país, los poderes ejecutivo y legislativo incrementan cada vez más las penas. ¿Qué supondrá esto a futuro? Aventuro una respuesta: aumento de la población carcelaria pero no del presupuesto, construcción de más cárceles que no lograrán resocializar, mantenimiento de esas “academias de la delincuencia” fruto de un defectuoso sistema penal, condiciones de vida inapropiadas (y hasta inmorales), resentimiento y frustración de los reclusos, mayor corrupción y generación de violencia, entre otras consecuencias del modelo neoliberal y de la decadencia del Estado-nación.

No es extraño, entonces, que podamos decir que la cárcel es un reflejo y una extensión de los propósitos políticos e ideológicos cambiantes de la sociedad actual: es un dispositivo homeostático, que contribuye a mantener dichos procesos ideológicos y de gobierno. Como foco estratégico, incrustada en una red de relaciones y formas de ejercicio de la autoridad, replica el funcionamiento del poder en Colombia: un dispositivo opresor, que niega las diferencias y la diversidad sociocultural, que aniquila lo político, que funciona como una “paraprisión”, donde coexisten lo institucional y legal con lo parainstitucional e ilegal.

Por eso lo que se genera en ese contexto carcelario es un individuo de segunda categoría, cuyos derechos básicos han sido depreciados bajo el principio de disuadir a futuros y potenciales delincuentes. Ese contexto obliga a los internos a desarrollar prácticas, comportamientos y jergas propias con los cuales funciona homeostáticamente su vida cotidiana. Las historias de vida de nuestros interlocutores, cargadas de experiencias, me permitieron desenredar paulatinamente, pero también tejer de modo ordenado, esas tramas que para ellos eran significativas, pues marcaron sus vidas: la vida en prisión es como habitar en el infierno, como estar en una red híbrida, que va combinando y fijando posibilidades, modos de transitar y vivir, dejando huellas sobre los cuerpos y subjetividades que se convierten en una zona de inscripción de los acontecimientos vividos. La cárcel funciona como el dispositivo adecuado para consolidar una sociedad fragmentada, materializando, mediante el encierro y el control policivo, la “expresión de una estrategia de control social estatal” (Bergalli, 1996, p. XI), que convierte a las personas –en lenguaje carcelario– *en carne de prisión*, es decir, sujetos cuya vida está atrapada en un círculo vicioso de pobreza, castigo y exclusión.

Los *puntos de rastreo* del dispositivo que utilicé (trabajo-ocio, microeconomía, alimentación, sexualidad y corporalidad, comunicación) lo ratifican, como se detecta en esos relatos y en las expresiones corporales que capté cuando los entrevistaba. Sus prácticas o “formas de hacer” son factores estratégicos de pertenencia y afirmación de la propia subjetividad,

pues con ellas “lo colectivo” permanece irreducible ante la embestida homogeneizadora del mundo carcelario. Ellas subsisten diseminadas como memorias, combinando rastros de un dispositivo social olvidado: aislados del conjunto del que formaban parte antes de perder la libertad, insinúan un modelo cultural diferente. Esta afirmación de cierta libertad que recogimos del ambiente carcelario autoriza confiar en la “inteligencia del sujeto”, en su libertad ontológica y en la fuerza del *ethos* creativo humano, pese a las restricciones que el sistema carcelario impone a la libertad fenoménica de los reclusos.

Se puede aseverar que el *orden sociocultural* que los reclusos de La Modelo construyen con sus prácticas cotidianas (con reglas no escritas pero inapelables) hace parte del dispositivo homeostático que es la prisión; refleja y extiende las estrategias de poder propias de la sociedad colombiana. Es decir, no hay dos dispositivos (el del INPEC y el de los reclusos), sino un mismo dispositivo sujeto a dinámicas que dependen tanto de la regulación del sistema penal como del despliegue de conductas homeostáticas de los reclusos. Por eso no es una forma de opresión absoluta. Ahora bien, ¿qué tanto logran estas prácticas desafiar el dispositivo de poder, lanzando líneas de fuga hacia el futuro? En realidad, pese a sus atributos de regulación, gobierno y sostenimiento, no podemos decir que este orden carcelario (ni su correspondiente subcultura) sea totalmente endógeno y soberano, ni que esté en total ruptura con el INPEC y el Estado. En realidad, hay muchas articulaciones entre el poder interno de los reclusos y el poder formal de la institución.

En ese sentido, el sistema penitenciario colombiano (desde lo visto en La Modelo) reproduce y arraiga la exclusión social histórica en Colombia, desde sus regularidades propias en lo político, moral y económico, que no favorecen para nada su supuesto propósito resocializador. Dicho de otro modo, la reeducación en la prisión no funciona, al contrario, se genera una homeostasis del infierno carcelario, que reproduce a una sociedad excluyente, injusta, voraz y consumidora. La cuestión de fondo es qué es lo que la cárcel dice de nuestra sociedad y qué pretende al “resocializar” al castigado. Y la respuesta no es otra que mantener el *statu quo*, pues las

penas y castigos son producidas por el mismo dispositivo social. Esa es la homeostasis de la que hablo. Por eso, no bastaría con cambiar la cárcel y el sistema penal, pues lo que también y primordialmente hay que cambiar es esa sociedad que genera, por su propio funcionamiento perverso, la necesidad de cárceles y sistemas penales.

**REFERENCIAS:**

- ACUÑA, J., Y GÓMEZ, J.  
(2008). *Derecho Penal y Guerra: Reconstrucción del Sistema Penal Colombiano 1936 - 1980*. Bogotá: Universidad Nacional.
- BAUMAN, Z.  
(2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Buenos Aires: Paidós
- BELLO, J.  
(2013). *Cuerpos encerrados, vidas criminalizadas*. Bogotá: Universidad Nacional.
- BELTRÁN, M.  
(2018). *La vorágine del conflicto colombiano: una mirada desde las cárceles*. Buenos Aires: CLACSO.
- BERGALLI, R.  
(1996). *Control Social Punitivo*. Barcelona: Bosch.
- BUTLER, J.  
(2002). *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós.
- CAMELO, E.  
(2015). *Política pública de reconocimiento del pospenado en el sistema penitenciario* Bogotá: Universidad Nacional.  
<https://bdigital.unal.edu.co/51122/1/1033740241.2015.pdf>  
Comité Internacional de la Cruz Roja (2018). *Cárceles en Colombia: Una situación insostenible*.  
<https://www.icrc.org/es/document/carceles-en-colombia-una-situacion-insostenible>
- DE SOUSA SANTOS, B.  
(2006). "La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes". *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (pp. 13-41). Buenos Aires: Clacso.
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F.  
(2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

DUCH, LL.

(2003). *Escenaris de la corporeïtat. Antropologia de la vida cuotidiana*. Barcelona: Abadía de Montserrat.

FOUCAULT, M.

(1976). *Historia de la sexualidad. Madrid: Siglo XXI*.

–(1985). “Poderes y Estrategias”. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.

–(1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.

–(1992). *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.

–(1995). “¿Qué es la crítica?” *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (11), 5-26.

–(2000). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Madrid: Pretextos.

–(2019). *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FUNDACIÓN COMITÉ DE SOLIDARIDAD CON PRESOS POLÍTICOS

(2012). El modelo ERON. *La implementación de las nuevas cárceles en Colombia*. Bogotá.

GOSSAÍN, J.

(15 de mayo de 2019) “Cárceles del país: entre ricos privilegiados y hacinamiento de pobres”. *El Tiempo*. Bogotá.

<https://www.eltiempo.com/colombia/las-carceles-de-colombia-entre-ricos-privilegiados-y-hacinamiento-de-pobres-362158>

ITURRALDE, M.

(2010). Castigo, liberalismo autoritario y justicia penal de excepción. Bogotá: Universidad de los Andes.

MBEMBE, A.

(2011). *Necropolítica*. Tenerife: Melusina.

OFICINA EN COLOMBIA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS

(2006). *Desde la prisión. Realidades de las cárceles en Colombia*. Bogotá: La Silueta.



PARRINI, R.

(2007). *Panópticos y laberintos. Subjetivación, deseo y corporalidad en una cárcel de hombres*. México: Colegio de México.

PEDRAZA, Z.

(2011). *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad. Educación, cuerpo y orden social en Colombia (1833 -1987)*. Bogotá: Universidad de los Andes.

RAMÍREZ, L. A.

(2015). "El sujeto en los juegos del poder: subjetivación y desubjetivación desde Foucault". *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 7(2), 133-146.

[http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/16334/1/RamirezLuis\\_2015\\_SujetoJuegosPoder.pdf](http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/16334/1/RamirezLuis_2015_SujetoJuegosPoder.pdf)

SÁNCHEZ, J.

(2017). "El discurso de las competencias y la domesticación de la crítica en la educación superior". *Pedagogía y Saberes* (47), 79-93.

TASSIN, E.

(2012). "De la subjetivación política. Althusser/ Rancière/ Foucault/ Arendt/ Deleuze". *Revista Estudios Sociales* No. 43: 36-49.

<http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.04>

WACQUANT, L.

(2010). *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.

ZARTA, F.

(2021). *El dispositivo penitenciario en Bogotá: un estudio sobre la cárcel "La Modelo"*. Bogotá: Universidad El Bosque. Tesis de maestría no publicada.

ZUBIRI, X.

(1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.



# REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE



HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S  
"PIENSA LIBRE, SÉ INDEPENDIENTE"

ISSN: 2711-4848

[WWW.HORIZONTEINDEPENDIENTE.COM](http://WWW.HORIZONTEINDEPENDIENTE.COM)