

razón y fe

fundada en 1901

Razón y Fe

La naturaleza polimórfica de la violencia y el problema de su significación

Jesús Romero Moñivas

Dificultades en la prevención de la violencia contra los niños

Pedro Frontera Izquierdo

“Madre tierra”: del mito a la ciencia y su entrada en el pensamiento social católico

Eduardo Agosta Scarel, O. Carm

El orientalismo como dispositivo de violencia: representación y subordinación en la construcción de la alteridad

Martín Ricardo López Angelini

La violencia mesiánica de Jesús

Francisco García Martínez

Vives y Vitoria sobre la guerra. Humanismo y escolástica

Jaime Vilarroig Martín

Inconsciente, mística y espiritualidad

Josep Otón



466 enero-junio 2025

CÁTEDRA HANA Y FRANCISCO JOSÉ AYALA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA Y RELIGIÓN



La Cátedra *Hana y Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión* (Cátedra CTR), de la cual forma parte la revista *Razón y Fe*, es un lugar académico de investigación, docencia y divulgación sobre aquellas temáticas de naturaleza científica y tecnológica que tienen implicaciones significativas sobre el ser humano y el conjunto de la naturaleza, así como cuestiones filosóficas y religiosas que admiten un análisis científico.

Desde su inicio en 2003, la Cátedra CTR se propuso contribuir al diálogo entre la ciencia y la religión en contacto con organismos internacionales como ESSSAT (*European Society for the Study of Science and Theology*), ISSR (*International Society for Science and Religion*), el Metanexus Institute de Philadelphia, el CTNS (*Center for Theology and Natural Sciences*) de Berkeley o la *John Templeton Foundation*, para así generar una corriente de reflexión y diálogo abierto a toda el área lingüística iberoamericana. Con el paso de los años, la colaboración y relación con organismos nacionales e internacionales no ha hecho sino incrementarse.

El trabajo realizado se desarrolla de forma multidisciplinar buscando contribuir de modo plural y riguroso a un humanismo integral y comprometido con la justicia. De ahí que la Cátedra CTR y la revista *Razón y Fe* tengan como objetivo fundamental contribuir al diálogo entre la cosmovisión propugnada por las ciencias y la que proviene de la reflexión transmitida en las diferentes tradiciones culturales, morales y religiosas de la humanidad, con un énfasis especial en el cristianismo. Esta es nuestra manera de servir tanto a las personas interesadas en estas problemáticas como al conjunto mismo de la sociedad.

El objetivo fundamental de *Razón y Fe*, por tanto, es convertirse —en continuidad con la calidad que la ha caracterizado desde su fundación en 1901— en un foro académico de reflexión y discusión sobre aquellos temas que se encuentran en debate entre el conocimiento científico y el religioso, en un ámbito abierto a la diversidad de opiniones y enfoques, a la participación tanto de creyentes (de las distintas religiones y confesiones) como de no creyentes y la de todos cuantos en nuestra sociedad desean promover un diálogo riguroso y profundo entre las ciencias y las religiones.

Los artículos de la revista *Razón y Fe* se publican en abierto, tras un proceso de revisión por pares ciegos, y pueden ser compartidos y divulgados de forma gratuita gracias al generoso apoyo de la Cátedra CTR y del Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.

DIRECCIÓN Y REDACCIÓN: Rey Francisco, 4 - 28015 Madrid.
Telf.: +34 91 542 28 00
E-mail: rjfsecretaria@comillas.edu
www.razonyfe.org

ADMINISTRACIÓN: Servicio de Publicaciones
c/ Universidad Comillas 3-5. 28049 Madrid.
Telf.: +34 917343950 Ext. 2545
E-mail: revistas@comillas.edu

DEPÓSITO LEGAL: M. 920-1958

ISSN: 0034-0235 / ISSN electrónico 2659-4536

CIF: R2800395B

IMPRIME: Imprenta Kadmos.
Río Ubierna, 12-14. Pol. Ind. El Tormes. 37003 Salamanca

FORMAS DE PAGO: Transferencia bancaria a la cuenta
CAIXABANK (2100), C/ Hilarión Eslava, 29. 28015
MADRID,
Cta. Cte. 2100 – 1601 – 42 - 1300042125.
Código IBAN ES18-2100-1601-4213-0004-2125
Código SWIFT/BIC CAIXESBBXXX.
Talón bancario a nombre de:
Universidad Pontificia Comillas.
Domiciliación bancaria (sólo bancos en España):
Código IBAN
(24 dígitos alfanumérico), Código BIC/SWIFT
(12 dígitos alfanumérico).

SUSCRIPCIÓN ANUAL 2024: Impresa: España: 25 € (IVA incluido); Europa:
42 €; Otros países: 43,50 €

NÚMERO SUELTO: España: 14 € (IVA incluido); Europa: 22 €;
Otros países: 23,50 €

razón y fe

fundada en 1901

Índice enero-junio 2025, n.º 1.466, tomo 289

EDITORIAL

La violencia como fenómeno multidimensional y sus abordajes interdisciplinarios

Jaime Tatay	5-7
-------------------	-----

ARTÍCULOS

La naturaleza polimórfica de la violencia y el problema de su significación

Jesús Romero Moñivas	9-50
----------------------------	------

Dificultades en la prevención de la violencia contra los niños

Pedro Frontera Izquierdo	51-73
--------------------------------	-------

“Madre tierra”: del mito a la ciencia y su entrada en el pensamiento social católico

Eduardo Agosta Scarel, O. Carm	75-98
--------------------------------------	-------

El orientalismo como dispositivo de violencia: representación y subordinación en la construcción de la alteridad

Martín Ricardo López Angelini	99-119
-------------------------------------	--------

La violencia mesiánica de Jesús

Francisco García Martínez	121-139
---------------------------------	---------

Vives y Vitoria sobre la guerra. Humanismo y escolástica

Jaime Vilarroig Martín	141-161
------------------------------	---------

Inconsciente, mística y espiritualidad

Josep Otón	163-180
------------------	---------

RECENSIONES

181-201

CÁTEDRA
HANA Y FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN



razón y fe

Consejo de Redacción

Jaime Tatay Nieto, Universidad Pontificia Comillas
Sara Lumbreras Sancho, Universidad Pontificia Comillas
Pablo de Felipe, SEUT – Agencia Española del Medicamento
Carlos Alberto Blanco Pérez, Universidad Pontificia Comillas
Mario Castro Ponce, Universidad Pontificia Comillas
Jesús Conill Sancho, Universitat de València
Pedro Fernández Castelao, Universidad Pontificia Comillas
Amerigo Barghazi, Saint Louis University
Marta Medina Balguerías, Universidad Pontificia Comillas
Raquel López Garrido, Universidad Pontificia Comillas

Comité Científico

Agustín Udías, Facultad de Ciencias Físicas, Universidad Complutense de Madrid
Alessandro Mantini, Università Cattolica del Sacro Cuore
 Alex Rayón, Universidad de Deusto
 Alfonso Drake, Universidad Pontificia Comillas
 Alfredo Marcos, Universidad de Valladolid
 Álvaro Balsas, Universidad Católica de Portugal (Braga)
 Bert Daelemans, KU Leuven
 Camino Cañón Loyes, Universidad Pontificia Comillas
 Domingo Sugranyes Bickel, Fundación Pablo VI
 Emilio Chuvieco, Universidad Alcalá de Henares
 Enrique Solano, CSIC
 Fernando Sols, Facultad de Ciencias Físicas, Universidad Complutense de Madrid
Francisco Javier de la Torre Díaz, Universidad Pontificia Comillas
Francisco Luis Molina Molina, Universidad San Pablo-CEU
 François Euvé, Centre Sèvres (París)
Gabino Uriarri Bilbao, Universidad Pontificia Comillas
 Gonzalo Génova, Departamento de Informática, Universidad Carlos III
 Hans-Ferdinand Angel, Universidad de Graz
 Ignacio Núñez de Castro, Universidad de Málaga
 Ignacio Silva, Universidad Austral
 Inés Gómez Chacón, Facultad de Matemáticas, Universidad Complutense de Madrid
Inés Sánchez Madariaga, Cátedra UNESCO de Género en Ciencia, Tecnología e Innovación de la Universidad Politécnica de Madrid
Javier Martínez Baigorri, Universidad Católica de Murcia
Javier Monserrat, Universidad Autónoma de Madrid
Javier Sánchez Cañizares, Universidad de Navarra
 José Carlos Romero Mora, ICAI, Universidad Pontificia Comillas
José Manuel Caamaño, Universidad Pontificia Comillas
 Juan Pedro Núñez, Universidad Pontificia Comillas
 Juan Ramón Lacadena, Universidad Complutense de Madrid
 Juan V. Fernández de la Gala, Universidad de Cádiz
 Julio Martínez, Universidad Pontificia Comillas
Karim Javier Gherab Martín, Universidad Rey Juan Carlos
 Knut-Willy Sæther, Hivolda (Noruega)
 Leandro Sequeiros, Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (Zaragoza)
 Lluís Oviedo, Pontificia Università Antonianum (Roma)
Louis Caruana, Pontificia Universidad Gregoriana (Roma)
 Lucio Florio, Pontificia Universidad Católica (Argentina)
 Miguel Viguri, Universidad de Deusto
Míriam Díaz Bosch, Blanquerna, Universitat Ramon Llull
 Rubén Herce, Universidad de Navarra
 Rüdiger Seitz, Universidad Técnica de Graz
 Xavier Casanova, IQS - Universitat Ramon Llull

PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

De acuerdo con el Decreto del Provincial de España de la Compañía de Jesús, de fecha 19 de octubre 2018, la edición, gestión y administración de la revista Razón y Fe ha sido transferida a la Universidad Pontificia Comillas, conservando la Provincia de España la titularidad de la misma.

PROTECCIÓN DE DATOS

Le informamos que sus datos personales serán tratados por la Universidad Pontificia Comillas para gestionar su suscripción en la revista Razón y Fe.

En cumplimiento de lo establecido en el Reglamento (UE) 2016/679 del Parlamento Europeo y del Consejo de 27 de abril de 2016 relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos y en la Ley Orgánica 3/2018, de 5 de diciembre, de Protección de Datos Personales y Garantía de los Derechos Digitales, así como a las normas que en el futuro puedan ampliarlos o sustituirlos, le informamos que tiene derecho a acceder, rectificar y suprimir los datos, limitar su tratamiento, oponerse al tratamiento y ejercer su derecho a la portabilidad de los datos de carácter personal, todo ello de forma gratuita.

Puede ejercer los citados derechos mediante escrito remitido a la Universidad Pontificia Comillas – Secretaría General, Calle Alberto Aguilera, 23, 28015 Madrid o bien a prodatos@comillas.edu. Con la finalidad de atender su solicitud, resulta requisito indispensable que nos acredite previamente su identidad, mediante el envío de copia de su DNI, NIE, Pasaporte o documento equivalente.

Puede consultar nuestra política de privacidad en: www.comillas.edu/ProteccionDeDatos

Lucio Gera y la teología del pueblo

En las raíces del Papa Francisco

Mark Joseph Zammit

Este libro hace una relectura de toda la obra editada de Gera. Su teología, en permanente diálogo con la realidad social, es analizada para presentar la misión eclesial descrita en su obra. Para esto se adoptan como coordenadas principales las dimensiones de evangelización, promoción humana y liberación integral.



Lucio Gera y la teología del Pueblo

Mark Joseph Zammit
ISBN: 978-84-8468-981-2

Universidad Pontificia Comillas
2023



LA VIOLENCIA COMO FENÓMENO MULTIDIMENSIONAL Y SUS ABORDAJES INTERDISCIPLINARES

La violencia es un fenómeno complejo que permea todas las capas de la existencia humana, desde lo individual hasta lo colectivo, desde lo físico hasta lo simbólico. Este número monográfico de *Razón y Fe* se propone explorar la violencia en su vasta complejidad, reuniendo contribuciones que, desde diversas disciplinas y enfoques, iluminan sus causas, manifestaciones, consecuencias y posibles vías de superación. A través de este recorrido plural, buscamos no solo comprender la violencia en sus múltiples dimensiones, sino también fomentar un diálogo crítico que contribuya a su prevención y transformación.

Jesús Romero Moñivas (Universidad Complutense de Madrid) abre este monográfico con una reflexión profunda sobre la violencia como fenómeno polimórfico y socialmente construido. Su artículo desafía las interpretaciones reduccionistas que la sitúan en el ámbito de lo patológico o lo irracional, argumentando que la violencia siempre está mediada por procesos de significación. Para Romero Moñivas, el agresor, la víctima y el contexto social tejen una red de sentidos que determina la tipología, la etiología e incluso la legitimidad de los actos violentos. Su enfoque subraya la importancia de analizar la violencia como una estrategia conductual en la que confluyen elementos conscientes e inconscientes, así como dimensiones culturales y emocionales. Esta perspectiva invita a abandonar las valoraciones morales universales y a adoptar un marco interpretativo más matizado y contextual.

En un giro hacia una de las formas más dolorosas de violencia, el médico pediatra Pedro Frontera Izquierdo (Universitat de València) centra su atención

en la violencia contra los niños, un tema de urgente relevancia social. Su análisis, basado en la Convención de los Derechos del Niño y en bibliografía actualizada, detalla los efectos devastadores que el maltrato infantil tiene en el desarrollo cerebral, la salud mental y la integración social de las víctimas. Frontera Izquierdo explora diversas manifestaciones de esta violencia, desde el abuso físico y sexual hasta el *bullying* y el *cyberbullying*, destacando su naturaleza multicausal. Frente a este panorama, propone estrategias integrales que incluyen la aplicación de medidas legales, la educación en valores y habilidades socioemocionales, así como el fortalecimiento de servicios de apoyo psicológico y social. Su trabajo es una llamada a la acción coordinada para proteger a los más vulnerables.

El físico y teólogo carmelita Eduardo Agosta Scarel amplía el concepto de violencia hacia el ámbito ecológico, analizando la noción de "Madre Tierra" como símbolo de la crisis ambiental contemporánea. Su artículo rastrea los orígenes míticos y religiosos de esta figura, desde las tradiciones arcaicas hasta su reinterpretación en el cristianismo, particularmente en los textos proféticos y en la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco. Agosta argumenta que la explotación desmedida de los recursos naturales constituye una forma de violencia contra el planeta, y plantea la necesidad de una ética del cuidado basada en la interdependencia entre humanidad y creación. Su enfoque integra la ciencia de los límites planetarios con la teología, ofreciendo un marco holístico para repensar nuestra relación con el entorno.

Martín Ricardo López Angelini (Universidad del Salvador, Argentina) aborda la violencia desde el ámbito del discurso y la construcción del conocimiento. Inspirado en las teorías de Edward Said, pero yendo más allá, López reconceptualiza el *orientalismo* como un "dispositivo" que produce y reproduce jerarquías culturales. Su análisis revela cómo este dispositivo opera como una forma de violencia conceptualizante, que no solo margina, sino que también instrumentaliza la alteridad en contextos históricos y políticos específicos. El artículo destaca la utilidad de esta reconceptualización para develar las dinámicas de poder ocultas en las representaciones de "Oriente" y para confrontar las violencias simbólicas que estas representaciones perpetúan.

A continuación, desde la teología, Francisco García Martínez (Universidad Pontificia de Salamanca) examina la violencia en el ministerio de Jesús, planteando una paradoja fascinante. Aunque la acción mesiánica y pacificadora de Jesús podría interpretarse como beligerante, su finalidad última es desmontar los sistemas de opresión que anulan la identidad de los marginados. García analiza cómo Jesús carga con la violencia reactiva que

su mensaje genera, transformándola en un acto de regeneración social y salvación. Este enfoque ofrece una lectura renovada de la violencia en el contexto religioso, destacando su potencial paradójico como fuerza transformadora.

Jaime Vilarroig Martín (Universidad CEU Cardenal Herrera) contrasta, en el último de los artículos de este monográfico sobre la violencia, las visiones de dos pensadores clave del siglo XVI: Juan Luis Vives y Francisco de Vitoria. Mientras Vives, desde una perspectiva humanista y pacifista, aboga por la concordia en *Concordia y discordia del género humano*, Vitoria, desde la escolástica, justifica la guerra bajo ciertas condiciones en *El derecho a la guerra*. Vilarroig explora tanto sus puntos de encuentro (como la condena moral de la guerra) como sus divergencias (idealismo frente a realismo), ofreciendo una reflexión oportuna y actual sobre los límites éticos de la violencia institucionalizada.

Cierra este número Josep Otón (Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona), quien retoma la tesis de su libro *El inconsciente, ¿morada de Dios?* para argumentar que el inconsciente actúa como mediador en la experiencia espiritual. El prolífico pensador catalán se distancia tanto del misticismo que busca una relación directa con lo divino como del criticismo que reduce lo espiritual a fenómenos psíquicos. Su enfoque permite dialogar con espiritualidades no confesionales y con la vida interior de artistas y pensadores.

Este número monográfico demuestra que la violencia no puede ser encapsulada en una sola definición ni abordada desde una única disciplina. Sus raíces son profundas y sus ramificaciones, extensas. Los artículos aquí reunidos ofrecen herramientas conceptuales y prácticas para comprenderla, confrontarla y, en última instancia, transformarla. Esperamos que estas contribuciones inspiren a lectores de diversos campos a seguir explorando este tema crítico, siempre con miras a construir sociedades más justas y pacíficas.

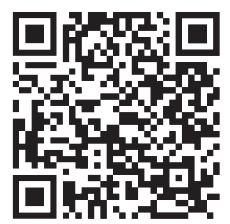
JAIME TATAY, SJ
Universidad Pontificia Comillas

Oración ignaciana

Vol. I: Maestros

José García de Castro, SJ (ed.)

La Compañía de Jesús, marcada por su cuarto voto de obediencia al papa, llevó la misión a los confines del mundo con creatividad y entrega. Pero detrás de su acción, su oración brotaba del silencio y de los Ejercicios Espirituales, cultivando una vida interior profunda aunque discreta. Este libro recorre la experiencia espiritual de 23 jesuitas, desde Pedro Fabro hasta Pedro Arrupe, mostrando cómo cada uno, en su tiempo y lugar, vivió como “contemplativo en la acción”. Buscar a Dios en todo era para ellos una forma concreta de estar en el mundo, donde el servicio al prójimo reflejaba su fe. Una espiritualidad viva que sigue inspirando.



Oración Ignaciana.

Vol I: Maestros

José García de Castro, SJ (ed.)

ISBN: 978-84-7399-163-

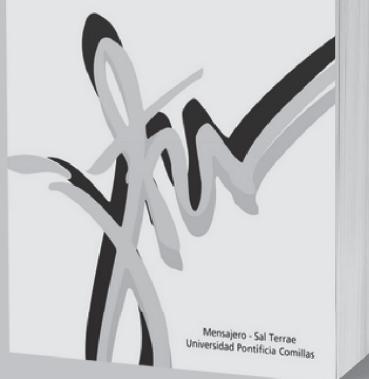
Universidad Pontificia Comillas,

Sal Terrae, 2025

José García de Castro, SJ (ed.)

ORACIÓN IGNACIANA

Vol. I: Maestros



LA NATURALEZA POLIMÓRFICA DE LA VIOLENCIA Y EL PROBLEMA DE SU SIGNIFICACIÓN

*The Polymorphic Nature of Violence and
the Problem of its Significance*

Jesús Romero Moñivas

Universidad Complutense de Madrid

jesus.romero@edu.ucm.es / <https://orcid.org/0000-0003-4673-4977>

Recibido: 17 de diciembre de 2024

Aceptado: 24 de abril de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.001>

RESUMEN: La violencia es un dato histórico, social y antropológico de una naturaleza polimórfica y compleja. La tarea fundamental de un enfoque científico es analizar la violencia como un fenómeno susceptible de ser explicado y aprehendido racionalmente, y no relegarlo al ámbito de lo excepcional, inmoral, patológico o irracional. La clave es que la violencia no es un dato desnudo, sino que siempre está atravesado de procesos de significación para el agresor, la víctima y el contexto social que los engloba, influyendo en su tipología y etiología y en su intencionalidad y legitimidad. Por ello, la violencia es una estrategia conductual sometida a interpretación en la que se mezclan elementos conscientes e inconscientes, dimensiones sociales y culturales, y procesos cognitivos y emocionales, que invalidan cualquier interpretación científica o valoración moral que pretenda ser universal.

PALABRAS CLAVE: violencia, agresión, auto-violencia, intencionalidad violenta, violencia legitimada.

ABSTRACT: Violence is a historical, social and anthropological fact of a polymorphic and complex nature. The fundamental task of a scientific approach is to analyze violence as a phenomenon that can be explained and apprehended rationally, and not relegate it to the realm of the exceptional, immoral, pathological or irrational. The key is that violence is not a naked fact but is always crossed by meaning processes for the aggressor, the victim and the social context that encompasses them, influencing its typology and etiology and its intentionality and legitimacy. Therefore, violence is a behavioral strategy subject to

interpretation in which conscious and unconscious elements, social and cultural dimensions, and cognitive and emotional processes are mixed, which invalidate any scientific interpretation or moral assessment that claims to be universal.

KEYWORD: violence, aggression, self-violence, violent intentionality, legitimized violence.

1. INTRODUCCIÓN

La violencia es un rasgo humano atravesado de una paradoja: es *considerada como una perversión patológica de la sociedad y la naturaleza humana a la vez que no se conoce ninguna sociedad o naturaleza humana que no haya tenido como rasgo inherente la posibilidad y la realidad de la violencia*¹. Sin embargo, la violencia es ubicua en la naturaleza, en la historia humana y en sus manifestaciones más sublimes como la religión, la política, la filosofía, el arte, la ciencia o la tecnología. Así, pues, de esta fractura entre lo real e ideal ha emergido un análisis de la violencia como algo excepcional, relegada a lo irracional y lo incomprensible, y solo explicado desde la patología, la enfermedad o la inmoralidad, como desviación de la naturaleza y degradación de la sociedad. Es posible que, en el nivel propositivo-normativo de la moral, la filosofía o la teología, sea factible un análisis de la violencia como perversión o desviación de la naturaleza, como una dimensión carente de sentido, sustantividad y realidad, sin significatividad en sí misma; solo como el antagonista o la sombra intrusa que ha desfigurado la verdadera realidad de una originaria naturaleza sin violencia. Pero en el nivel analítico-descriptivo de la ciencia, la violencia es un elemento más de la realidad tal como se nos presenta, que exige ser explicada en su positividad y no como pura negatividad.

Norbert Elias (1980), el gran teórico de la pacificación civilizatoria, insiste en que el problema de la violencia se enfoca de manera “errónea” al preguntar *cómo es posible* que exista la violencia, cuando en realidad lo determinante sería interrogarnos sobre cómo es posible que millones de personas vivan actualmente de una manera *relativamente pacífica*. Nos hemos acostumbrado a que en las sociedades modernas más “civilizadas” (en el sentido eliasiano)

¹ En este mismo sentido paradójico, pero desde un punto de vista teológico, se expresa Francisco García Martínez (2002, p. 2) al interpretar la obra de René Girad: “desde el principio afirmamos que *la violencia no es innata a lo humano* y, a la vez, que *sin ella lo humano no es pensable según lo conocemos*”. No obstante, la discusión queda abierta acerca de si realmente se puede considerar que la violencia no sea innata a lo humano, toda vez que evolutivamente está presente de manera indiscutiblemente innata en el mundo animal, del que ha emergido el ser humano.

la violencia esté relativamente encapsulada y contenida y que la estructura de nuestra personalidad está interíormente orientada a la pacificación. De ahí que tengamos la impresión de que la violencia es algo extraordinario y excepcional; cuando, de hecho, como insiste el sociólogo alemán, lo extraordinario es la convivencia pacífica entre seres en los que la ira, el odio, el enfrentamiento y la rivalidad son rasgos constitutivos. Entender la conducta humana exige el presupuesto indispensable de aceptar los datos de la realidad y dotarlos de racionalidad. El filósofo Manuel Cabada Castro (1999, p. 512) insistía, precisamente, en que era esencial “redescubrir ocultas o manifiestas dimensiones del problema del mal, que puedan contribuir a la comprensión del mal como realidad o acontecimiento revestido en definitiva de algún posible sentido”, ya que un modo de pensar que propugnase su absoluto sinsentido “sería ciertamente, por lo menos, muy poco humana”, añadiendo a la ingrata experiencia del mal la dejadez de su comprensión teórica.

No es científicamente posible destilar una naturaleza humana al margen del registro de los datos evolutivos, arqueológicos, paleontológicos o documentales, que indican la existencia de un ser humano naturalmente troquelado por la violencia, de la misma manera que en el mundo animal. Si se quiere evitar el análisis de la conducta humana enmarcado en un presupuesto de excepcionalidad —que el etólogo Frans de Waal (1999, p. 258) denomina “antroponegación” (*anthropodenial*)—, no parece razonable considerar en el ser humano como una patología aprendida un rasgo que está presente en tantas líneas evolutivas diferentes. Para evitar la incomodidad ante la fractura entre lo real y lo ideal se han creado sutiles distinciones entre agresividad, violencia, impulsos de defensa o reacción de alarma o se ha intentado discernir qué violencia puede ser considerada “natural” frente a la “cultural”. Pero, ¿las manifestaciones de violencia animal para mantener el poder entre sus semejantes son más naturales o menos culturales que el dominio de un país sobre otro, de un jefe sobre sus empleados, de un político sobre sus ciudadanos o de un niño sobre otro en la escuela?².

² De hecho, no queda claro qué significa en este contexto que la violencia es “natural”. ¿Acaso significa que está bien moralmente o que no es patológico? Hace mucho que se desvelaron las limitaciones epistemológicas de las falacias naturalista y moralista. De la realidad no siempre se pueden deducir imperativos morales, pero de nuestros imperativos morales tampoco podemos deducir cómo debe ser la realidad (Romero Moñivas, 2023, pp. 167ss). Rechazar el naturalismo y el moralismo no significa que la ética esté desconectada de la naturaleza humana ni que una propuesta moral no tenga repercusión en la determinación de las posibilidades evolutivas de nuestra futura constitución antropológica. Significa simplemente que no todo lo que ha tenido éxito evolutivo debe ser aceptado como moralmente válido, ni que nuestras propias concepciones de lo moralmente válido nos impidan aceptar la realidad de lo que somos.

Por lo tanto, el objetivo del artículo es comprender la variada y polimórfica naturaleza de la violencia, situándola dentro del mismo marco de explicación que otras manifestaciones humanas. Considero la violencia como una estrategia conductual disponible en cuya significación están presentes elementos biológicos, culturales y contextuales, dimensiones conscientes e inconscientes, y procesos cognitivos y emocionales.

Los diferentes tipos de violencia no son comparables unos a otros, pero todos manifiestan la presencia paralela de un proceso de significación —interpretación y racionalización— a través de los cuales los actos violentos se integran en una compleja red de influencias, motivaciones y construcciones discursivas. Esto implica que la violencia debe ser analizada como un “acto” que procede de la compleja agencia de un sujeto y no como un mero “hecho” epifenoménico desprovisto de significación subjetiva. De ahí la importancia de entender los actos violentos dentro de marcos de referencia (*frameworks*) y significación³, que permitan recolocarlos epistemológicamente en un sujeto social, moral y biológicamente “sano”, por más que puedan encontrarse también —sin duda— elementos degradantes, perversos y patológicos rodeando a muchos de esos actos violentos⁴.

2. LIMITACIONES DE UNA DEFINICIÓN DE LA VIOLENCIA

Para el analista de la violencia la primera fascinación deriva de su enorme variedad y complejidad (Blair Trujillo, 2009). La violencia tiene una naturaleza polimórfica y multidimensional que impide aprehenderla y categorizarla de manera unívoca. Hay que admitir que no existe una teoría que explique de

³ A pesar del extraordinario interés que tiene para el análisis de los procesos de significación, por motivos de espacio en este artículo no se analizarán los rituales, performances o displays que rodean simbólicamente el acto violento antes, durante y después, a través de gestos, palabras, movilizaciones, vestimentas, etc.

⁴ Los estudios que vinculan enfermedad mental y violencia interpersonal son controvertidos. Más bien se puede afirmar que solo una pequeña parte de la violencia es obra de enfermos mentales. Por lo que la atribución de la violencia a la sola existencia de un trastorno mental o de un trastorno de la personalidad es muy cuestionable. Así, pues: “Los protagonistas de la violencia interpersonal, en su mayoría, no suelen ser enfermos mentales ni pueden ser tratados como tales, sino más bien personalidades antisociales forjadas por el abuso infantil, los problemas económicos o la humillación del castigo físico, así como por la glorificación de la violencia, todo ello aderezado con grandes dosis de alcohol y drogas” (Echeburúa y Loinaz, 2011, p. 1. Cf. Esbéc y Echeburúa, 2010).

manera parsimoniosa la complejidad de la violencia. La pluralidad de escalas, modos y razones de ejercerla, generan una compleja tipología imposible de unificar conceptualmente. No solo los enfoques normativo, técnico y descriptivo muestran una diferente mirada hacia la violencia. En las propias disciplinas descriptivas rivalizan concepciones de la violencia muy diferentes entre polítólogos, sociólogos, criminólogos, arqueólogos, psicólogos, biólogos evolutivos, etólogos o neurocientíficos. Esta disparidad dificulta una respuesta clara y precisa a la pregunta acerca de la tendencia que ha seguido históricamente la violencia. Discernir la tendencia social de un fenómeno no es fácil si se quiere dar una respuesta objetiva y empírica y no una mera impresión subjetiva. Para ello es necesaria una definición precisa del fenómeno en cuestión. El problema de la construcción del objeto de estudio, de la definición de sus contornos y límites es lo que convierte el análisis de tendencia en una tarea complicada. El debate que se generó en torno a la obra de Steven Pinker *The Better Angels of Our Nature* (2011) muestra esta dificultad. La elección de qué datos, qué dimensiones de la violencia, qué tipos y qué escalas pueden dar lugar a diferentes interpretaciones de una tendencia histórica.

El problema básico para construir una definición unívoca es el hecho de que la violencia presenta una doble problemática, teórico-científica y práctico-moral, de la que emergen dos cuestiones distintas: *¿qué es la violencia?* y *¿cómo valorar la violencia?* Son dos aspectos entrelazados que eliminan su aparente claridad y distinción cartesiana. La definición de la violencia está influida por las diversas interpretaciones axiológicas procedentes de la moral, la política, la filosofía, la religión, la cultura, etc. Pero también a la inversa: las definiciones pretendidamente objetivas y científicas condicionan las interpretaciones axiológicas posteriores. Los expertos que describen y los expertos que proponen son diferentes, pero a la vez se leen unos a otros. La significación que acompaña a determinadas acciones modifica la definición y la valoración de la violencia. Así ocurre al comparar sociedades históricamente diferentes. Acciones que no eran consideradas violentas ahora sí se definen como tales (en la legislación actual un beso no consentido entra dentro de la categoría jurídica de agresión sexual) o que lo fueran y ahora hayan dejado de ser así considerados (los clásicos duelos han pasado ahora a ser rituales deportivos en la esgrima). También en una misma época histórica y en la misma sociedad la significación del acto puede depender de la situación o contexto inmediato: una pelea callejera a puñetazos no es lo mismo que un combate de boxeo en un ring bajo estrictas normas

de competición y arbitraje⁵. En la significación cambiante de la violencia también es importante su presencia mediática. Los medios de comunicación pueden construir una realidad social de inseguridad y peligro (o a la inversa) o centrarse en la exposición continuada de determinados actos violentos, creando la percepción de que tales comportamientos han aumentado en la sociedad cuando, de hecho, pueden haber disminuido. También pueden hacerse eco de un cambio cultural en la significación de tales actos sobre los que ahora se pone mucha más atención, aunque, empíricamente, hayan disminuido cuantitativamente.

En definitiva, son muchas las razones que existen para ejercer la violencia: odio, venganza, deseo, poder, fe, ideología, territorialidad, lucro, placer, diversión, etc., que dotan de significación a nuestros actos dependiendo de la época histórica, de nuestros valores, ideologías y creencias religiosas. Por todo ello, renuncio en este artículo a dar una definición específica de violencia. Más que definirla de manera cartesiana y en abstracto, es más útil comprender las diversas violencias en relación a diversas dimensiones de significación. Con ello no pretendo disolver la realidad de los hechos en meras prácticas discursivas, ni negar la densidad de la verdad frente a las meras construcciones simbólicas. Pero hay que admitir que *las prácticas discursivas y hermenéuticas pertenecen a la propia realidad en su plena densidad y verdad*. La realidad nunca se presenta como un hecho desnudo, ni siquiera para aquellas especies animales que carecen de capacidad simbólica. Experimentar la realidad es percibirla bajo unas coordenadas específicas de significación. La importancia del *Umwelt* de Jakob von Uexküll (2011) radica precisamente en que un mismo lugar físico puede contener mundos

⁵ Es muy interesante el problema de si y hasta qué punto los deportes en sí mismos pueden ser considerados violentos. Norbert Elias detectó también una transformación histórica en esta problemática. Así, el nivel de violencia y el carácter mucho más brutal, salvaje y descontrolado de los juegos recreativos de épocas anteriores no es comparable con el grado de violencia socialmente admitido en nuestras sociedades actuales, debido al mayor nivel de civilización. Por ello, durante este proceso, “bajo la forma de ‘deportes’, los juegos de competición con ejercicio físico llegaron a un nivel de ordenamiento y de autodisciplina por parte de los jugadores nunca antes alcanzado” (1987, p. 151). Así, considera que en Inglaterra surge el deporte como “parte integrante de la pacificación de las clases altas de este país” (*Ibíd.*, p. 31) (cf. Romero Moñivas, 2013, pp. 291ss). Es fascinante la cuestión de si determinados deportes de contacto son en sí mismos violentos o si la violencia deportiva solo puede predicarse de aquellos actos que infringen un umbral aceptado y ritualizado de violencia; es decir, si la violencia deportiva en sí misma solo puede ser la transgresión de determinadas normas que regulan aquel contacto que no debe ser considerado violento en sí mismo.

circundantes de significación distinta dependiendo de los diferentes mundos sensoriales que evocan respuestas distintas. Todos esos *Umwelt* son verdad para aquellos que los habitan. En el ser humano su desarrollo cognitivo y simbólico hace de la experiencia de la realidad no sólo *percepción* sino *interpretación* discursiva. La experiencia y el pensamiento interactúan dialógicamente haciendo de la realidad un proceso complejo de interacción entre hecho y significación. Esto supone que para entender la realidad de la violencia hay que asumir la pluralidad de significaciones simbólico-discursivas que la acompañan, modificando la propia experiencia de ejercer y de sufrir la violencia.

3. TIPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

Una primera forma de captar la importancia de la significación en el análisis de la violencia es atender a algunas posibles categorizaciones o tipologías. Debido a las diversas posibilidades de ordenación, he decidido agruparlas según criterios formales, materiales, eficientes y finales. Esta clasificación no pretende ser exhaustiva. Su objetivo es indicar cómo la significación modifica la propia definición y valoración de las diversas categorías de violencia.

3.1. Criterios formales

Desde un punto de vista puramente formal existen diversos criterios. Respecto al *objeto*, la violencia puede dirigirse a otros (humanos, animales, naturaleza), a uno mismo (auto-violencia) o a cosas (vandalismo). Hay una disputa de significación en torno a estos distintos objetos. Dependiendo de la filosofía de fondo se podrá negar que pueda existir la violencia contra los animales o la naturaleza y mucho menos contra las cosas inanimadas. También la violencia contra uno mismo (cf. *infra*) es algo que puede quedar fuera de la definición de violencia de algunas teorías o ideologías.

En relación con la *escala*, hay actos violentos micro (entre pocas personas o contra uno mismo), meso (entre grupos de tamaño mediano) o macro (con colectividades muy numerosas). Una agresión sexual, una manifestación callejera o una guerra entre estados son violencias muy diferentes, con motivaciones distintas y procesos de legitimación diversos. Es muy habitual que debido a la pacificación interna de los países occidentales democráticos se llegue a considerar que nuestras sociedades no son violentas porque no

existe violencia macro-organizada. El peso de la escala está muy presente en la significación de la violencia, ya que a menudo un pequeño cachete en el culo a un niño parece no tener una significación específicamente violenta, por más que sea un acto eminentemente agresivo.

Respecto a la *temporalidad*, hay actos de violencia puntual, coyuntural y estructural, aunque no se puedan definir de manera precisa sus límites temporales. Hay una diferencia entre una pelea un sábado por la noche o un golpe de estado frustrado que dura 24 horas (puntual); una situación de acoso escolar o un conflicto bélico que puede durar unos meses (coyuntural); y una situación de maltrato psicológico dentro de la pareja o una estructura institucional como el apartheid sudafricano que pueden permanecer durante años (estructural). A veces la significación de un hecho puntual no tiene el mismo poder acusador que una violencia repetida y, sin embargo, un hecho puntual puede acabar con la vida de alguien sin más duración que unos pocos segundos.

Finalmente, en relación con el *grado de simetría* entre los participantes en la situación violenta, hay una asimetría vertical en la que los sujetos pertenecen a escalas de poder claramente distintas —según cada caso, ese diferencial de poder puede deberse a rasgos o cualidades diversas— generando una violencia descendente (si procede de quien tiene más poder sobre el que tiene menos) o ascendente (si va en la dirección inversa). Asimismo, hay también una violencia horizontal en la que —aunque el diferencial de poder nunca es igual a cero— los sujetos se encuentran en una posición semejante de poder. A veces la significación de un acto asimétrico descendente puede adquirir una significación de castigo merecido al subordinado o, al contrario, en un acto asimétrico ascendente puede haber resistencia o rebelión que no se deje categorizar como violencia.

3.2. Criterios materiales

Aquí se inscribe la propuesta clásica de Galtung (2016): violencia directa o física, estructural y cultural. En esta categorización hay una apuesta específica de significación que no todos los autores aceptan. Para Galtung los tres tipos forman una pirámide o iceberg con diversas interrelaciones, en la que la más visible y reconocible es la *violencia física*, que recae directamente sobre los cuerpos en sentido amplio. Cualquier tipo de invasión física del otro, desde la más leve hasta la más grave —con la muerte como su caso extremo— entra dentro de esta categoría. Las agresiones verbales y la violencia sexual son casos también de esta violencia directa que es, por tanto, visible, con agresor

y víctima claramente definidos y en la que el daño también se puede percibir de manera directa.

Ahora bien, hay también una *violencia estructural o institucional*, menos visible, y cuya causa son “los procesos de estructuración social (desde los que se producen a escala de sistema-mundo, hasta los que se producen en el interior de las familias o en las interacciones interindividuales) y no necesita de ninguna forma de violencia directa para que tenga efectos negativos sobre las oportunidades de supervivencia, bienestar, identidad y/o libertad de las personas” (La Parra y Tortosa, 2003, p. 2). Un elemento clave de este tipo de violencia es su aparente invisibilidad y difusión, porque no es fácil imputarla a individuos concretos, aunque las dinámicas estructurales se reproducen siempre gracias a sujetos concretos que las sostienen (Zamora, 2018, p. 127). No obstante, la violencia institucional no queda solo en estructuras *normativas* que ejercen violencia. También puede encarnarse en estructuras *físicas* que visibilizan esa violencia excluyente, como en el caso de los 74 muros fronterizos (de hormigón, electrificados, con cámaras de vigilancia, etc.) que bordean unos 32.000 km a lo largo del mundo, con el objetivo de impedir que otras personas emigren dentro de sus fronteras (Vallet, 2022; Brown, 2015). Otro ejemplo menos conocido es la práctica del *redlining* que se inició en los años treinta del siglo XX en Estados Unidos. El *redlining* lo llevó a cabo la Corporación de Préstamos para Propietarios de Viviendas (HOLC) catalogando las diferentes barriadas según la tipología y clase social de sus vecinos en cuatro categorías: mejores, aún atractivos, definitivamente en declive y peligrosos. Esta categorización no fue meramente descriptiva, sino que el gobierno las utilizó para decidir la concesión de préstamos. Según esta clasificación, los bancos analizaban las solicitudes de hipotecas y no concedían préstamos en los vecindarios “en declive” o “peligrosos”. Esta práctica de racismo estructural no solo violentaba la vida de las personas de esa generación, sino también de sus descendientes, porque el descuido de esos barrios pobemente clasificados generaba situaciones de abandono, falta de recursos, de zonas verdes o la facilidad de que en ellos se instalaran otro tipo de servicios a la comunidad, desarrollando una injusticia ambiental (AA. VV., 2023; Thomson, 2010).

Finalmente, la *violencia cultural* (o, en terminología de Bourdieu, *simbólica*) utiliza “aquellos aspectos de la cultura, la esfera simbólica de nuestra existencia —materializado en la religión y la ideología, en el lenguaje y el arte, en la ciencia empírica y la ciencia formal (la lógica, las matemáticas)— que puede ser utilizada para justificar o legitimar la violencia directa o la violencia estructural” (Galtung, 2016, p. 149). Las prácticas y los discursos de dominación son maneras de justificar las prácticas agresivas desde el punto de

vista físico y el mantenimiento de instituciones sociales violentas. De hecho, los procesos de socialización a través del lenguaje, la construcción social, los conceptos o los estereotipos pueden no solo legitimar la violencia física, sino incitar a ella⁶. Dentro de esta violencia simbólica y en continuidad con la institucional se pueden incluir las consecuencias del creciente uso de algoritmos opacos, que han llegado a ser calificados como “bombas de destrucción matemática”, generando indefensión entre los ciudadanos, que se ven sometidos a evaluaciones, mediciones, rankings, búsquedas sesgadas, etc. que luego se utilizan para tomar decisiones que afectan a muchas dimensiones de su vida, desde la búsqueda de un empleo o la solicitud de un préstamo o un seguro de vida (O’Neil, 2017). Lo simbólico e inmaterial tiene la capacidad real de ejercer violencia y coacción sobre los sujetos.

Tampoco hay que olvidar que muchas de las consecuencias de la violencia son de orden psicológico y espiritual. Por ello, también habría que incluir la *violencia psicológica* como una manera específica que utiliza elementos de las tres anteriores. Aunque se hacen distinciones entre violencia o maltrato psicológico, abuso psicológico o emocional, etc., lo cierto es que presentan rasgos muy similares y aquí nos basta con tratarlo como una categoría única (Gómez de Terreros Guardiola, 2006). La violencia psicológica infantil y de las relaciones de pareja son los dos casos más analizados, aunque se puede dar en cualquier dimensión relacional. La clave es que en este tipo de violencia se crea un clima asfixiante para la víctima que de una manera u otra genera ansiedad extrema que puede conducir a la depresión e incluso al suicidio (Hernández Ramos, Magro Servet y Cuéllar Otón, 2014). Dependiendo del tipo de relación en cada caso, las tácticas del maltratador psicológico serán unas u otras, pero en general se entremezclan leves o serias agresiones físicas y sexuales, insultos verbales, desprecio hacia la víctima, manipulaciones, amenazas exageradas, ambivalencia afectiva (a veces hay muestras de cariño y otras frialdad distanciada), ambivalencia de presencia (unas veces extremo control y seguimiento y otras ausencia e indiferencia), humillación en público, aislamiento social, etc. En la violencia

⁶ En este sentido, aunque no hay un vínculo suficiente y necesario entre el acoso escolar y la auto-violencia (auto-lesiones o suicidios), sí que es un factor de riesgo importante del suicidio adolescente. El acoso escolar no necesariamente lleva implicada violencia física, pero sí muy generalmente violencia simbólica que, con la introducción del teléfono móvil y las redes sociales, ha amplificado su escala y sus consecuencias. De hecho, en España recientemente se aprobó la Ley Orgánica 8/2021, de 14 de junio, de protección integral a la infancia y la adolescencia frente a la violencia, con la que se ha incorporado en el Código Penal los delitos de inducción al suicidio y a las autolesiones a través de las TICs (arts. 143 bis y 156 ter CP).

psicológica se aúnan, por tanto, aspectos de violencia física (cualquier tipo de agresión), estructural (se crean normas en la relación entre maltratador y víctima que generan pautas y roles sociales cargados de abuso, dominación, exclusión y privación) y cultural (a través de discursos ofensivos, de construcción de imagen de superioridad/inferioridad, de legitimaciones simbólicas, etc.).

Algunos autores se resisten a aceptar la violencia estructural, cultural y psicológica como violencia en sentido estricto. Para ellos, la significación de la violencia está vinculada únicamente con la corporalidad y el daño físico. Sin embargo, la significación de la violencia está más relacionada con la coacción, daño, intimidación o miedo típico de cualquier acto violento que específicamente con el daño físico. En este sentido, me parece útil recuperar la clasificación del psicólogo social Allport sobre la manera en la que se puede experimentar la "presencia de los otros": de manera *física o real* (en las interacciones corporales cara a cara), *implícita* (a través de sus creaciones como normas sociales, estructuras sociales, de estatus y poder, instituciones, rituales, modas, que nos influyen y condicionan) e *imaginada* (la imagen que nos hacemos de los demás o la que creemos que los demás se hacen de nosotros). De una manera significativa esas tres presencias pueden convertirse en tres tipos de *presencias violentas* hacia nosotros: en la agresión física o verbal, en la estructura social discriminatoria y constrictiva, y en la imagen deformada que otros proyectan sobre nosotros o el miedo que nos causa no encajar en esa imagen. Por lo tanto, el poder violento que otros pueden ejercer sobre nosotros es físico (violencia directa), implícito (violencia estructural) o imaginado (violencia simbólico-cultural y psicológica). La existencia de los llamados "psicópatas integrados o subclínicos" muestra que esa presencia violenta no necesariamente desemboca en agresión física o asesinato, pero puede hacer miserable e insoportable la vida de aquellos que los rodean a través de la violencia estructural y simbólica. Este tipo de perfil abunda entre los líderes políticos y empresariales, pero se encuentra en cualquier ámbito social, ya que su incidencia sobre la población se calcula entre el 1-5%. Aunque tienen mayor auto-control y capacidad de planificación que el psicópata criminal, el núcleo de personalidad es el mismo: falta de empatía, emociones superficiales, egocentrismo, narcisismo, etc. (Garrido, 2022, p. 20). El daño del psicópata integrado no se ejercerá a través de la violencia física directa, pero sí a través de la estructural, cultural y psicológica.

3.3. Criterios eficientes

Randall Collins ha diseñado una triple tipología que da cuenta de la significación que tiene la violencia respecto a la relación del sujeto y el colectivo.

El primer tipo es la *ferocidad*. Esta categoría incluye prácticas violentas como la mutilación, tortura, ejecuciones perentorias, sacrificios humanos y cacerías rituales (Collins, 1974, pp. 419-432). Son prácticas de brutalidad. Algunas de ellas, como las cacerías, son muy semejantes a prácticas animales de violencia, en tanto que las torturas y mutilaciones son prácticas avanzadas distintivamente humanas. La significación de este tipo de violencia reside en un mecanismo de tribalización del propio grupo. Es decir, la ferocidad de la violencia tiene como objetivo la dramatización de los límites internos y externos del grupo. La brutalidad de estos actos se explica porque, de una manera u otra, los que quedan fuera del grupo son “los otros”, los que no son “como nosotros” y, por lo tanto, acaban deshumanizados (cf. *infra*). Este tipo de violencia fue en aumento desde las sociedades cazadoras-recolectoras a las más feroces sociedades como las de la edad de hierro, las agrarias y las civilizadas como la antigua Roma, la Europa cristiana y la islámica.

El segundo es la violencia *insensible y burocratizada*. La violencia del tipo anterior comienza a remitir con la sociedad industrial moderna y la constitución del Estado. Las fuertes barreras rituales y de deferencia comienzan a desdibujarse y el monopolio de la violencia por el Estado impide su uso libre y privado. En este sentido, este tipo de violencia exige previamente el desarrollo de un proceso de civilización (Elias, 1993), que supone una contención generalizada de la violencia física feroz. Ahora emerge la insensibilidad como残酷 sin pasión. El sujeto que recibe la violencia es considerado “simplemente un instrumento o un obstáculo, y su sufrimiento es meramente una característica incidental (usualmente ignorada) de alguna otra intención” (1974, p. 432). No hay empatía entre perpetrador y víctima como ocurría en la ferocidad. Las sociedades burocráticas son las más apropiadas a este tipo de violencia despersonalizada y desapasionada, al contrario que la ferocidad propia de las sociedades patrimoniales. Esto no significa que sea un tipo de violencia más benigno. El exterminio Nazi fue un ejemplo de esto precisamente por su insensibilidad y su carácter procedimental, en el que se desarrolló, en feliz expresión de Hannah Arendt, una “banalidad del mal” a escala estatal.

El tercero es la *violencia ascética y de afiliación forzada a la comunidad*, que se caracteriza por ser un repliegue de la残酷 sobre uno mismo en forma de privaciones o auto-castigos sobre el sujeto. Originalmente fue una

práctica personal que se convirtió en una crueldad social organizada cuando las prácticas ascéticas comenzaron a ser consideradas como una marca de afiliación a una comunidad. Así, implica una autoridad externa que controla a los que se desvían de esas prácticas. Se usa la violencia para conseguir la conformidad dentro del grupo, "despojarlo de tendencias individualistas y reintegrarle en los estándares ascéticos del grupo" (Collins, 1974, p. 435). Depende de un tipo específico de estructura de grupo: una comunidad ceremonialmente unida que sitúa el énfasis más fuerte sobre la afiliación y el compromiso individual, enfatizando la igualdad y la participación igualitaria de todos los miembros dentro de ella. Las prácticas de auto-sometimiento en las sectas y en las maras salvadoreñas y las tribus latinas son ejemplos de este tipo: en estos grupos los miembros que se reclutan son sometidos a vejaciones por el resto de la banda, especialmente palizas a los chicos y violaciones a las chicas, que asumen esa violencia en su proceso de membresía al grupo.

Aunque no analizada por Collins, hay que incluir el *erostratismo* como forma peculiar de violencia orientada hacia la popularidad grupal. El erostratismo, considerado como una "manía que lleva a delinquir con el único fin de lograr fama y renombre" (RAE), es conocido desde antiguo, pero la criminología moderna ha acuñado el término de *neópata* para referirse específicamente a "individuos, normalmente jóvenes y adolescentes, que utilizan la red para llamar la atención y lograr reconocimiento público casi inmediato [...], que comunican mensajes y conductas o confiesan públicamente un crimen, y cuya finalidad es el exhibicionismo cibernetico" (Velasco de la Fuente, 2022, p. 287). Son sujetos patológicamente narcisistas. No siempre los actos exhibidos por un neópata son de carácter violento (a veces son *selfies* dentro del llamado turismo morboso o imágenes de conducción temeraria), pero en muchos casos la exhibición puede ser incluso criminal. La variedad de posibles maneras de exposición neopática encajan en lo que Myriam Herrera Moreno (2020) denomina "expresiones de ocio desviado" y cuyo común denominador es simplemente el entretenimiento. Las *imágenes auto-dañinas, eco-lesivas* y las *socialmente corrosivas* tienen contenido violento bien hacia uno mismo u hacia otros seres humanos, animales o la propia naturaleza. La clave de esta *neopatía* no es tanto el acto en sí, sino la *performance* que se trata de exhibir, divulgar y festejar: "el que *la misma muerte sea una fiesta* tiene una versión más siniestra en que *la misma fiesta sea la muerte*" (Georges Didi-Huberman, cit. en *Ibid.*, p. 6). Desde un punto de vista criminológico hay un número significativo de casos de este tipo: asesinatos en directo o grabados y anuncios de masacres en institutos, "agresiones, ciberacoso que induce al suicido, delitos sexuales, asesinatos o crueldad

hacia animales y niños son cada vez más comunes en internet" (Velasco de la Fuente, 2022, p. 292).

3.4. *Criterios finales*

En criminología hay una tipología de violencia —instrumental y expresiva— que es muy relevante para la significación del tipo de intencionalidad final de la violencia⁷. Aunque no es una clasificación netamente diferenciada (cf. Miethe y Drass, 1999) tiene cierta utilidad teórica:

La agresión instrumental se invoca cuando el individuo está interesado en poseer algo de lo que carece actualmente pero que es poseído por otra persona. Los ejemplos incluyen dinero, joyas, sexo y otras pertenencias valiosas. Las víctimas son percibidas como medios para lograr algunos objetivos específicos. Como resultado, los delincuentes pueden no tener la intención de causar daño o infligir dolor a sus víctimas. Sin embargo, en algunos casos, los infractores pueden hacer uso de la fuerza, lo que puede provocar daños, lesiones y la muerte, especialmente, siempre que sea necesario y relevante para lograr los resultados deseados. [...] En marcado contraste, la agresión expresiva ocurre como una reacción a una provocación o ira, y la intención final es infligir dolor a la víctima. En la agresión instrumental, la víctima es un medio para lograr algunos objetivos, mientras que, en la agresión expresiva, la víctima es el verdadero objetivo (Adjorlolo y Chan, 2017, p. 122).

Por supuesto, no siempre es fácil discernir entre ambos tipos, aunque las escenas donde se producen los hechos y la investigación cualitativa pueden determinarlo de manera más precisa⁸. Esta tipología resulta de interés so-

⁷ La discusión de si existe o no la posibilidad de una violencia sin finalidad, en un sentido radical, la violencia por sí misma (tal como me ha sugerido en comunicación privada el filósofo Jaime Vilarroig Martín) es difícil de determinar, y dependerá de lo que se conciba como "finalidad". Incluso en el sadismo se puede advertir que, aunque la violencia no necesariamente tiene una finalidad instrumental externa al acto violento mismo, sin embargo el placer (no solo sexual) que se obtiene de ella cuestiona también la absoluta carencia de finalidad. La pregunta entonces sería: ¿por qué un sujeto habría de ejercer violencia si no hay alguna finalidad tras ella, aunque sea meramente la diversión y el placer del hecho mismo de ser violento? Considero que el gusto mismo por la violencia puede ser interpretado como una finalidad.

⁸ La dificultad de distinguir entre ambas motivaciones violentas es uno de los componentes de la complejidad del concepto de "ensañamiento" —uno de los ocho posibles agravantes de un delito—, tipificado en el artículo 22.5 del Código Penal español, y

ciológico, porque permite dilucidar algunos aspectos sociales de acontecimientos violentos. Por ejemplo, en un conflicto bélico habrá personas cuya violencia quede circunscrita a lo “imprescindible” para lograr los objetivos, tratando de ser auto-contenido, racional y quirúrgico en sus actos. Mientras que otros aprovecharán el conflicto bélico para desatar odios, pulsiones, venganzas, etc. Desde un punto de vista sociológico esta dualidad de significaciones de la violencia genera tensiones internas. Por ejemplo, en la *yihad* liderada por los estados e imperios islámicos, se entremezclaban en el mismo ejército los soldados profesionales, entrenados y sometidos a jerarquía, con unos objetivos político-militares precisos, junto a los voluntarios no profesionalizados cuya motivación era el celo religioso y la fe, con una actitud indisciplinada y fanatizada, que utilizaba la violencia no como un medio, sino como un fin expresivo en sí mismo (Bonner, 2006, p. 76; pp. 128-130. Cf. Romero Moñivas, 2019, pp. 375-376). Esta significación dispar es muy común, por ejemplo, en los procesos de reforma o revolución social. Las clases medias acomodadas que han ido perdiendo poder o capacidad económica se alían con grupos de clases más bajas en su lucha contra el Estado. Ahora bien, esa violencia instrumental que aceptan y justifican las clases medias suele escaparse de todo control y se convierta en una violencia expresiva, impulsiva, emocional y destructiva por parte de las clases populares. Esta situación ha estado presente en todas las revoluciones sociales y políticas en las que se han mezclado distintos intereses de clases, pero con diferentes significaciones de la violencia para conseguir esos fines. Por ello, casi toda revolución ha vivido su fase de violencia instrumental, quirúrgica, justificada como necesaria e inevitable, contenida y racional, y su fase expresiva, de terror, de violencia obscena, cruel, incontenible, evitable e innecesaria respecto a los fines iniciales que se pretendían conseguir⁹. La diferente estrategia en

definido como: “Aumentar deliberada e inhumanamente el sufrimiento de la víctima, causando a ésta padecimientos innecesarios para la ejecución del delito”. Por su parte, en el artículo 139 se especifica que si, entre otros agravantes, ha existido ensañamiento el reo será condenado por delito de asesinato. Sin embargo, es difícil determinar la cualificación de ensañamiento, porque hay que determinar que efectivamente: (1) el grado de violencia vaya más allá de lo “necesario” (para lo cual hay que analizar que es violencia expresiva y no meramente instrumental); (2) esa violencia no-necesaria haya aumentado el sufrimiento de la víctima (esto implica que si hubo una primera puñalada mortal, es irrelevante que haya otras 25 más, porque la víctima no las ha sufrido); (3) esta violencia innecesaria que causa más sufrimiento haya sido deliberada, es decir, con intencionalidad.

⁹ El lector europeo puede imaginar multitud de casos de este tipo en nuestra propia historia social y política. Por poner un ejemplo de otro contexto, se puede citar la tesis central del monumental análisis de Gilles Kepel (2002) sobre el islamismo. El autor con-

el uso de las prácticas violentas, su capacidad de justificarlas y sostenerlas en el tiempo es lo que divide internamente a muchos movimientos sociales y políticos que, inicialmente al menos, compartían objetivos comunes.

4. ETIOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

El problema de la significación es fundamental también en su interpretación etiológica. La violencia solo puede entenderse dentro del triángulo etiológico, en el que los tres vértices (biología, cultura y ambiente) se entremezclan para dar un resultado específico. Absolutizar uno rechazando los demás produce explicaciones insuficientes y sesgadas. No hay que elegir la biología o la cultura o el ambiente, sino entender que solo uniendo biología y cultura y ambiente, podemos captar la complejidad de lo humano (Cf. Romero Moñivas, 2023, esp. cap. 2 y 4).

La metáfora del pastel es muy visual en este caso. El pastel es siempre el resultado de una integración no reducible de unos ingredientes (biología), siguiendo una receta (cultura) y cocinado en un horno (ambiente). La gran diversidad de ingredientes, de recetas y de tipos de horno explica la diversidad de pasteles. Hay una estructura de fondo común pero concretizada de maneras muy diversas. El reduccionismo deriva de aquellas explicaciones del pastel *solo* por los ingredientes (biologismo), *solo* por la receta (culturalismo) o *solo* por el horno (ambientalismo). Esto es lo que ocurre en muchas explicaciones del comportamiento violento. La violencia siempre será el resultado de la integración de factores biológicos, culturales y ambientales. En algunos casos uno de los factores será el más primordial y los otros estarán presentes en menor medida, y a la inversa. En todo caso, es científicamente legítimo que algunas explicaciones se centren metodológicamente en cada uno de los vértices.

Las teorías *biológico-psicológicas* más antiguas se centraron en discernir tipologías de “individuos violentos” al margen de las situaciones concretas.

sidera que el movimiento islamista estaba constituido por una doble tipología de clases: la juventud urbana pobre, por un lado, y la burguesía y clases medias piadosas por otro. Los movimientos islamistas tuvieron éxito y se institucionalizaron en aquellos países donde la alianza entre ambos fue posible. Sin embargo, en muchas ocasiones las clases medias piadosas se retrajeron ante la temible violencia emocional e incontenible de la juventud urbana pobre.

El origen científico de esta orientación se encuentra en Cesare Lombroso (1835-1909), que puso el acento no tanto en el crimen sino en el criminal, tratando de discernir los rasgos físicos que reflejaban la "monstruosidad" moral: "Lombroso emprendió una frenética investigación de los cuerpos y rostros de prisioneros y lunáticos, para encontrar los estigmas de la desviación, la evidencia inequívoca e irrefutable de que un criminal está predestinado a cometer actos malvados porque es biológicamente *diferente* a cualquier otro ser humano" (Musumeci, 2018, p. 3). El *atavismo* —aunque posteriormente corregido, matizado o complementado por el propio Lombroso— se convirtió en una de las claves de comprensión de la biología del criminal, que poseía rasgos anatómicos que mostraban una especie de regresión ancestral a un estado evolutivo previo. Por ello, el criminal es "anormal". Lo más llamativo del enfoque de Lombroso es que esa peculiaridad biológica que distinguía al criminal de las personas "normales" se manifestaba externamente en rasgos físicos (la forma de su cara o de su cráneo), pero también en otros elementos como sus manifestaciones verbales (jerga y escritos de los presos) y no-verbales (tipo de tatuajes). En la misma línea se sitúa la frenología de Franz Joseph Gall, que defendía la determinación del carácter y los rasgos de la personalidad, incluidas las tendencias criminales, tomando como signo la forma del cráneo, sus protuberancias y las facciones de las personas. Los excesos deterministas de Lombroso y Gall están hoy desacreditados.

Modernamente las explicaciones biológicas y psicológicas están centradas en los componentes biológicos (elementos bioquímicos, neurológicos, genéticos, patológicos, etc.) que pueden estar en la base de algunas conductas violentas —incluidas ciertas mayores predisposiciones para la violencia—, pero también el funcionamiento correcto o incorrecto de los mecanismos para su regulación. El enfoque psico-biológico enfatiza el carácter adaptativo de la violencia, el potencial innato para ejercerla, pero reconociendo que su *potencialidad* no implica determinismo ni el hecho de que animales y humanos tengan que responder siempre de manera violenta (Jhangiani y Tarry, 2022). Criminológicamente, los mejor estudiados son los asesinos en serie, por ser un tipo de violencia claramente definida y extrema. Aunque la biología no explica por sí sola esta conducta criminal, sí que hay dos tipos de individuos que, desde el punto de vista psiquiátrico, pueden convertirse en asesinos en serie: los psicópatas (que tienen un trastorno de la personalidad antisocial con rasgos psicopáticos) y los psicóticos (que tienen un trastorno mental). Ambos tienen unos rasgos neurológicos específicos que pueden condicionar sus conductas violentas.

Las teorías *culturales* ponen el acento en las diferencias culturales respecto a la violencia, sugiriendo que algunas son más proclives a la violencia que otras. En la obra de Homero, por ejemplo, las cualidades del héroe son precisamente aquellas que son buenas para la guerra¹⁰; por otra parte, a menudo la imaginería bíblica de Israel está asociada a la violencia, tanto la divina como la humana (Sicre, 2002). Ahora bien, no siempre se analiza con claridad si las ideas culturales son las que producen sociedades violentas o si las peculiaridades estructurales de esas sociales hacen *emergir* ideas culturales como su trasunto simbólico. ¿Qué es antes, el patriarcado como estructura social o el patriarcado como cultura simbólica? Por ejemplo, sabemos que el racismo como gramática cultural es subsiguiente a la explotación económica producida por la esclavitud y que se utilizó como modo de legitimar el sistema de explotación económica. El racismo es una construcción en la que los blancos “definen quienes son los ‘negros’ en cada contexto con la intención de ejercer y justificar sobre ellos una explotación sin cuartel” (Montañez Pico, 2020, pp. 324, 314). En el mismo sentido, el etólogo James Serpell (1996, p. 218) ha insistido en que el cambio cultural e ideológico hacia el mundo natural fue una exigencia del paso del sistema de caza y recolección al sistema agrícola, pastoral y ganadero. Esa nueva elaboración ideológica y cultural basada en el señorío humano sobre el resto del mundo natural cumplió una función legitimadora para la expansión del sistema agrícola y el crecimiento económico que le acompañó (cf. *ibid.*, p. 170). No obstante, el debate de si es antes la cultura o la estructura es en este caso secundario. Lo que aporta el análisis cultural a la explicación de la violencia es la insistencia en que las ideas culturales (religiosas, políticas, filosóficas, morales) acerca de la violencia son importantes, porque ellas son las encargadas de crear mecanismos de legitimación e incluso procesos de socialización que de una manera u otra inclinan hacia la violencia o la naturalizan culturalmente.

Finalmente, hay un tercer tipo de explicaciones que se centran más en los aspectos *ambientales, contextuales y socio-estructurales*. Aquí la violencia es explicada con factores de fondo de tipo estructural, como la pobreza, la discriminación, la desestructuración familiar, etc. Estas teorías son específicas

¹⁰ “La virtud se entiende en Homero casi sólo como valentía. Aunque en algún personaje secundario, como Néstor, rey de Pilos, personifique la prudencia, este modo de virtud tiene un valor secundario. Es propia más bien de los ancianos, de los que ya no pueden, por su avanzada edad, protagonizar los combates. La prudencia del guerrero más joven es astucia, como en Ulises, ingenio para idear estratagemas y trampas que destruyan al enemigo. [...] La gloria se gana en la guerra, sobre todo, aunque los héroes homéricos no desdeñan, incidentalmente y sin el menor escrúpulo, dedicarse al bandidaje y a la piratería” (Martínez Arancón, Casas Cantero y Casas Cantero, 2010, p. 18).

camente sociológicas y son una reacción directa a los postulados biológicos. De hecho, será Enrico Ferri, un discípulo de Lombroso —con quien tuvo un encontronazo inicial—, el que iniciará este enfoque más sociológico y dará inicio a la sociología criminal. Para Ferri son las condiciones sociales las que tienen un papel fundamental en la explicación del delito y la violencia: factores como la familia, la escuela, el barrio, etc. Desde entonces, la violencia y la conducta criminal y desviada se convirtieron en un objeto de estudio propio de la sociología, con multitud de explicaciones y teorías, destacando diversos aspectos o factores. En general, se considera que las explicaciones sociológicas del conflicto y de la violencia pueden agruparse en tres grandes enfoques que coinciden con las tres grandes ramas de los padres de la sociología clásica (Jaime Jiménez y Fernández de Mosteyrín, 2022).

La tradición funcionalista y las teorías del comportamiento colectivo (derivada de Durkheim). En este caso el conflicto/violencia es resultado de que la cohesión no está funcionando bien, porque fallan los mecanismos de control formal (institucional) o informal (socialización). El conflicto es pues excepcional y de motivación individual (sujetos disfuncionales). Algunos autores se han centrado en la influencia de las emociones sobre las masas y su potencial proclividad a la violencia (Le Bon y Tarde), en la frustración de expectativas y su descontento social (Bandura, Davies, Gurr) o en las preferencias e incentivos individuales para la acción colectiva violenta (teóricos de la acción racional).

La tradición marxista del conflicto y la violencia (derivada de Marx) rivaliza con las teorías funcionalistas. Considera el conflicto como resultado de la propia estructura social fragmentada en dos clases diferenciadas con intereses contrapuestos. La *revolución* se considera un mecanismo de cambio fundamental, que surge cuando el proletariado toma conciencia de su condición de clase y de su papel.

Finalmente, *la tradición organizacional en el estudio del conflicto* (derivada de Weber). Se centra sobre todo en las organizaciones (no en individuos ni en clases). Tiene un enfoque muy histórico y contextual. Considera el conflicto como normal. La sociedad es un conjunto de organizaciones que poseen o quieren poseer recursos para la dominación interna (cohesión y burocratización) y externa (dominar a otras organizaciones). El Estado es en este sentido la organización más poderosa, pero también se han analizado partidos, sindicatos, organizaciones civiles, iglesias, etc.

La variedad de teorías y explicaciones centradas en cada uno de los vértices del triángulo etiológico no es excluyente. De una manera u otra, en toda

acción violenta siempre están presentes los factores biológicos, culturales y ambientales. Dependiendo del tipo de acto (un crimen individual, una guerra estatal, una insurgencia terrorista, un caso de acoso escolar, una agresión a una expareja, una manifestación social violenta, una pelea en un bar, un holocausto genocida, unos aficionados al fútbol pegándose en las gradas, unos hermanos pequeños pegándose en el salón de su casa, etc.) habrá unos factores que sean más relevantes que otros para dar cuenta de las motivaciones últimas. Es imposible determinar cuantitativamente cuánto hay de biológico, de cultural y de ambiental en cada uno de esos actos diferentes, pero un análisis cualitativo permitirá *acentuar* unos factores frente a otros. Por ejemplo, sabemos que desde un punto de vista criminológico los asesinos en serie actúan de manera distinta dependiendo de si son hombres o mujeres: los hombres matan mayoritariamente a mujeres, mientras que ellas matan a hombres, mujeres, ancianos y niños. Incluso que sus motivaciones son distintas: los hombres buscan la fama, ser considerados superiores e inteligentes, mientras que la mujer tiende a querer pasar desapercibida. También emplean métodos diversos: las mujeres prefieren el veneno y suelen matar sin conductas complementarias, mientras que los hombres prefieren matar con sus propias manos, usando armas blancas u objetos contundentes, y además hay actos de torturas, abusos, mutilación, sadismo, etc. (Velasco de la Fuente, 2022, pp. 50-51). Es difícil determinar con precisión si estas diferencias entre hombres y mujeres se deben especialmente a sus diversidades biológicas, culturales o estructurales o a una compleja combinación de las tres. De hecho, la propia investigación criminológica acerca de los asesinos en serie muestra que "El asesino en serie no nace, sino que se hace así mismo a lo largo del tiempo a partir de la interacción e influencia de diversos factores genéticos, biológicos, neurológicos, psicológicos, sociales y ambientales" (*ibid.*, p. 61).

La intención de señalar uno solo de los vértices como el responsable último de *toda* acción violenta ha producido grandes lagunas en su comprensión. No es la biología, ni la cultura ni el ambiente *en sí mismos y de manera aislada* los factores últimos, sino la propia interrelación dinámica de ellos tal como se expresa *situacionalmente*. En este sentido, el sociólogo Randall Collins (2008, p. 1) se ha opuesto a este tipo de reduccionismos, centrándose en una explicación situacional, en la que "lo que ocurre más atrás, antes de que las personas se encuentren en una situación de confrontación, no es el factor clave para explicar si ellos lucharán, ni cómo lucharán si la situación se mueve en esa dirección; ni, de hecho, quién ganará y qué tipo de daño hará" (2008, p. 20). Quizá Collins es demasiado extremo en su situacionalidad, porque es evidente que sí importa lo que "ocurre más atrás" de la

situación de confrontación. Es decir, el contenido de los tres vértices que cada persona lleva a la potencial situación violenta son factores que entran en juego en un análisis situacional. No hay situación violenta *pura* sino personas *concretas* con sus *específicas* predisposiciones biológicas, culturales y ambientales. Ahora bien, es importante la insistencia del enfoque situacional (también desarrollado por el psicólogo social Philip Zimbardo, 2008) en que la situación es el crisol irreductible donde esa integración de los tres vértices tiene lugar con diversos resultados, especialmente para entender algunos tipos de violencia. El análisis situacional de Collins y Zimbardo es útil para insistir en que la violencia tiene un componente de extrema diversidad que *hace difícil ponderar la existencia de biologías, culturas o ambientes violentos en sí mismos de manera abstracta*. Es la situación la que desencadena la integración de los tres vértices dando lugar a una acción violenta.

5. INTENCIONALIDAD Y LEGITIMACIÓN

La significación y la interpretación discursiva se encuentran en la propia médula de las diversas teorías y clasificaciones. No hay un fenómeno violento *objetivo* ni una explicación del fenómeno carente de significación e interpretación. En este epígrafe voy a centrarme de manera específica en cómo la significación afecta a la propia acción violenta y no solo a sus tipologías y explicaciones. No hay un *hecho violento desnudo* sin una significación que lo module, coloree o explique.

5.1. *Violencia e intencionalidad*

La Organización Mundial de la Salud en 1996 definió la violencia en su informe *Violence: a public health priority* como: "El uso *intencional* de fuerza o poder físico, amenazado o real, contra uno mismo, otra persona, o contra un grupo o comunidad, que resulta en o tiene una alta probabilidad de resultando en lesiones, muerte, daño psicológico, mal desarrollo o privación" (cursiva mía). En esta definición, la *intencionalidad* es un rasgo inherente a la violencia. El problema básico de la intencionalidad es que hace más complejo aún el problema de la significación en la relación entre agresor y víctima. Siguiendo el análisis clásico de Ramón Ramos acerca de las consecuencias no-intencionales de la acción (cf. Gaspar 2003, pp. 123-124), considero que en la intencionalidad están implicadas dos dimensiones distintas: la volitiva

(lo que se *desea* que ocurra) y la cognitiva (lo que se *prevé* que ocurrirá)¹¹. Querer volitivamente y saber intelectualmente son dos aspectos que pueden estar en contradicción en la *intención* de alguien para actuar. Aplicando este esquema general al problema específico de la violencia, aparecen las cuatro posibilidades siguientes.

CUADRO 1. VOLICIÓN Y COGNICIÓN EN LA INTENCIONALIDAD DE LA VIOLENCIA

VOLUNTAD		
PREVISIÓN	OPCIÓN 1	OPCIÓN 3
	"Quiero y preveo" <i>Ej. Violencia voluntaria y consciente: asesinatos premeditados, conflictos bélicos, abusos, etc.</i>	"No quiero y preveo" <i>Ej. Violencia involuntaria consciente: actos violentos en los que se es consciente del daño, pero no se desea hacerlo, aunque se asume</i>
OPCIÓN 2	OPCIÓN 4	OPCIÓN 4
	"Quiero y no preveo" <i>Ej. Violencia voluntaria e inconsciente: acciones violentas reactivas e inmediatas</i>	"No quiero y no preveo" <i>Ej. Violencia voluntaria e inconsciente: acciones violentas reactivas e inmediatas</i>

Fuente: Elaboración propia.

El Cuadro 1 muestra que la intencionalidad como parte de la definición de la violencia da lugar a una parrilla compleja de posibilidades.

La OPCIÓN 1 es incuestionablemente el caso más evidente de acto violento. En él se encuadrarán todos los tipos de violencia en las que el/los sujeto/sujetos

¹¹ Esta distinción entre *desear* y *saber* consideradas como dos dimensiones de la intencionalidad puede ser la que fundamentalmente la distinción entre agresión (propia de los animales) y violencia (específicamente humana). No obstante, el problema es más complejo, teniendo en cuenta que en esa distinción se esconde o bien una *subestimación* de los animales o bien una *idealización*. En animales con suficiente desarrollo cognitivo es muy posible que no solo haya agresión sino específicamente intencionalidad violenta (volitiva y cognitiva). Sólo dejo aquí indicado el problema.

desean y saben que harán daño con su acción. Respecto a la auto-violencia el sujeto desea y sabe que se hará daño a sí mismo.

La OPCIÓN 2 es algo más sutil: aunque el sujeto desea hacer daño, no está claro si cognitivamente es consciente de que lo hará. En este caso, un acto emocional, de rabia, reactivo ante cualquier situación puede generar un acto violento sin que, de hecho, la dimensión cognitiva esté presente. Por ejemplo, cuando unos padres dan una bofetada o una cachetada en el culo a un hijo como reacción emocional ante una rabietas; porque ha cruzado la calle sin mirar y los padres se asustan; o porque se ha perdido en un centro comercial y al verle instintivamente le sacuden fuertemente de los brazos. Emocionalmente se desea hacer daño como advertencia de que algo está mal, pero cognitivamente no hay conciencia de las consecuencias o del hecho de que realmente se está ejerciendo violencia. También en la auto-violencia una persona ante una frustración emocional puede dar un golpe contra la pared de manera espontánea sin que haya una dimensión explícitamente cognitiva en esa intencionalidad.

La OPCIÓN 3 es la contraria a la anterior: en este caso no se pretende hacer daño y, sin embargo, cognitivamente se llega incluso a planificar el acto siendo consciente de las consecuencias violentas que supondrá. Aquí podrían incluirse todas aquellas violencias relacionadas con el malfuncionamiento de los centros neurológicos del control de impulsos, bien por patología o por consumo de sustancias que los inhiben. Son ejemplos de este tipo: el drogodependiente que maltrata a su madre sin quererlo porque el mono altera su autocontrol, o las personas que por enfermedades como la depresión o la bipolaridad saben que con determinadas palabras o actos harán daño, aunque no quieren, pero lo hacen, o aquellas personas que debido a tumores en el córtex pre-frontal no controlan sus deseos sexuales, aunque quisieran hacerlo. Respecto a la auto-violencia, una persona puede no querer drogarse, consumir alcohol, vomitar en un trastorno alimentario, etc., conociendo las consecuencias, y aun así hacerlo.

Finalmente, la OPCIÓN 4 es la antítesis de la primera: un sujeto que ni desea ni sabe que hará o que está haciendo daño. Los ejemplos más claros a este respecto se encuentran en la violencia estructural e institucional en los que el daño está distribuido a lo largo de pequeñas cadenas de acciones en las que los implicados no son conscientes ni desean dañar a nadie. También en la comunicación verbal podemos ser agresivos o violentos con algunas expresiones o comentarios que sin desearlo ni saberlo están generando daño a los que lo oyen, produciendo violencia psicológica hacia otros. Pero incluso también en el daño físico puede darse esta situación: por ejemplo,

cuando alguien pretende ayudar a una persona dependiente a levantarse de la cama y al cogerla a pulso le produce daño físico o cuando un adulto jugando con un niño a voltearle por el aire le ha producido un esguince de muñeca. Respecto a la auto-violencia, en este caso se incluyen todas las prácticas (cf. *infra*) que de una manera u otra incluyen maltrato físico y psicológico hacia uno mismo (alcohol, drogas, tabaco, sexo no seguro, estrés laboral, prácticas de devoción y austeridad, etc.), y que pueden ser no queridas ni conscientes.

Estas cuatro opciones muestran que —a excepción de la primera— no siempre está presente la intencionalidad *plena* en su doble dimensión volitiva y cognitiva. Si la violencia implica un daño intencional, ¿qué ocurre especialmente en los casos 2 y 3, donde bien la volición o bien la cognición no están presentes? Si alguien prevé, pero no quiere hacer daño o ni prevé ni quiere, pero lo hace, ¿puede ser considerado como un acto violento?

El problema de la significación se agrava si tenemos en cuenta la intencionalidad desde el punto de vista de la víctima.

CUADRO 2. INTENCIONALIDAD Y CONCIENCIA DE LA VÍCTIMA

PREVISIÓN		VOLUNTAD	
		OPCIÓN 1	OPCIÓN 3
		<p>“Quiero y preveo”</p> <p><i>La víctima:</i></p> <p>1.1. LO SABE</p> <p>1.2. NO LO SABE</p>	<p>“No quiero y preveo”</p> <p><i>La víctima:</i></p> <p>3.1. LO SABE</p> <p>3.2. NO LO SABE</p>
		<p>OPCIÓN 2</p> <p>“Quiero y no preveo”</p> <p><i>La víctima:</i></p> <p>2.1. LO SABE</p> <p>2.2. NO LO SABE</p>	<p>OPCIÓN 4</p> <p>“No quiero y no preveo”</p> <p><i>La víctima:</i></p> <p>4.1. LO SABE</p> <p>4.2. NO LO SABE</p>

Fuente: elaboración propia.

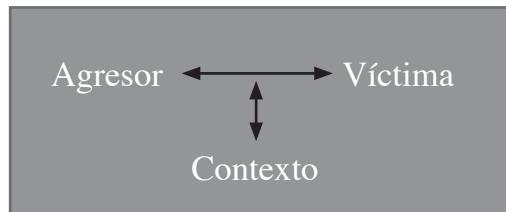
Si la intencionalidad de la violencia es ejercer daño y el objeto de ese daño no es consciente de que está siendo dañado, ¿hay violencia? En el Cuadro 2 vemos que aparecen ocho opciones distintas si a la intencionalidad del agresor le añadimos la conciencia o inconciencia de la víctima. El caso 1.1 parece un ejemplo innegable de violencia: el agresor desea y pretende hacer daño y la víctima sabe que ha sido agredida. Por su parte, el caso 4.2 se presenta como un ejemplo en el que la violencia parece estar ausente, aunque haya daño: la persona dependiente no considera violencia aquel daño que le ha infligido su cuidador (sin quererlo ni pretenderlo) al ayudarle a levantarse de la cama.

Ahora bien, tomemos también dos casos extremos contrarios. En el 1.2 tenemos un ejemplo muy reciente en el caso de Dominique Pelicot, el hombre que entre 2011-2020 drogaba a su mujer para que otros la violaran (*El País*, 19/12/2024). Su mujer nunca fue consciente de ello hasta que la policía, por otros motivos, lo descubrió. Si la mujer nunca lo hubiera sabido, esos actos de violación ¿habrían tenido significación de violencia? En el caso 4.1 tenemos una situación igualmente paradójica: por ejemplo, un sujeto hace un comentario sin desear ni pretender ser violento, o intenta dar un beso a otra persona sin desear ni considerar conscientemente que eso sea una agresión. Ahora bien, para la víctima tanto el comentario como el beso tienen una significación violenta y agresiva, ¿es el acto en sí mismo violento porque así lo considera la víctima, aun sin existir intencionalidad en el agresor?

Puesto que la violencia es un *acto relacional* (bien hacia otros o hacia uno mismo) la significación es un problema en el que se entrecruzan la intencionalidad (volitiva y cognitiva) del agresor y la recepción interpretativa de la víctima. ¿Qué ocurre si para la víctima algo es violencia mientras que no lo es para el agresor, que ni deseaba ni pretendía dañar? ¿Qué sucede si para el agresor hay intencionalidad violenta pero la víctima no lo considera de ese modo? Y, por último, ¿qué ocurre si ni el agresor ni la víctima consideran que hay intencionalidad violenta, pero "otros" sí lo creen? Pensemos en una persona que desea y pretende destruir un muro (violencia vandálica): en ese caso, ¿qué es lo que dota de significación violenta a ese acto? El muro no, desde luego. Posiblemente tampoco el adolescente que está considerando su acción como un simple juego divertido. Lo más probable es que sean las personas que de un modo u otro han sufrido la destrucción de ese muro. Ahora bien, si es un muro abandonado en un polígono industrial también abandonado y su destrucción no causa daños físicos, ni económicos ni morales a otras personas, ¿es violencia vandálica?

Parece, pues, que la significación del acto violento no siempre depende del agresor o de la víctima, sino que hay un contexto más amplio que puede dotar de manera *vicaria* una significación violenta a un acto relacional que ni para el agresor ni para la víctima puede ser tenido por tal.

CUADRO 3. CIRCULARIDAD HERMENÉUTICA AGRESOR/VÍCTIMA/CONTEXTO



Fuente: elaboración propia.

Aquí se pueden encontrar todos los casos de abusos a niños, personas con discapacidad mental o el maltrato contra los animales y el ambiente. No obstante, quizás el caso más interesante de esta significación vicaria sea precisamente el de las prácticas sadomasoquistas (BDSM). Aunque en sí mismas no están prohibidas ni constituyen delito, en caso de que se produzcan lesiones el consentimiento (incluso a través de contratos explícitos) no exime de delito por lesiones según el artículo 155 del Código Penal: “En los delitos de lesiones, si ha mediado el consentimiento válida, libre, espontánea y expresamente emitido del ofendido, se impondrá la pena inferior en uno o dos grados. No será válido el consentimiento otorgado por un menor de edad o una persona con discapacidad necesitada de especial protección” (cursiva mía). Incluso, si esas lesiones se han producido por la utilización de “armas, instrumentos, objetos, medios, métodos o formas concretamente peligrosas para la vida o salud, física o psíquica, del lesionado” (art. 148.1 Código Penal), puede agravarse la pena. Aunque el consentimiento impide la consideración de un delito de agresión sexual, sí se recoge el de lesiones. Por lo tanto, en el caso de que las lesiones que se han producido en medio de este tipo de prácticas sean conocidas por la justicia (por ejemplo, porque en un hospital se haga un parte de lesiones), es indiferente que “agresor” y “víctima” de mutuo acuerdo no consideren el BDSM como violencia. En este caso, la sociedad actúa como fuente de significación vicaria.

Ahora bien, desde el momento en que entran en juego contextos externos cabe la posibilidad de que esos propios contextos estén internamente escin-

didos a la hora de dotar o no de significación violenta a determinados actos. Las diferentes interpretaciones teóricas y valoraciones axiológicas del ámbito religioso, moral, filosófico, político y científico que constituyen el contexto, dotarán de significaciones diversas a la intencionalidad del agresor y a la legitimidad de la víctima para reclamar o no haber sido objeto de violencia. Por ello, la *desnudez factual* del acto violento es un espejismo. No hay violencia sin interpretación del agresor, la víctima y el contexto que rodea a ambos.

5.2. *Violencia y legitimación*

El otro tema que requiere un análisis detallado de la significación es el de la relación entre la violencia y los procesos de legitimación. Y esto es así porque, aunque en los discursos morales es habitual rechazar la violencia de manera absoluta, desde un análisis honesto de la realidad solo cabe afirmar que la violencia es una parte del mundo natural y humano tal como lo conocemos. Tiene razón Robert Sapolsky (2018, p. 11): "no odiamos la violencia. Odiamos y tememos la clase errónea de violencia, la violencia en el contexto equivocado. Porque su presencia en el contexto correcto es diferente". Esta ambivalencia respecto a la violencia, que unas veces se considera buena o positiva, mala o negativa y en otras natural e inevitable, nos conduce al vínculo entre *violencia y legitimación*. Es decir, *el problema de la violencia es el problema de la construcción social de su justificación*. De hecho, la violencia, especialmente la física, tiene unos inhibidores que la hacen difícil: la empatía, los vínculos emocionales, los sentimientos de culpabilidad o incluso el miedo al castigo, son mecanismos evolutivos que tienen como objetivo neutralizar la violencia. Collins considera que la realidad central de toda situación violenta es la "tensión/miedo confrontacional", que "contraviene la tendencia a la sintonización ('entrainment') en las emociones de los demás [...]" (2008, p. 27).

La tensión y el miedo a la confrontación con otros seres humanos no es una cuestión de cobardía, sino que es el rasgo evolutivo que el ser humano ha desarrollado para no contravenir la solidaridad fundamental entre personas. Por ello, "cuando el obstáculo es otro ser humano, la capacidad programada [evolutivamente] para el enojo y la agresión encuentra una programación [biológica] aún más fuerte: la predisposición a quedar atrapado en un foco común de atención y en los ritmos emocionales de otras personas" (2008, p. 27). La violencia solo puede desatarse cuando se han conseguido las técnicas necesarias para superar esta tensión/miedo confrontacional que, de hecho, paraliza la agresión física. Por lo tanto, se puede concluir que la violencia física no es fácil (se dedica más tiempo al fanfarroneo y la discusión verbal), que las personas tienen un bajo nivel de competencia en la lucha (con excepción

de aquellas personas entrenadas para situaciones de violencia) y por ello son pocos los competentemente violentos (tan sólo una pequeña parte, la “élite violenta”, son realmente activos en las confrontaciones violentas y aún menos lo son “competentes” en la lucha).

Sin embargo, esos mecanismos inhibidores pueden ser desactivados si se consigue hacerlo de la manera correcta a través de su justificación. La legitimación de las prácticas violentas deriva de conseguir su desvinculación moral, es decir, del proceso cognitivo a través del cual los individuos desactivan selectivamente sus evaluaciones morales para justificar o racionalizar un comportamiento violento. Este proceso de desvinculación moral se consigue a través de diferentes mecanismos según se centre en alguna de las cuatro dimensiones del acto violento (cf. Bandura, 2002): el acto en sí mismo, la víctima, el actor y las consecuencias¹².

Respecto al acto en sí mismo

El primer mecanismo de desvinculación moral es reconceptualizar el acto violento como algo honorable. Bandura distingue tres maneras. El lenguaje *higienizador* o *eufemístico* utiliza el lenguaje para categorizar la violencia de una manera que parezca justificada o que ni siquiera suene como tal. Por ejemplo, el concepto de “daño colateral” para referirse a muertes de civiles en un conflicto bélico. También se puede recurrir a las *comparaciones ventajosas*, en las que el acto violento propio se considera honorable frente al de los enemigos que es visto en su cruda violencia. Así, el 6 de octubre de 2024 Netanyahu insistía en que Israel está “defendiendo la civilización frente a la barbarie, la oscuridad y el fanatismo”.

Esos dos mecanismos son herramientas dentro de un mecanismo genérico más amplio que es la construcción de la *justificación moral*. Es la clásica disyuntiva filosófica entre los medios y los fines: ¿Qué medios son legítimos para alcanzar los fines? ¿Cuándo un medio debe ser rechazado incluso si

¹² Aunque estos cuatro mecanismos se pueden dar en cualquier acto violento, quizá el lugar privilegiado donde están presentes todos a la vez y de una manera sistemáticamente elaborada, sea en la geopolítica y en las relaciones internacionales. Es significativo que en política internacional tanto los “realistas”, los “racionalistas” y los “románticos” (idealistas o revolucionarios), acaben por considerar que la violencia es un elemento inevitable en la relación entre Estados. La maquinaria de desvinculación moral a través de estos cuatro mecanismos trabaja a todo gas en la geopolítica internacional sin que la ética de la paz, del amor o de la fraternidad tenga cabida en ella. Es la *realpolitik*.

con ello no se consigue el fin inicial? ¿Es honroso alcanzar un fin a través de medios ilegítimos que contradicen la elevada calidad de los fines? Para neutralizar la aparición de este tipo de cuestiones filosóficas es necesario que aquellos que están implicados de una manera u otra en situaciones de violencia tengan muy claro que sus fines son de tal manera legítimos que justifican el uso de medios violentos. Esto exige la aparición de una conciencia de rectitud moral. De ahí que se haya matado, abusado y discriminado en nombre de cualquier principio elevado, incluyendo Dios mismo. A este respecto, Joan-Carles Mèlich (2014) habla de "la tentación del Bien": quien cree haber alcanzado el Bien solamente contempla dos posibilidades: o adoctrinar a los otros o exterminarlos, porque el Bien es Absoluto o no es. Así, pues, en todo conflicto se define un Bien que, por ser tal, puede justificar medios perversos para lograrlo. La historia de la intolerancia religiosa y política se basa en esa premisa. Lo más fascinante es que cuando los sujetos que cometen el acto violento consideran que lo hacen por el Bien absoluto, en vez de la mala conciencia emerge la buena conciencia de que hago lo que debo hacer¹³. Ahora bien, como insistía Weber (1979, p. 165): "ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan 'santificados' por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos". En este sentido, Mèlich ha insistido en que la "moral" esconde en sí misma una implacable e inevitable lógica cruel. La crueldad es en gran parte resultado de la aplicación hasta sus últimas consecuencias de la lógica inscrita en la propia actitud moral. La crueldad hacia los demás hay que formarla, educarla, para que el sujeto que actúa cruelmente hacia los otros sienta, sin embargo, que lo que hace es lo que hay que hacer, que pueda justificárselo en su feroz interno y así tener buena conciencia, es decir, el sentimiento de "rectitud moral".

El problema de la distinción entre el uso de la violencia legítima o ilegítima es filosófico, moral y político y no sólo jurídico. No es fácil discernir entre terrorismo, terrorismo de Estado, violencia radical, violencia de resistencia, legítima defensa, defensa ante agresión, etc. Este mecanismo está presente en cualquier tipo de conflicto violento. El autor anarquista Peter Gelderloos (2010) indica que la doctrina de la no-violencia puede convertirse en el modo de proteger los intereses del Estado constituido frente a los derechos de otros colectivos o minorías que buscan salvaguardar su libertad o

¹³ De hecho, es habitual que un grupo acabe escindiéndose si se produce una división interna entre aquellos que creen que esos medios ya no son justificados. Aparece la tensión intra-grupal entre "fanáticos" (que pretenden continuar con esos medios violentos) y "traidores" (que consideran que el fin ya no justifica esos medios). El bando en sí mismo se ha fracturado en torno al problema de la significación de la violencia.

transformar la realidad. Desde un punto de vista teológico, Dennis Edwards (2008, p. 264) recuerda que “cuando Catalina de Siena descubrió que los papas de su época estaban liderando la Iglesia en una dirección que no era la de Dios, reconoció que permanecer pasivo y ser ‘dulce y suave’ era un modo de complicidad con el mal”. También las doctrinas escolásticas acerca de la legítima defensa y el tiranicidio, muestran esta dinámica re-categorizadora del acto violento, convirtiéndolo en *justo*. De este modo, el aspecto cruel de la violencia queda de alguna manera desactivado, porque está justificado. Aunque la justificación no elimina el hecho de que determinadas prácticas sean consideradas violentas, sí amortigua el carácter “incorrecto” de esas prácticas. Es una violencia correcta y justa y, por ello, positiva, porque está guiada por imperativos morales que la justifican.

Respecto a la víctima

Junto a la re-categorización del acto en sí mismo, el segundo modo más efectivo de desvinculación moral es re-categorizar a la víctima. De este modo, la violencia no solo es *justa*, sino que además está *justificada* porque las víctimas no son dignas de nuestra consideración moral. El éxito de esta justificación depende de que la gramática moral defina una correcta categorización, unas prácticas de decencia, una normalidad que organice el mundo de tal modo que siempre algo o alguien quedan fuera. Aquellos otros contra los que actúo no son “como nosotros”, son extraños, monstruos, no-humanos, etc., lo que permite que mis actos crueles no se incluyan como inmorales. La deshumanización desempeña un papel importante en la desvinculación moral selectiva al despojar a los individuos de sus cualidades humanas y reducirlos a objetos infrahumanos. La deshumanización crea un espacio incommensurable entre agresor y víctima que elimina la carga emocional y moral asociada al acto violento, lo que les facilita justificar comportamientos inmorales. La deshumanización puede lograrse desde dos puntos de vista diferentes, según dos sentidos distintos de humanidad (Haslam, 2006) que suponen dos formas de deshumanización: negar a las personas atributos exclusivamente humanos (UH) los convierte en animales y negarles rasgos de naturaleza humana (HN) los convierte en objetos o autómatas. Así, pues, la deshumanización es un proceso psicológico en el cual individuos o grupos son tratados o percibidos como no-humanos. Con ello se priva a estas personas de sus cualidades humanas y de sus derechos y dignidades, lo que lleva a la percepción de que son inferiores o indignos. El lenguaje, los estereotipos, la discriminación institucional, etc. crean ese proceso de deshumanización.

Hay numerosos ejemplos bien conocidos del primer modo de deshumanización, animalizando a los seres humanos¹⁴. En los encuentros entre los primeros agricultores-ganadores y los originarios cazadores-recolectores se produjo este proceso de deshumanización. Los primeros animalizaban a los segundos por su mayor cercanía con el mundo natural. Esta deshumanización de los pueblos cazadores-recolectores ha ocurrido en regiones occidentales, orientales y africanas (Stewart y Barnard, 2002, pp. 1-3). No obstante, quizás el caso moderno de deshumanización más clara lo tenemos en los Hutus, cuya Radio de las Mil Colinas "promovía un intenso miedo y aversión nacional hacia los tutsis; al grito de 'Inyenzi' (cucarachas), deshumanizaba a los tutsis", que debían ser exterminados (Cf. Prieto Ursúa et al., 2019, p. 57). Uno bien conocido en el ámbito hispano es el debate teológico en torno a la humanidad o animalidad de los indígenas de América, que quedó cerrado magistralmente a través de la bula papal de Pablo III *Sublimis Deus*, en el que se consideraba que los Indios eran "verdaderos hombres", poniendo fin a algunas opiniones que los consideraban seres animalizados u ontológicamente inferiores, siendo susceptibles de ser esclavizados. Otro ejemplo actual de deshumanización muy conocido es la consideración de *parásitos* o *piojos* de los burgueses (Lenin) o de los judíos (Hitler), lo que legitimaba su exterminio, por considerarlos no-humanos.

La violencia contra otros seres humanos es aún más fácil si la deshumanización los convierte en máquinas u objetos. Es bien conocida la manera mecanicista de considerar al trabajador en la Organización Científica del Trabajo o taylorismo. Por ejemplo, el "cronometraje" dentro del taylorismo pasa por alto la dimensión humana del trabajador (Lucas Marín, 2002, p. 123). Esta antropología mecanicista, de antiguas raíces, siempre estuvo presente en la justificación de la esclavitud y en los sistemas socioeconómicos tradicionales y modernos.

¹⁴ Evidentemente, para que esta deshumanización surta efecto, es necesario que previamente se haya consumado otro proceso previo, que es la auto-identificación humana como discontinua respecto a los animales. Con ello se consigue ejercer violencia sobre los animales y el mundo natural por considerarlo ontológicamente inferior al mundo humano o como mero recurso para su disposición. Sin embargo, los mitos y las ideologías no siempre han sido suficientes y las personas no se encuentran cómodas matando a animales. De hecho, "irónicamente, esta inhibición [para matar] parece surgir de nuestra incapacidad para diferenciar claramente entre los animales y nosotros mismos" (Serpell, 1996, p. 171). Para superar esta inhibición fue necesario establecer mecanismos que permitieran matar a los animales sin caer en una culpa angustiosa. Mecanismos como el *desapego* (evitando crear vínculos con aquellos animales que serían sacrificados), la *ocultación* (de las prácticas de matanza, al menos a la mayoría de la población), la *tergiversación* o *re-categorización* (como ha ocurrido por ejemplo con la demonización del lobo como una criatura diabólica, astuta y perversa que es necesario aniquilar) o *trasladando la culpa a otros* (sean dioses, objetos como cuchillos e incluso a otros grupos humanos).

Respecto al actor

Si los intentos de convertir la violencia en justa y justificada fallan o no son suficientes para la descarga moral, el actor puede aún utilizar otro mecanismo muy efectivo a través del *desplazamiento* o la *difusión* de la responsabilidad. Son mecanismos de auto-exculpación comunes para no asumir de manera propia y personal la violencia causada. El actor puede desplazar la culpa a otro u otros o puede oscurecerla a través de mecanismo de difusión.

El *desplazamiento* de la culpa es muy común en estructuras sociales jerarquizadas apelando al cumplimiento de órdenes que proceden de otra instancia superior, como en el juicio en Núremberg. También se puede culpar al sistema penal y policial como responsables últimos de los delitos. En otros casos, la auto-exculpación se justifica apelando a que son las víctimas del sistema social que ha creado en ellos esa personalidad violenta o agresiva. También es habitual exculparse afirmando que no son ellos mismos, sino las drogas o los diversos trastornos psíquicos los que han cometido verdaderamente el acto sin poder ellos evitarlo. Incluso se puede culpar a la propia actitud de la víctima, apelando a que fue ella quien provocó la situación violenta.

La otra manera es *difuminar* la responsabilidad. En este caso, no se culpa a otra persona; se reconoce una parte de responsabilidad, pero difundida por una compleja red o división del trabajo. En el ámbito empresarial o incluso académico es frecuente que se den situaciones de explotación, discriminación, injusticia, etc., que se desarrollan a lo largo de pequeños actos de multitud de personas cumpliendo su rol dentro de la institución. En la novela *Cámara de gas* de John Grisham —en el que se describe el complejo proceso judicial de la condena a muerte—, los actores implicados (abogados, carceleros, funcionarios, verdugos, peritos psiquiatras, sacerdotes, etc.) consideran injusta la pena capital, pero todos se auto-exculpan porque simplemente están cumpliendo su parte del trabajo.

Respecto a las consecuencias

Finalmente, si los mecanismos anteriores de desvinculación moral no son completamente efectivos, se puede recurrir también a minimizar, ignorar o distorsionar las consecuencias del acto violento. Aunque no ha podido convertirse en justo, ni justificado y no se ha podido eludir su responsabilidad, al menos se puede reconsiderar el alcance de su *impacto*. Esto se puede lograr de diversos modos. Por ejemplo, cuando la relación con las víctimas

de la violencia es más indirecta, como en el caso de las guerras tecnológicas actuales, donde no hay relación cara a cara, es más sencillo minimizar el daño causado. También se puede percibir de manera impersonal a la víctima, como por ejemplo cuando la violencia se lleva a cabo contra miembros de los cuerpos y fuerzas de seguridad a los que se despersonaliza y se les convierte en meros uniformes; o también cuando el acto delictivo es un robo que se comete contra un gran centro comercial. Esta forma de minimizar las consecuencias a través del anonimato y la despersonalización es cada vez más sencilla a medida que los actos de violencia se realizan a través de tecnologías, como las redes sociales. El acoso, *bullying* o el fenómeno de los "haters" han ido generando un proceso de desensibilización que vacía el acto violento de sus verdaderas consecuencias. Reconceptualizar la víctima o el delito es una manera de desvincularnos de la autocensura moral.

6. EL PROBLEMA DE LA SIGNIFICACIÓN DE LA AUTOVIOLENCIA

¿Ahora bien, cómo entender la autoviolencia? ¿Cuáles son los procesos de significación que modulan estas conductas aparentemente irracionales y patológicas? También aquí hay que insistir en que la mejor estrategia para comprender la autoviolencia es desvelar los procesos de significación y racionalización que subyacen a ella.

El *World report on violence and health* (2002, p. 6) divide la violencia autodirigida en *comportamiento suicida* (pensamientos suicidas, intentos de suicidio y suicidios consumados) y *abuso de sí mismo* (actos como la auto-mutilación que no conducen a la muerte). Además, se ofrece un dato de estimación sorprendente: de todas las muertes de origen violento en el mundo, casi el 50% se debieron al suicidio, el homicidio explicaba casi el 32% y las muertes relacionadas con la guerra no llegaban al 19%. Los autores reconocen que lo más difícil sea la resistencia a aceptar que el suicidio se categorice como violencia. Hann Pickard (2015) considera que hay varias posibles razones para esta resistencia: que lo que habitualmente se entiende por violencia es aquella dirigida a otros (*other-directed violence*); que el prototipo de persona violenta suele ser el hombre y, en el caso de la autoviolencia, es mayoritariamente femenina tanto en el intento de suicidio¹⁵ como en la

¹⁵ En los datos de suicidio siempre se ha mantenido una brecha entre sexos. Mueren más hombres que mujeres por suicidio, pero son más las mujeres que lo intentan. Esta disparidad se ha explicado clásicamente por varios factores: los hombres eligen métodos más

práctica de autolesionarse; y finalmente que este tipo de autoviolencia se patologiza asociándolo frecuentemente a problemas de salud mental. Sin embargo, es importante investigar también la *racionalidad* de la autoviolencia.

6.1. *La compleja significación de la autolesión*

Analizar las autolesiones como prácticas de violencia contra uno mismo es tarea compleja. ¿Dónde comienza realmente el concepto de autolesión o automaltrato psicológico y físico? Respecto a la dimensión psicológica, Mèlich consideraba que la moral esconde una crueldad hacia uno mismo cuando los sentimientos de culpa y angustia dominan al sujeto por desear aquello que, por moralidad, no debería desear. En el evangelio Jesús mismo insiste: "Oísteis que fue dicho: 'No cometerás adulterio'. Pero yo os digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya cometió adulterio con ella en su corazón" (Mt 5,27-28). No es fácil discernir entre una sana espiritualidad que lucha contra la tentación del pecado y la fanática patología moralista que genera angustia y pesadumbre en el sujeto. ¿Dónde comienza la violencia psicológica contra uno mismo?

La conexión moral entre autoviolencia psicológica y física tiene una larga y compleja historia ideológica. También en el evangelio encontramos la afirmación: "Por tanto, si tu ojo derecho te es ocasión de caer, sácalo, y échalo de ti; pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno. Y si tu mano derecha te hace pecar, córtatela y arrójala. Más te vale perder una sola parte de tu cuerpo y no que todo él vaya al infierno" (Mt 5,29-30). Las prácticas ascéticas, los cilicios, las disciplinas, las promesas en santuarios marianos de personas caminando de rodillas o descalzas y sangrando, etc., ¿son autoviolencia? En estos casos, la autoviolencia física es una manifestación de la angustia moral que trata de redimirse a través del dolor corporal. El problema se hace aún más difícil de resolver si incluimos prácticas que habitualmente no se considerarían como maltrato físico hacia uno mismo: el consumo de alcohol y drogas, las malas prácticas alimenticias, la vida sedentaria, el estrés laboral, etc. Tampoco queda claramente definido dónde comienza el ejercicio saludable y dónde el maltrato del cuerpo a través del exceso de deporte. El conflicto de significaciones radica de alguna manera en esa subjetividad del "exceso". ¿Dónde hay exceso o medida?

efectivos de suicidio, tienen más altas tasas de adicción al alcohol y a la droga, lo que reforza la depresión, manifiestan problemas de gestión y comunicación de las emociones, y pueden sentirse presionados por determinados estereotipos de masculinidad.

En realidad, como en el caso de la violencia hacia otros, no hay una respuesta absoluta y descontextualizada. También aquí hay una cuestión de fondo relacionada con los procesos de significación y de construcción discursiva que racionalizan unas y otras prácticas. El deportista de élite considerará que sus prácticas corporalmente dolorosas tienen un objetivo elevado y superior y, por ello, sus privaciones, su vida ascética y sus duros entrenamientos no son autoviolencia, sino medios necesarios para un objetivo moralmente valioso. Lo mismo la persona religiosa que se priva de determinados placeres y lujos corporales, incluso que lucha psicológicamente contra la tentación del deseo puramente imaginado, se verá así mismo en un plano superior de espiritualidad frente a los demás, a los que considera esclavos de sus pasiones. El profesor universitario que, a penas sin descanso, encadena congresos, clases, artículos, proyectos de investigación, supervisión a estudiantes, etc., apenas sentirá que está ejerciendo violencia física y psicológica contra su bienestar, porque se considerará a sí mismo una persona comprometida con su vocación¹⁶. Aquellos que consumen alcohol y drogas —sustancias ya identificadas como tóxicas en sí mismas— situarán el placer y el ocio en unos casos, y la necesidad de huir y olvidar en otros, como una significación moral y legítima para sus acciones¹⁷.

¹⁶ En las sociedades modernas el mecanismo aplicado al ser humano ha encontrado modos de auto-legitimación psicológicos. Gunter Anders ha desarrollado un sugerente concepto en este sentido (Cf. Vergara Muñoz, 2023): la *vergüenza prometeica* es una actitud de subordinación de los seres humanos a los objetos. Nos consideramos inferiores a ellos debido a nuestras limitaciones, debilidades, imperfecciones, etc., y de alguna manera nos autohumillamos frente a ellas por no poder lograr las altas realizaciones de las máquinas, como ocurre ahora con la moderna IA. En este sentido, el filósofo Cristóbal Vergara Muñoz (*ibid.*, p. 3) insiste en que: “Esta autohumillación es análoga a la *autoviolencia* que se ejerce todo trabajador a sí mismo, violentándose a sí mismo, esforzándose más y trabajando aún más duro porque no consigue prosperar en un sistema que se basa en su explotación. Por ello, en vez de rechazar al sistema se rechaza a sí mismo”. Asumir esta deshumanización permite justificar la autoexplotación hasta el límite del estrés, la ruptura de vínculos familiares o la propia salud física y mental.

¹⁷ La difícil cuestión del masoquismo entra también dentro de estas recategorizaciones del daño hacia uno mismo. Escapa a mi conocimiento el vasto campo de análisis e interpretaciones. Pero ilumina la cuestión de que la autoviolencia puede ser comprendida como una reconfiguración de la significación del dolor voluntario frente a otros fines o como resignificación de la violencia a través de la búsqueda de su racionalidad para el sujeto. Aquí también puede encuadrarse la paradoja de la “hibristofilia” considerada como “atracción y el amor que sienten ciertas mujeres por los asesinos (en serie o no), los violadores, los agresores y los maltratadores” (Velasco de la Fuente, 2022, p. 198). Es un fenómeno especialmente común en las mujeres. Pueden encontrarse diferentes tipologías (Matuszak, 2017): mujeres que mantienen relaciones románticas con delincuentes encar-

Estos procesos de legitimación muestran que en la autoviolencia puede producirse un conflicto de rationalidades o de fines evolutivamente cableados. Contra lo que habitualmente se considera, el instinto de supervivencia física no siempre prevalece frente a otros. El instinto de supervivencia física puede ser relegado a segundo plano frente a instintos tribales, instintos espirituales, instintos de pertenencia, instintos sexuales, instintos de reconocimiento social, etc. Considerar que en el ser humano el instinto de supervivencia debería de ser más fuerte que otros instintos también evolutivos es orientar mal el problema. A veces el conflicto entre evaluaciones a corto y largo plazo abre espacios de significación distintos para la autoviolencia en sus diferentes tipos: una persona puede relegar su bienestar físico inmediato por un fin considerado superior a largo plazo, o incluso puede no ser consciente de que esas aparentemente pequeñas prácticas que atentan contra su integridad física pueden tener consecuencias fatales a largo plazo.

De hecho, específicamente en relación con las autolesiones, la práctica clínica y los informes de los propios sujetos han revelado algunos de los fines más importantes por los que se justifican estas prácticas dependiendo de si están orientados hacia uno mismo o hacia otros (Pickard, 2015): *regulación afectiva* (es una manera de gestión emocional de ira, rabia y vergüenza; de distracción del sufrimiento psicológico; o como una manera de sentir algo a personas que se perciben vacías interiormente), *autocastigo* (se produce en personas con una baja autoestima y un bajo autoconcepto, que de este modo se castigan por sus limitaciones), *comunicación* (como una manera de comunicar un problema subyacente, dando señales a otros de que algo no va bien y necesitan ayuda), *castigo hacia otros* (es un arma simbólica que se utiliza para dañar, de manera segura, a otros por los que se sienten agredidos física o emocionalmente), *conseguir control* (en personas que se sienten impotentes o abusadas por otros, la autolesión produce una sensa-

celados; mujeres que participan o facilitan conductas delictivas con una pareja romántica; mujeres que se sienten atraídas sexualmente o satisfechas sexualmente por parejas que participan en conductas delictivas; y mujeres que mantienen relaciones con delincuentes violentos en serie y/o se sienten atraídas sexualmente por ellos. Aunque está considerado como una “parafilia” no es estrictamente una patología mental. Hay una rationalidad subyacente para el sujeto. En el caso de mujeres que se enamoran de convictos (Velasco de la Fuente, 2022, pp. 199-201), ellas consideran que tienen el control de la situación (visitas, llamadas, cartas); obtienen la atención emocional exclusiva que desean; consideran que por ser hombres repudiados socialmente generarán una dependencia afectiva hacia ellas; la situación de estar encarcelados las permite vivir una relación segura; e incluso tienen motivaciones redentoras, salvadoras y maternales que justifican que se interesen por ellos.

ción de recuperar el control sobre el propio cuerpo e incluso la paradójica identificación con el abusador) y *deseo de morir* (aunque en la mayoría de las autolesiones hay más un mecanismo subyacente, aunque paradójico, de esperanza, frente a la desesperación propia del suicidio, a veces puede ser difícil distinguir ambas prácticas).

6.2. *La variedad de significados de la autoviolencia suicida*

La violencia contra uno mismo tiene su consumación en el suicidio. Su razonabilidad y su legitimación obedecen a los mismos criterios simbólico-discurivos que las autolesiones y el automaltrato. Por ello, las evaluaciones históricas, culturales y contextuales sobre el suicidio van desde un acto heroico, valeroso o martirial, pasando por ser un acto pecaminoso hasta su moderna patologización psicológica y sociológica. Desde un punto de vista histórico, Gordon (2016) considera que se ha producido una disminución de la sofisticación y del matiz intelectual en la reflexión humanística sobre el suicidio desde que en el siglo XIX y XX quedó subordinado a la metodología científica de la psicología y la sociología. De tal manera que el suicidio dejó de ser un “acto” para convertirse en un “hecho”.

La simplificación patológica propia de la modernidad ha zanjado el debate sobre la compleja significación del suicidio. Lo habitual es considerar el suicidio como una especie de epifenómeno o subproducto de otras enfermedades mentales, como la depresión profunda. Sin embargo, la razonabilidad y los fines del suicidio pueden ser plurales y diversos. En todo acto de suicidio hay una “interpretación” subyacente más o menos racional con la que la persona dota de significación a su decisión. En este sentido, el conocido especialista en el suicidio, el psiquiatra Edwin S. Shneidman —aunque considerando que el origen de la decisión de suicidarse radica en el dolor psicológico (*psychological pain* o *psychache*)— insiste en que esta decisión deriva en último término de la manera de conceptualizar lo que se considera “intolerable”. Es decir, de una interpretación y reflexión que enmarca la percepción de las opciones o alternativas para este dolor psicológico. Por lo tanto, el suicidio tiene que ver con diferentes umbrales (*thresholds*) individuales para soportar el dolor psicológico. En el intento de suicidio la interpretación es que la muerte es “la mejor solución” o la “única solución posible”. La postura de Shneidman es a este respecto mucho más matizada de lo habitual:

El suicidio no es una enfermedad [...]; no es, en opinión de los más imparciales observadores, una inmoralidad [...]; y, finalmente, es poco

probable que jamás alguna teoría pueda explicar fenómenos tan variados y tan complicados como los comportamientos autodestructivos humanos. En general, probablemente sea exacto decir que el suicidio siempre implica una lógica torturada y enclaustrada en un estado de emoción interna intolerable. Además, esta mezcla de pensamiento constreñido y angustia insoportable se mezcla con la psicodinámica consciente e inconsciente del individuo (odio, dependencia, esperanza, etc.), que tiene lugar en un contexto social y cultural, que a su vez impone diversos grados de restricción o facilitaciones del acto suicida (cit. en Leenaars, 2010, p. 8).

De esta descripción se extrae que en la autoviolencia suicida hay un proceso de interpretación en el que se mezclan elementos conscientes e inconscientes, dimensiones sociales y culturales, y procesos cognitivos y emocionales. Por ello, el suicidio no debería ser considerado como una simple manifestación irracional e incommensurable con el resto de tomas de decisión de las personas. La idea del sufrimiento psicológico como causa *exclusiva* del suicidio puede dejar otras posibles significaciones que se esconden tras el martirio, el suicidio heroico, el suicidio por lealtad, el suicidio patriótico, el suicidio como protesta social, el suicidio colectivo, etc. El acto de suicidio, sea por la motivación que sea, comprende *una lectura de la situación presente y la manera en la que la muerte puede reinterpretar esa situación desde coordenadas distintas*. El *seppuku* o *harakiri* de los samuráis japoneses implica una relectura del honor que está por encima de la propia existencia física, sin necesidad de que haya un sufrimiento psicológico extremo. Las muertes suicidas o martiriales también tienen una racionalidad interna que puede ser explicada por diversas circunstancias: integración grupal y tribal; identificación exclusiva con un líder; solidaridad colectiva que crea una actitud de sacrificio para la mejora de otras personas; reconstrucción de la dignidad personal; presión social; falta de otra estrategia frente a amenazas externas de otros grupos; valores colectivistas que consideran al individuo como inferior al colectivo y, por tanto, dispuesto a arriesgarse por su defensa, etc. Vilarroig y Esteve (2019) cuestionan, con razón, el carácter apropiado de la asignación de suicidio a algunos actos que quizás no puedan ser considerados como tales (entre otros, el suicidio altruista) e insisten de manera consecuente en que el suicidio es un acto que debe ser analizado dentro de un marco de comprensión y significación, en tanto que es un acto voluntario e intencionado, rechazando los enfoques reduccionistas y mecanicistas que despojan de agencia al suicidio.

De hecho, la autoviolencia suicida no es un acto puramente individual, sino con una profunda raíz social en sus diversas dimensiones. Fue Emile Durkheim quien insistió en esto de manera más clara. El sociólogo francés clasificó el suicidio según dos dimensiones de la relación individuo-sociedad: la *regulación* o asimilación de las normas sociales y la *integración* en la sociedad o en un determinado grupo social. De aquí derivan cuatro tipos principales de suicidio, por exceso y por defecto de ambas dimensiones: altruista, egoísta, fatalista y anómico. El error de Durkheim fue considerar estas manifestaciones como patologías sociales. Pero más allá de esto, la dimensión social del suicidio está siendo iluminada por los análisis modernos que se centran en la inducción al suicidio en los jóvenes adolescentes, especialmente a través de las nuevas tecnologías que fomentan las conductas de acecho (*stalking*) y de muerte social (*ghosting*), que pueden conducir al suicidio.

7. CONCLUSIÓN

El debate acerca de si el ser humano es violento por naturaleza o por socialización tiene profundas y largas raíces. Sin embargo, es un debate estéril y engañoso si no se tiene en cuenta el triángulo etiológico en su totalidad e integración. Considero que en las posiciones extremas enfrentadas hay más una proyección ideológica que específicamente científica. Hay que tener en cuenta que el ser humano está equipado biológicamente para ser potencialmente violento. Esto no significa que actúe siempre y necesariamente de manera violenta ni tampoco se justifica con ello que la violencia sea naturalmente buena o deseable. Hablar en estos términos de la violencia es un error epistemológico. Por lo tanto, parece más sencillo reconocer simplemente que la violencia es una de las posibles estrategias que tienen las especies animales para afrontar los retos de su existencia y, por lo tanto, la expresión de esa violencia será distinta dependiendo de la especie animal y de la mayor o menor capacidad de sus recursos cognitivos y tecnológicos. Las formas de ejercer la violencia y la autoviolencia y sus diferentes significaciones son tan variadas que no es posible construir una teoría científica omnicomprensiva y un juicio moral universal que cubra todos los espectros posibles de significación. Por ello, si queremos como proyecto ético minimizar el alcance y la intensidad de la violencia, antes hay que entenderla como una estrategia conductual con significación propia y no como un mero subproducto de una sociedad degradada y una naturaleza humana pervertida.

Referencias

- AA. VV. (2023). Innovations in environmental health equity: A special report from *Scientific American* and *Nature*. *Scientific American*, 329(3), S1-S27.
- Adjourlo, S., & Chan, H. C. O. (2017). The nature of instrumentality and expressiveness of homicide crime scene behaviors: A review. *Trauma, Violence, & Abuse*, 18(2), 119-133. <https://doi.org/10.1177/1524838015596528>
- Bandura, A. (2002). Selective moral disengagement in the exercise of moral agency. *Journal of Moral Education*, 31(2), 101-119. <https://doi.org/10.1080/0305724022014322>
- Blair Trujillo, E. (2009). Aproximación teórica al concepto de violencia: Avatares de una definición. *Política y Cultura*, 32, 9-33.
- Bonner, M. (2006). *Jihad in Islamic history: Doctrines and practice*. Princeton University Press.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. Herder.
- Cabada Castro, M. (1999). *El Dios que da que pensar: Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. BAC.
- Collins, R. (2008). *Violence: A micro-sociological theory*. Princeton University Press.
- Collins, R. (1974). Three faces of cruelty: Towards a comparative sociology of violence. *Theory and Society*, 1, 415-440.
- Echeburúa, E., & Loinaz, I. (2011). Violencia y trastornos mentales. En P. García Medina et al. (Eds.), *Violencia y psicología comunitaria. Aspectos psicosociales, clínicos y legales* (pp. 1-22). Comares.
- Edwards, D. (2004). *Aliento de vida: Una teología del Espíritu creador*. Verbo Divino.
- Elias, N. (1993). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N., & Dunning, E. (1986). *Quest for excitement: Sport and leisure in the civilizing process*. Basil Blackwell.
- Elias, N. (1994). Civilización y violencia. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 65, 141-151. (Original publicado en 1980).
- Esbec, E., & Echeburúa, E. (2010). Violencia y trastornos de la personalidad: Implicaciones clínicas y forenses. *Actas Españolas de Psiquiatría*, 38(5), 249-261.
- Galtung, J. (2016). La violencia cultural, estructural y directa. *Cuadernos de Estrategia*, 183, 147-168.
- García Martínez, F. (2002). La violencia, lo sagrado y la cruz: La provocación de Girard al cristianismo. Conferencia presentada en el curso de verano “La fe en Dios, factor de paz o de violencia”, Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Garrido, V. (2022). *Nuevos perfiles criminológicos*. Ariel.

- Gaspar, S. (2003). Consecuencias no intencionales y figuración: Una incursión crítica en la obra de Norbert Elias. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 101, 119-148.
- Gelderloos, P. (2010). *Cómo la no violencia protege al Estado*. Edicions Anomia.
- Gómez de Terreros Guardiola, M. (2006). Maltrato psicológico. *Cuadernos de Medicina Forense*, 43-44, 103-116.
- Gordon, D. (2016). From act to fact: The transformation of suicide in Western thought. *Historical Reflections*, 42, 33-51.
- Haslam, N. (2006). Dehumanization: An integrative review. *Personality and Social Psychology Review*, 10(3), 252-264. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr1003_4
- Herrera Moreno, M. (2020). Eróstrato en Instagram: Selfies extremos, retos vírales, violencia auto-grabada y otras performances egóticas en culturas de ocio desviado. *Revista Electrónica de Criminología*, 3, 1-36.
- Jaime Jiménez, O., & Fernández de Mosteyrín, L. (2022). Conflicto social y violencia. En J. A. Díaz Martínez & R. M. Rodríguez Rodríguez (Eds.), *Introducción a la sociología actual* (pp. 199-238). UNED.
- Jhangiani, R., & Tarry, H. (2022). *Principles of social psychology* (1st international H5P ed.). Kwantlen Polytechnic University.
- Kepel, G. (2002). *La yihad: Expansión y declive del islamismo*. Península.
- Krug, E. G., Dahlberg, L. L., Mercy, J. A., Zwi, A. B., & Lozano, R. (2002). *The world report on violence and health*. World Health Organization.
- La Parra Casado, D., & Tortosa Blasco, J. M. (2003). Violencia estructural: Una ilustración del concepto. *Documentación Social*, 131, 57-72.
- Leenaars, A. (2010). Edwin S. Shneidman on suicide. *Suicidology Online*, 1, 5-18.
- Lucas Marín, A. (2002). *Sociología de las organizaciones*. McGraw-Hill.
- Magro Servet, V., Hernández Ramos, C., & Cuéllar Otón, J. P. (2014). El maltrato psicológico: Causas, consecuencias y criterios jurisprudenciales, el problema probatorio. *La Ley Penal: Revista de Derecho Penal, Procesal y Penitenciario*, 108, 27-53.
- Martínez Arancón, A., Casas Santero, E., & Casas Santero, I. (2010). *Ideas y formas políticas: De la Antigüedad al Renacimiento*. UNED.
- Matuszak, M. A. (2017). *Hybristophilia: A white paper*. Center for Homicide Research.
- Mèlich, J.-C. (2014). *Lógica de la残酷*. Herder.
- Miethe, T. D., & Drass, K. A. (1999). Exploring the social context of instrumental and expressive homicides: An application of qualitative comparative analysis. *Journal of Quantitative Criminology*, 15, 1-21.
- Montañez Pico, D. (2020). *Marxismo negro: Pensamiento descolonizador del Caribe anglófono*. Akal.

- Musumeci, E. (2018). Against the rising tide of crime: Cesare Lombroso and control of the "dangerous classes" in Italy, 1861-1940. *Crime, History & Societies*, 22(2), 83-106.
- O'Neil, C. (2017). *Armas de destrucción matemática: Cómo el Big Data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*. Capitán Swing.
- Pickard, H. (2015). Self-harm as violence: When victim and perpetrator are one. En H. Widdows & H. Marway (Eds.), *Women and violence: The agency of victims and perpetrators* (pp. 71-90). Palgrave Macmillan.
- Pinker, S. (2011). *The better angels of our nature*. Viking Books.
- Prieto Ursúa, M., Ordóñez Carabaño, A., Úcar Ventura, P., & García de Castro Valdés, J. (2019). *Ruanda se reconcilia: Historia de paz y perdón*. Mensajero.
- Romero Moñivas, J. (2023). *Antropología y sociología: Prolegómenos antropológicos para la teoría social*. Tirant lo Blanch.
- Romero Moñivas, J. (2019). *El tapiz de Oriente Medio: Geopolítica, poder, religión*. Ecúmene Ediciones.
- Romero Moñivas, J. (2013). *Los fundamentos de la sociología de Norbert Elias*. Tirant lo Blanch.
- Sapolsky, R. (2018). *Compórtate: La biología que hay detrás de nuestros mejores y peores comportamientos*. Capitán Swing.
- Serpell, J. (1996). *In the company of animals: A study of human-animal relationships*. Cambridge University Press.
- Sicre, J. L. (2002). La violencia en el Antiguo Testamento. *Revista Bíblica*, 64(3-4), 137-160.
- Stewart, H., & Barnard, A. (2002). Introduction: Self- and other-images of hunter-gatherers. *Senri Ethnological Studies*, 60, 1-3.
- Thompson, J. (2010). What is intergenerational justice? En *Future justice* (pp. 5-20). Publicado por Future Leaders como echapter (www.futureleaders.com.au).
- Uexküll, Jakob von (2001). The New Concept of Umwelt: A link between science and the humanities. *Semiotica*, 134(1-4), 111-123.
- Vallet, E. (2022). The world is witnessing a rapid proliferation of border walls. *Migration Policy Institute*. <https://www.migrationpolicy.org/article/rapid-proliferation-number-border-walls>
- Vilarroig, J., & Esteve, J. M. (2019). Del suicidio celular a la apoptosis humana. *Naturaleza y Libertad: Revista de Estudios Interdisciplinares*, 1(11), 103-115.
- Vergara Muñoz, C. (2023). La vergüenza y el desnivel prometeico en Günther Anders: Reflexiones sobre la técnica moderna. *Micro Espacios de Investigación*, 13, 1-20.
- Waal, F. de (1999). Anthropomorphism and anthropodenial: Consistency in our thinking about humans and other animals. *Philosophical Topics*, 27(1), 255-280.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Alianza Editorial.
- Zamora, J. A. (2018). La violencia estructural: Defensa de un concepto cuestionado. *Acontecimiento*, 127, 24-28.
- Zimbardo, P. (2008). *El efecto Lucifer: El porqué de la maldad*. Paidós.

DIFICULTADES EN LA PREVENCIÓN DE LA VIOLENCIA CONTRA LOS NIÑOS

Difficulties in the Prevention of Violence Against Children

Pedro Frontera Izquierdo

Universitat de València

frontera.pvi@gmail.com / https://orcid.org/0009-0000-2197-1197

Recibido: 7 de noviembre de 2024

Aceptado: 30 de abril de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.002>

RESUMEN: La Convención de los Derechos del Niño reconoce que todos los niños tienen el derecho a estar libres de todas las formas de violencia. La violencia contra los niños tiene unos graves efectos a largo plazo sobre sus funciones cerebrales y su salud mental, con conductas de alto riesgo y disfunción social. Basándose en la experiencia del autor y en una bibliografía actualizada, se describen las dificultades en comprender, combatir y prevenir la violencia contra los niños, que incluye la violencia física, la sexual, la negligencia, el *bullying* y el *cyberbullying*. El conocimiento de las circunstancias asociadas al maltrato infantil ayuda a la prevención mediante la intervención temprana, pero es un problema complejo, sin una única causa y sin una única solución. Las estrategias son: aplicación y refuerzo de medidas legales, educación en normas, valores y habilidades, servicios de soporte que ayuden al niño a curarse y el acceso a la justicia, así como el soporte social y económico a los padres.

PALABRAS CLAVE: Maltrato infantil, violencia física, abuso sexual, *bullying*, prevención, intervención precoz.

ABSTRACT: The Convention on the Rights of the Child recognizes that all children have the right to be free from all forms of violence. Violence against children has strong, long-lasting effects on brain function, mental health, high risk behaviors and social dysfunction. Difficulties in understanding how to fight and prevent violence against children are described, based on the experience of the author and on an updated bibliography, including physical and sexual abuse, neglect, bullying and cyberbullying. Knowledge of the circumstances associated with child maltreatment may help in the prevention with early interventions but is a complex problem with no single cause and no single solution. The strategies are: implementation and enforcement of laws, education in norms, values and skills, support services helping children heal, access to justice and social and economic support to parents.

KEY WORDS: Child abuse, physical violence, sexual abuse, *bullying*, prevention, early intervention.

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es analizar el estado actual del grave problema de la violencia contra los niños en sus variadas formas y las dificultades en su prevención. Las fuentes y el método utilizado se basan, por un lado, en la amplia experiencia del autor en el tema como jefe del Servicio de Pediatría del Hospital Universitario "La Fe" de Valencia durante 29 años, en el que ingresaban una media de 4 niños al año, la mayoría de ellos por lesiones causadas por agresión física, seguidos de malnutrición por negligencia, y que se controlaban en su itinerario judicial y de protección social para asegurar su recuperación completa, participando en la creación de los primeros protocolos de actuación y coordinación de los profesionales. Por otro lado, se ha realizado una búsqueda bibliográfica actualizada, seleccionando la más significativa, para exponer la incidencia de la violencia sobre los niños, los factores que la originan, sus consecuencias y las posibilidades de prevención.

El artículo se centra en la violencia habitual, excluyendo las situaciones excepcionales como catástrofes, pandemias o guerras como las actuales en Oriente Medio y Ucrania, en que los niños sufren la misma violencia que sus familias y el resto de la población civil. Tiene un sesgo hacia el problema en los países desarrollados, y no se ocupa de las situaciones especiales en países de muy bajo desarrollo, como los de África Central o algunos de Sudamérica, en que los niños sufren más la pobreza, la falta de alimentos y la carencia de servicios sanitarios, como expresión de la violencia estructural.

La violencia contra los niños, excluyendo la violencia circunstancial como los asesinatos en contextos concretos, desde hace décadas se denomina Abuso y Negligencia (*Child Abuse and Neglect*, en la terminología inglesa) para referirse a la violencia en el contexto familiar y comunitario, sobre todo en la vivienda, la escuela y en el círculo habitual del niño. Se define como cualquier acto o serie de actos, de comisión u omisión, realizado por adultos u otros niños que causen daño o incluso intenten el daño de cualquier tipo, físico, psíquico o sexual (WHO, 2006; WHO, 2009; Petersen et al., 2014).

Desde los primeros estudios científicos hace poco más de medio siglo, pronto se delimitaron sus diversas formas, distinguiendo entre violencia física, abuso sexual, abuso emocional, negligencia en los cuidados y, más recientemente, *bullying* y *cyberbullying* o acoso electrónico (Frontera Izquierdo y Cabezuelo Huerta, 1990; UNICEF, 2023). Además, se intentaron identificar los factores causales y de riesgo, ya que solo el conocimiento preciso de las circunstancias asociadas al maltrato infantil ayuda a la prevención mediante la intervención precoz (Fluke et al., 2021).

También se constató que la violencia contra los niños tiene unas graves consecuencias no solo a corto plazo, con el traumatismo físico y psíquico que conlleva el episodio agudo, sino también a largo plazo con efectos sobre su desarrollo psicomotor, las funciones cerebrales y la salud mental, con los resultados de inadaptación social, depresión, disfunción y conductas de alto riesgo, incluyendo suicidios (WHO, 2006; WHO, 2019). Como consecuencia, es esencial una eficaz prevención de la violencia contra los niños, no solo para evitar el daño agudo de la agresión, sino para asegurar el adecuado desarrollo psicomotor, su salud mental y su inserción social (Teicher et al., 2022).

2. INCIDENCIA Y FORMAS DE VIOLENCIA

Existen dos importantes problemas para evaluar la incidencia de la violencia contra los niños en sus diversas formas, uno conceptual y otro metodológico. El problema conceptual se centra en la distinta valoración de la violencia y de sus grados en diferentes culturas, etnias y países, como los occidentales, asiáticos y africanos, por lo que los datos de incidencia en cada país varían considerablemente (Kim et al., 2017).

El problema metodológico consiste en las diferentes fuentes de recogida de datos sobre la frecuencia de la violencia infantil (Filkenhor, 2009; Degli Esposti et al., 2019).

2.1. *Las entrevistas*

La recogida de datos de los propios niños que han sido, o lo son en ese momento, víctimas de la violencia, los testimonios de sus familiares, de sus cuidadores, de docentes e incluso de sus amigos o vecinos, y también los estudios retrospectivos en adultos para que relaten acontecimientos de su etapa infantil, dependen de factores que originan errores y sesgos. El más importante es la voluntad o la capacidad de la víctima para desvelar episodios dolorosos o traumáticos que puede intentar olvidar o minimizar, como un mecanismo psíquico de defensa. La confesión origina sentimientos de dolor, vergüenza, miedo al rechazo social e incluso de culpa, que impiden que se tienda a ocultar la agresión. Su reconocimiento puede ocasionar una revictimización, la exposición social de un episodio traumático que el afectado, sea todavía niño o ya adulto, ha intentado superar. Además, si las mues-

tras de los entrevistados no son amplias pueden ser representativas solo de un contexto especial y no de todo el estrato social (Vega Rodríguez y Moro Gutiérrez, 2013).

2.2. *Métodos administrativos*

Son datos recogidos de profesionales que trabajan con niños, como docentes, servicios sociales, servicios médicos, policía y la administración de justicia. Tienen el sesgo de constatar sólo los casos más graves o manifiestos, mas sin recoger agresiones con daños aparentemente menores, pero con repercusiones a largo plazo, que no entrarán en la estadística (Fluke et al., 2021).

Como resultado de estos problemas en la recogida de datos, el consenso entre los expertos es que la magnitud de la violencia contra los niños no está adecuadamente dimensionada y que muchos datos estadísticos son solo la punta de un iceberg sumergido y oculto (Gilbert et al., 2012).

Ante la gravedad del problema de la violencia contra los niños, la sociedad reaccionó pronto, creando mecanismos de evaluación y lucha contra esta lacra y activando la promoción de los derechos de los niños (Reading et al., 2009). Sería imposible enumerarlos, desde acciones de la OMS y UNICEF hasta los estudios y las revistas académicas dedicadas solo a este tema. Ya en 1959 la ONU organizó una Convención de los Derechos del Niño, que emitió una Declaración universal de sus derechos. En España, la Universidad Pontificia Comillas creó la Cátedra de los Derechos del Niño (www.comillas.edu/catedra-de-los-derechos-del-nino).

El gobierno español creó el Centro Reina Sofía sobre Maltrato Infantil (CRSMI), y solo hace cuatro años se publicó la Ley Orgánica 8/2021 de Protección Integral de la Infancia y la Adolescencia (LOPIVI). La LOPIVI es un texto legal extenso y avanzado que modifica aspectos del Código Penal y del Código civil referidos a la infancia (Cabrera Martín, 2021). Abarca todos los aspectos de la protección, invocando la prioridad en la prevención, la detección temprana, el buen trato al menor, su recuperación y reintegración social, la capacitación de los profesionales, así como la creación de juzgados especializados y de Unidades de Valoración Forense (Martínez García, 2021). Además, también refuerza el derecho del menor a ser oído y escuchado en un entorno seguro, la tutela judicial efectiva, además de la guarda y custodia del niño en una situación de conflicto familiar. Se intenta una acción integral que mejore la efectividad en las actuaciones pero que necesita, por un lado,

la coordinación entre administraciones, un mayor incremento en la aportación de recursos, y además implementarse con normas y protocolos concretos para su aplicación, todavía no desarrollados (Guilabert Vidal, 2022). Se ha destacado la compleja cobertura competencial estatal y autonómica que se mezclan y necesitan un deslinde de servicios y responsabilidades (Sánchez Barroso, 2022).

También se inició el Registro Central de Información sobre la violencia contra la infancia y la adolescencia (RCIVIA) que ampliaba el anterior Registro Unificado de Maltrato Infantil (RUMI). El RUMI del año 2021 registró 21.521 casos, frente a solo 13.818 en el año 2015, indicando o bien un considerable aumento de la frecuencia real, o bien una mayor capacidad de detección del maltrato. El número de menores de edad atendidos por el sistema de protección social español en el año 2021 fue de 51.203, lo que indica que en algo menos de la mitad de investigados se comprobó el maltrato. El número total de menores tutelados en España en ese año por situación de desamparo, que lleva implícita la guarda y responsabilidad de la Administración, fue de 30.657. (Ministerio de Asuntos Sociales y Agenda 2030, 2022; Ministerio de Asuntos Sociales y Agenda 2030; 2024. Ministerio de Sanidad; 2024).

Como contraste con estas bajas cifras, recientes estadísticas en Estados Unidos señalan que una de cada 3 personas menores de 18 años fue investigada por los servicios de protección a la infancia por sospecha de malos tratos, y en uno de cada ocho investigados se confirmó la violencia (Austin et al., 2020). Son alrededor de 700.000 niños maltratados y 1.770 muertes directas cada año en U.S.A. (Hunter y Flores, 2021). Aun así, está aceptado que las cifras oficiales subestiman la verdadera prevalencia del maltrato porque no todos los casos se manifiestan suficientemente para requerir la atención de los servicios sociales (Austin et al., 2020).

Por tipos de violencia, las cifras también difieren mucho. En las estadísticas norteamericanas la gran mayoría fueron negligencia, el 78,3 %, seguido del abuso físico con un 17,6 %, el abuso sexual con un 9,2 % y el maltrato psicológico con un 8,1 % (Austin et al., 2020). Como prueba de esta variabilidad de cifras entre países, un reciente estudio australiano señala que los abusos físicos fueron el 32 % de los maltratos, el abuso emocional el 30,9 % el abuso sexual el 28,5 % y la negligencia solo el 8,9 %, aunque en este estudio el 39,4 % de los niños experimentaron dos o más tipos de maltrato de manera simultánea o sucesiva (Mathews et al., 2023). La OMS estima que actualmente en todo el mundo alrededor de un billón de niños sufren violencia cada año y que alrededor de un 15 % de la población ha sufrido abuso sexual antes de los 18 años, una de cada 5 mujeres y uno

de cada 13 hombres (WHO, 2009). Otras cifras en un metaanálisis global indican que un 22,6 % de los menores de 18 años han sufrido agresiones físicas, un 16,3 % negligencia en los cuidados y 12,7 % abusos sexuales, aunque fraccionado por sexos los abusos sexuales ascienden a 18 % en chicas y menos de la mitad en chicos, 7,6 % (Stoltenborgh et al., 2015).

La mayor frecuencia de la violencia ocurre en niños menores de un año, los más vulnerables, de manera que más de una cuarta parte de casos de maltrato confirmado se produce en niños menores de 3 años (Wildeman et al., 2014). Los niños que precisan de cuidados especiales por problemas de salud o alguna deficiencia son más propensos al maltrato, sobre todo en un ambiente familiar desestructurado (Olivan Gonzalvo, 2005). El contexto familiar es una circunstancia clave en el riesgo de maltrato y sus factores esenciales son pobreza, trastorno mental, violencia entre padres o cuidadores y abuso de alcohol o drogas (Hunter y Flores, 2021).

Por formas de violencia en los niños pequeños menores de 7 años, el CRSMI español señala que el maltrato físico constituye el 59 % de los casos, seguido del 37 % de negligencia, el 17 % de maltrato psicológico y el 5 % de agresión sexual. Sin embargo, las cifras de la agresión sexual aumentan con la edad, sobre todo en las niñas adolescentes.

Suecia es un caso especial de las estadísticas fiables que conocemos por sus bajos índices de maltrato, mucho menores que en Estados Unidos, pero explicable en parte por el hecho de que en Suecia solo el 7 % de los niños viven en un ambiente de pobreza, frente al 22 % en Estados Unidos. Suecia también tiene elevados niveles de asistencia social familiar desde hace décadas, lo que ha hecho posible una clara disminución de la incidencia de la violencia severa contra los niños, nada menos que el 60 % entre 1993 y 2003, aunque desde entonces se ha ralentizado esta disminución. Otros índices comparativos muestran el diferente estado de bienestar global entre estos dos países: La mortalidad infantil (muertes entre el mes y los doce meses de vida) se considera un buen parámetro para medir el nivel de bienestar total y eficacia de la atención médica y social. En Suecia la mortalidad infantil es solo de alrededor de 2,5 por cada 1.000 nacidos vivos, cifra muy similar a la española, mientras que en el Reino Unido es de 4 y en Estados Unidos es de 5 por cada 1.000 nacidos vivos, un índice de la gran desigualdad social en este país (Sethi et al., 2013; Degli Esposti et al., 2019).

De manera general, en la mayoría de países no hay constancia ni de una disminución ni de un aumento en los índices de maltrato, a pesar de décadas de esfuerzos para intentar esta reducción. Esta estabilidad en las cifras de

maltrato sugiere una escasa eficacia de las medidas de prevención actuales, pero también pueden indicar una mejoría en la capacidad de su detección que coincidiría con una disminución real. (Gilbert et al., 2012).

3. EL MECANISMO DE LA VIOLENCIA

Considerando que gran parte de la violencia contra los niños tiene lugar en el domicilio familiar, muchos padres y también cuidadores pueden subestimar su conducta posiblemente abusiva y no darse cuenta de los factores que pueden conducir en un momento determinado a la exposición y peligro de maltrato. Esto engarza también con la diversidad cultural, que incluye la conceptualización, visión y diferenciación entre un tipo de educación que incluso incluye pequeños castigos físicos o psíquicos y que contrasta con la definición actual de maltrato, que los excluye totalmente (Fluke et al., 2021). En muchos países occidentales la ley prohíbe estrictamente el castigo corporal, mientras que el islam apoya este tipo de disciplina.

Hay múltiples evidencias de la concurrencia e interacción de la tensión y violencia entre los padres, la llamada violencia intrafamiliar, y la violencia secundaria hacia los niños. Los dos tipos de violencia comparten factores de riesgo, sobre todo el estrés familiar por pobreza (Bywaters et al., 2016; Conrad-Hiebner y Byram, 2020), desempleo (Krugman, 1986; Taitz et al., 1987), aislamiento social, abuso de sustancias como alcohol y drogas, y también un entorno comunitario violento. Los condicionamientos sociales son esenciales en la génesis del maltrato infantil (WHO, 2009; WHO, 2019). En ocasiones tanto la violencia intrafamiliar y contra las mujeres como la violencia contra los niños no solo ocurren en las mismas familias, sino que se transmiten a través de generaciones: el niño maltratado puede ser muchos años después un adulto maltratador. El conocimiento de estas interacciones ofrece una oportunidad de una intervención social más eficiente (WHO, 1918).

En el abuso sexual es todavía más difícil analizar sus mecanismos, ya que dependen de una compleja interacción entre el menor y su contexto. Por eso su prevención requiere múltiples niveles, como el ambiente del niño, su convivencia con sus potenciales agresores y también si tiene eficientes protectores que levantan barreras contra los abusos, fundamentalmente padres, pero también educadores o miembros de la comunidad.

Un capítulo doloroso son los abusos en contextos religiosos. Un amplio estudio de muchas décadas en Estados Unidos encargado por su Conferencia Episcopal reveló que el 4 % de los sacerdotes católicos en ejercicio cometieron abusos a menores (Terry, Smith, Schuth et al., 2011). Cifras similares se obtuvieron en Alemania y otros países, con una amplia repercusión mediática. El problema es grave, no solo por el daño al agredido, sino porque constituye una destrucción del mensaje cristiano, una vulneración de la institución sacerdotal en cuanto a autoridad moral, un abuso de poder y una confianza defraudada (Portillo Trevizo, 2022). Además, puede dar pie a una descalificación ética de la Iglesia en su conjunto. En una primera fase la reacción de las autoridades eclesiásticas fue bastante lenta y ocultista. Pero pronto se reaccionó, asumiendo el problema y centrándose en la justicia restaurativa (Ríos Martín y Herrera Goicoechea, 2023). En especial a partir de 2018 en el que el papa Francisco lo señaló como la cara visible de un problema estructural de la Iglesia, una crisis que se ha denominado “clericalismo” como una forma anómala de ejercer los sacerdotes su autoridad (Portillo Trevizo, 2022; Sánchez Barroso, 2022). Además de prevenir y acompañar, hay una concienciación de la prioridad de la justicia restaurativa y en la detección de las dinámicas abusivas sistémicas, con propuestas de prevención y sanación, como el proyecto conjunto de las Universidades jesuitas, el proyecto Jordán (www.proyectojordan.com), que insiste en la centralidad de las víctimas. También se intentan determinar las causas estructurales que facilitan el abuso en el seno de la Iglesia, con preocupación en la mejora de la vigilancia de prevención en las vocaciones al sacerdocio y en los procesos de selección y formación (Portillo Trevizo, 2020). Incluso se apunta que este “clericalismo” de abuso de poder por escasez de control a algunos sacerdotes se podría corregir potenciando el papel de los laicos en un contexto sinodal (Larrosa, 2024).

4. **BULLYING Y CYBERBULLYING**

Tanto el anteriormente llamado acoso escolar, por limitarse a tener lugar en el centro docente, como el acoso electrónico son dos formas especiales de maltrato que están adquiriendo cada vez más importancia. Una persona sufre *bullying* cuando está expuesta de manera repetida a acciones negativas presenciales de una o varias personas. No se limita al espacio escolar, puede ser en zonas comunitarias o de ocio, como parques o campos de juego, y necesita dos condiciones: ser repetida en el tiempo y tener intención de hacer daño (Ortega Ruiz et al., 2016; Fluke et al., 2021).

Hay tres formas de *bullying*: daño físico como golpes, daño verbal como insultos, difundiendo rumores perniciosos sobre la víctima, y daño social por la exclusión del grupo y aislamiento. En ocasiones se producen de manera simultánea o sucesiva. En el *bullying*, sobre todo el físico, siempre hay un agresor más poderoso que el agredido, que es más débil o más pequeño. Además del agresor y la víctima, es importante el papel de los testigos, que pueden animar o tomar partido por el agresor y aumentar así su poder sobre el agredido (Law et al., 2012; Al-Harig et al., 2022).

Las víctimas suelen ser más jóvenes, más pequeñas o más débiles que el agresor y a menudo pertenecen a minorías étnicas, inmigrantes, grupos sociales desfavorecidos, padecen algún defecto o minusvalía o incluso tienen tendencias sexuales diferentes, gays o lesbianas. Los mayores índices de frecuencia suelen estar alrededor del sexto curso de Educación Primaria, aunque puede darse a cualquier edad (Carmona Rojas et al., 2023). La víctima no se puede defender porque se encuentra ya inicialmente en inferioridad por alguna de estas características. La escuela puede anticipar el *bullying* si identifica previamente a las personas con estas características y monitoriza o controla su actividad en los recreos, le da apoyo y busca la mediación de sus compañeros. Es necesaria la acción tutorial del profesorado, con estrategias favorecedoras de la convivencia, evitar exclusiones y facilitar la mejora de relaciones (Rodríguez Piedra et al., 2006; Pérez Daza et al., 2023). El programa CONRED de la Junta de Andalucía es un ejemplo, ya que guía al alumnado para que identifique los factores de riesgo que pueda conducir al acoso, analizando su dinámica y el proceso de relaciones interpersonales adecuadas o inadecuadas, así como las estrategias para afrontar el riesgo con eficacia (Carmona Rojas et al., 2023). Hay que entrenar a los docentes en su detección temprana, que implica una cooperación entre padres, profesores, directores y asociaciones escolares (Rigby, 2003).

Sin embargo, en el *cyberbullying online* o electrónico el poder del agresor no lo da su superioridad física o psíquica, ya que incluso los más pequeños o débiles pueden ser agresores. A diferencia del *bullying*, que ocurre a cualquier edad, el *cyberbullying* es mucho más frecuente entre los 13 y los 15 años cuando el/la joven utilizan más el móvil, el ordenador y las redes sociales. El poder en el medio electrónico no se basa tanto en la superioridad del perpetrador sino en la debilidad psicológica de la víctima, bien circunstancial o momentánea o bien inducida por el propio agresor con mensajes repetitivos. En otras palabras, en las dos variantes hay siempre una gran diferencia de poder entre el agresor y la víctima, pero la naturaleza de este poder es diferente. El *bullying* puede limitarse en el espacio y en las circunstancias desfavorables para la víctima y ocurre en tiempo real, mientras que

el *cyberbullying* no tiene restricciones en el tiempo y puede prolongarse y repetirse a cualquier hora. En la víctima se manifiesta de las siguientes maneras: vergüenza, depresión, sensación de persecución, de denigración, de inferioridad y como consecuencia de furia, sobre todo si el acoso es repetido y persistente.

El anonimato visual del agresor electrónico le confiere protección y aumenta su poder, algo que no sucede en el *bullying* presencial, lo que le convierte en todavía más peligroso. También los testigos o co-partícipes del acoso, que en el *bullying* presencial eran limitados, en el *cyberbullying* pueden ser muy numerosos y pueden tener un papel potenciador del daño, ya que extiende de la victimización. Otra diferencia importante consiste en que en el acoso electrónico el acosador no ve inmediatamente el resultado de su agresión, la reacción de su víctima, pero además la propia víctima puede tardar en darse cuenta del acoso, que en ocasiones empieza de manera sutil. Las cifras publicadas de incidencia del acoso electrónico son tan variables que es prácticamente imposible conocer su frecuencia real, ya que los *cyber* ataques tienen un coste mínimo y un fácil acceso. Los *Center of Disease Control* americanos indican que el 16 % de los estudiantes de las *high school* de U.S.A. padecen *cyberbullying* (Slonje et al., 2013).

Las consecuencias negativas del *cyberbullying* son similares al del acoso presencial, más intensas cuando más joven e inexperta es la víctima, e incluyen estrés emocional, con sentimientos de rabia, miedo, soledad, vergüenza, ansiedad y depresión. Solo algunas víctimas no se sienten molestas, en parte porque como el acoso no es físico, no parece real. Tanto el *bullying* como el *cyberbullying* afectan al proceso de sensibilidad de la víctima, ya que pueden disociar su juicio moral, al sentir sentimientos inapropiados de culpa que justifiquen su situación de sumisión. La sensación de rabia, de ira, tiende a expresarse con sentimientos negativos después de su situación de *stress*. Su incapacidad de afrontar el problema puede conducir a incrementar su frustración (Carmona Rojas et al., 2023).

Las estrategias para neutralizar y evitar el *cyberbullying* son variadas, desde pedir la ayuda de los padres o de los profesores hasta soluciones técnicas del propio niño como suprimir y no leer mensajes anónimos, bloqueos, cambios de *passwords*, etc. El cómo evitar el acoso electrónico sí puede ser una materia de aprendizaje preventivo en la escuela para niños mayores, que ya entran en redes sociales. Se trata de etiquetar mensajes mediante un aprendizaje supervisado.

En los últimos años ha aumentado la necesidad de crear un instrumento digital de detección automática del *cyberbullying* con la finalidad de una prevención e intervención temprana que evite daños. Atrae a muchos equipos de investigadores informáticos. Sus métodos principales son el análisis del lenguaje de los textos acosadores, comparándolos con los rasgos normales de las conversaciones en las redes sociales, de los sentimientos expresados y clasificación de los mensajes. También se han añadido en el análisis los *e-mojis*. Es una herramienta que puede ser importante, pero que está todavía en creación (Al-Harig et al., 2022).

5. LAS CONSECUENCIAS DEL MALTRATO

Se diferencian dos etapas: la aguda, caracterizada por el *shock* inmediato que le causa al niño cualquier tipo de violencia, y las consecuencias posteriores a medio e incluso a largo plazo. En el caso del maltrato físico la violencia puede ocasionar moratones, arañazos, heridas, laceraciones, traumatismos cráneo-encefálicos, rotura de huesos o quemaduras. En los casos graves incluso puede producir la muerte del niño. El maltratador, o su entorno, pueden intentar hacer creer que las lesiones son accidentales, originadas por caídas casuales o accidentes domésticos, engañando a los servicios médicos o sociales (Trench Sainz de la Maza et al., 2013).

El maltrato psicológico o emocional puede originarse tratando al niño con dureza, con gritos, denigrándolo, humillándolo o simplemente desatendiendo sus necesidades. Emparenta con la negligencia que consiste en no atender a las necesidades del niño por parte de los padres o de las personas responsables de su cuidado: necesidades de una alimentación adecuada, vestidos, protección, higiene y atención médica. Suele acompañarse de falta de atención y cariño. Las consecuencias comunes a la negligencia y al maltrato psíquico y emocional son niños que van sucios, desabrigados, están tristes, faltan al colegio, ruegan, mendigan o roban comida e incluso dinero. A medio y largo plazo sufren retrasos en su desarrollo físico por la mala alimentación, retraso en su desarrollo psicomotor en funciones esenciales como la atención, lenguaje, memoria y adaptación social, con sentimientos de culpa, incremento en la agresividad y conductas inadecuadas bien hiperactivas o bien pasivas. Incluso en su vida adulta pueden tener dificultades en la afectividad y en mantener relaciones estables, como residuo de la falta de cariño durante la infancia (Pereda y Gallardo Pujol, 2011).

El abuso sexual tiene grados, desde tocamientos genitales a penetraciones violentas que causan también daño físico. En adolescentes puede haber enfermedades de transmisión sexual y embarazos, con todas sus consecuencias negativas. La víctima suele tener un *stress postraumático*, ansiedad, sentimientos de vergüenza y culpabilidad, trastornos del sueño como insomnio y pesadillas, trastornos en la alimentación, depresión, incluso ideas de suicidio y dolor crónico que pueden llevarle a adicción de fármacos o drogas. También una alteración en la conducta como hostilidad, agresividad, rechazo a la escuela y a la convivencia (Murray et al., 2014; Rudolph et al., 2018).

En los últimos años han aumentado los estudios sobre las consecuencias para la salud mental del maltrato durante la infancia. El maltrato infantil es el más importante factor de riesgo para varios trastornos psiquiátricos, responsable del 30 % de los casos de ansiedad, del 54 % de los casos de depresión, que pueden llevar al suicidio, y del 67 % de casos de adicción a drogas (Zeanah y Humphreys, 2018). Los niños maltratados de cualquier forma tienen mayor posibilidad de desarrollar trastornos psiquiátricos a una edad temprana, tienen los síntomas con más intensidad, una evolución más tórpida y responden menos favorablemente a los tratamientos que las personas con el mismo diagnóstico psiquiátrico, pero que no fueron maltratadas en la infancia. Por lo tanto, las personas que fueron maltratadas y las que no lo fueron pero que sufren el mismo trastorno psiquiátrico son dos grupos distintos, tanto clínica como neuro-biológicamente. (Mesa-Gresa y Moya-Albiol, 2011; Lippert y Nemeroff, 2020). Un caso especial son los abusos sexuales, responsables del 47 % de todos los trastornos psiquiátricos de comienzo precoz, poco tiempo después de la agresión y de alrededor del 30 % de los trastornos psiquiátricos de comienzo tardío, ya durante la vida adulta (Struck et al., 2020; Pérez Fuentes et al., 2013).

Un factor clave en la psicopatología del maltrato infantil es la sensación que experimenta el niño de *traición de la confianza* en el maltratador, que siempre está en una posición de responsabilidad, superioridad, confianza y poder sobre el maltratado. Este hecho se generaliza y ocasiona la pérdida de confianza en todos los adultos, sean maltratadores o no, y es una potente fuente de estrés que explica el origen del trastorno psiquiátrico. Es un estrés más intenso que el que puedan ocasionar accidentes o catástrofes naturales. Sin embargo, los padres, familiares, amigos y otras personas cercanas pueden mitigar con su protección el efecto estresante sobre el niño de la agresión aguda, restableciendo la afectividad y la confianza. El problema mayor se produce cuando los agresores son los propios padres, o bien los cuidadores,

los docentes o personas teóricamente protectoras. El trauma es más difícil de reparar porque la sensación del niño es que no existen adultos en quien confiar (Reading et al., 2009; Rudolph, 2018).

6. ESTRATEGIAS DE PREVENCIÓN

En epidemiología se distinguen tres niveles de prevención: primaria, secundaria y terciaria.

6.1. *Prevención primaria*

La prevención primaria del maltrato infantil debe actuar sobre toda la sociedad mediante un proceso de cambio educacional y legal que modifique el sustrato etiológico: suprimir o reducir la llamada “violencia estructural” como desigualdad, paro, pobreza, marginación social, así como eliminar las conductas y normas que legitimen cualquier forma de violencia. En síntesis, pretende una modificación de valores y normas culturales y sociales (North et al., 2009; WHO, 2009). Es una actuación básica, pero que solo tiene resultados a largo plazo (Frontera Izquierdo y Cabezuelo Huerta, 1990).

6.2. *Prevención secundaria*

Intenta predecir e identificar a familias o niños con factores de riesgo de maltrato para centrar en ellos la actuación médico-social. Implica a la Administración, con una campaña de información y educación de todos los profesionales que trabajan con niños, para adiestrarlos en el escrutinio rutinario de los signos de alarma de malos tratos. También precisa de unos equipos de trabajo sobre el terreno, fundamentalmente trabajadores sociales, pero también médicos y educadores. Necesita una amplia organización y también recursos para ser efectiva. La exactitud en esta previsión es muy difícil, ya que no existen métodos totalmente fiables para detectar los factores de riesgo, que pueden variar en cada contexto concreto (Mac-Millan et al., 2009; Larce, 2014).

6.3. *Prevención terciaria*

Es la intervención médico-social propiamente dicha, apoyada en los recursos legales, para el tratamiento y control del problema concreto. Es esencial para que el niño esté a salvo, protegido de la repetición del maltrato, evitando la revictimización, y cure física y psíquicamente lo más pronto posible de las consecuencias de la agresión (Maguire-Jack et al., 2018).

7. **ACCIONES PREVENTIVAS CONCRETAS**

Las acciones de prevención y disminución de la frecuencia de la violencia contra los niños incluyen fundamentalmente una educación y concienciación de toda la sociedad, pero sobre todo de padres, cuidadores y docentes, así como el apoyo social y sanitario a las familias, en especial a las que tienen factores de riesgo (Donelan-McCall et al., 2009; Bravo Queipo de Llano et al., 2024).

La respuesta frente a la violencia infantil debe ser preventiva, pero también curativa:

- Medidas preventivas para evitar la agresión, identificando y neutralizando en lo posible los factores de riesgo (Sethi et al., 2013).
- Detectar los factores de violencia y actuar pronto cuando existan, a través de visitas programadas de profesionales de los servicios sociales a los domicilios de las familias en riesgo (Avellar y Supplee, 2013).
- Reducir los daños producidos, sus efectos negativos a corto y largo plazo mediante medidas de protección del menor agredido.

Hay consenso en que se deben promover las siguientes medidas (WHO, 2018):

1. Refuerzo y aplicación de leyes antiviolencia

Es la efectiva aplicación de las leyes que definen adecuadamente y prohíban cualquier tipo de violencia. Constituye una salvaguarda esencial para el trabajo de los educadores, servicios sociales y servicios médicos en su labor de prevención y respuesta ante cualquier agresión, dando cobertura legal y protegiendo a las víctimas, testigos y profesionales. En especial se necesitan leyes específicas que criminalicen los abusos sexuales y la explotación de niños y adolescentes.

También las que eviten el consumo de alcohol y drogas durante la adolescencia. La LOPI ha sido un gran paso adelante, pero necesita desarrollo y dotación de recursos para su mayor eficacia.

2. Normas y valores

Las conductas, tanto de individuos como de grupos sociales, están influenciadas por las normas y valores de su entorno familiar y comunitario. Los valores representan los patrones que definen lo que está bien y lo que está mal desde el punto de vista ético, moral y social. Su consecuencia son las reglas, las normas sociales que rigen los comportamientos. Promover valores y normas de protección a los niños apoya a las leyes contra la violencia. El núcleo de esta promoción y educación en valores éticos y normas debe ser sobre todo la familia y todo el entorno familiar, pero también la escuela, la comunidad y los medios de comunicación.

3. Soporte familiar

El apoyo al entorno familiar del niño, padres y cuidadores, tiene como objetivo el crear una conducta positiva de los adultos con los niños, el cese de la dureza en el tratamiento o en la falta de afectividad. También hay que actuar si hay deterioro de la relación entre la pareja, que alimente una posible violencia intrafamiliar. Se deben realizar visitas programadas a las familias en riesgo. Pero si el sustrato básico de la situación es la pobreza, el desempleo o la exclusión social, el problema es muy difícil de paliar por las limitaciones al respecto de los servicios sociales. Pero está demostrado que mejorar la estabilidad de las familias, tanto económica como social, disminuye los factores de riesgo para la violencia contra los menores (Ward et al., 2016).

4. Proteger y curar al niño agredido

Es crucial identificar pronto la violencia contra los niños para ayudarles y además protegerles de la repetición de la agresión y del daño. Es necesaria la colaboración de los familiares, docentes, servicios sociales, servicios médicos, pero también servicios policiales y judiciales, con el fin de tomar las medidas urgentes que prevengan la revictimización.

5. Educación específica antiviolencia

La educación antiviolencia debería ser generalizada para toda la población, adultos y niños. Una educación de calidad y comprensible

ayuda al niño y al adolescente a adquirir conocimientos, habilidades y experiencias que construyan su resiliencia y se reduzcan así los factores de riesgo para que sufra violencia. Todos los niños deberían tener acceso a esta educación de calidad, ética, que respete la dignidad, seguridad e intimidad del otro y la igualdad de género. Además, es necesaria la concienciación y educación de los propios docentes con programas específicos, ya que la escuela puede ser el lugar de violencia física, del *bullying* y *cyberbullying*, e incluso del abuso sexual.

Una medida polémica es el esfuerzo en incrementar el conocimiento de los niños y enseñarle habilidades para reconocer y evitar las situaciones de riesgo de agresión sexual. Los programas de prevención para enseñar a los niños cómo protegerse de los abusos sexuales se efectuaron en U.S.A., tanto en la propia escuela como educando a los padres en las habilidades de cómo enseñar a los niños una conducta protectora. Pero tuvieron dos importantes limitaciones: las dudas sobre la capacidad de los niños para comprender los conceptos y también dudas sobre la efectividad real para transferir ese conocimiento a su conducta, además de no ser adecuado el cargar al propio niño de la responsabilidad de su protección (Filkenhor, 2009).

Se ha evidenciado la incapacidad de los niños menores de 9 años para distinguir los contactos que expresan el afecto, el amor de sus padres o familiares de los contactos con el posible abusador sexual, el distinguir una buena persona de una mala, por lo que estos programas solo deben efectuarse en niños más mayores y también adaptarse a la capacidad de comprensión de cada niño, que puede variar notablemente. Como consecuencia negativa de estos programas se han descrito efectos psicológicos perversos del concientiar a los niños que pueden ser objetivo de abusos sexuales, como la mala interpretación de los contactos de padres o familiares y la pérdida de confianza en ellos. La confianza del niño en los adultos protectores es la base de un desarrollo psicomotor adecuado, su desarrollo moral y su salud mental. Los niños que tienen esa confusión y pérdida de confianza como consecuencia de estos programas pueden experimentar ansiedad, miedo, pesadillas, incontinencia urinaria y rechazo de la escuela (Mathews et al., 2023).

El relativo fracaso de estos programas educativos ha reforzado el gran papel protector de los padres, con dos aspectos esenciales: una buena relación afectiva y una buena comunicación padres-hijos, “*deben tener la confianza de contarlo todo*”, lo que requiere tiempo de atención y dedicación, y una potente supervisión de todas las actividades del niño. Así los agresores tienen más difícil superar esas barreras y por eso eligen niños más vulnerables

y fácilmente manipulables. La pérdida de supervisión, la falta de apoyo, la deprivación emocional y las pobres o malas relaciones con los padres y familiares, socavan la capacidad de resistencia del niño. Es esencial una relación padres-hijos afectiva y confidente para asegurar su bienestar, autoestima y confianza, así como crear barreras de acceso al posible agresor mediante una supervisión eficaz. En síntesis, mejor concienciar y educar antes a padres para que ellos eduquen a sus hijos, creando vínculos de confianza, afectividad, autoestima y seguridad, para que sea menos probable ser víctimas de una agresión sexual (Sethi et al., 2013).

Es importante que la información a sus hijos sobre las situaciones y actitudes de riesgo por parte del posible agresor dependan de la madurez y capacidad de comprensión del niño, que no solo dependen de su edad sino del desarrollo intelectual, que puede ser muy diferente en cada uno. Otras medidas concretas son: enseñar al niño a identificar y evitar situaciones peligrosas, a rehusar acercamientos e invitaciones de adultos desconocidos, limitar actividades nocturnas, limitación de escenarios sobre todo estancias fuera de la casa, charlas diarias sobre las actividades del niño y posibles incidentes negativos, explorar sus sentimientos hacia otros adultos y sus niveles de confort en las situaciones sociales habituales (Mathews et al., 2023).

Los aspectos familiares que se han identificado con un incremento de riesgo de abuso sexual son: la ausencia repetida del padre, de la madre o de los dos del domicilio familiar por cualquier causa, la enfermedad crónica física o mental de los padres en especial ansiedad o trastornos psicóticos, su abuso de alcohol o drogas, la mala relación padres-hijos, la existencia de un padastro o de miembros no familiares en la casa, el conflicto o violencia entre los padres y la falta de cuidados o de supervisión. También los propios padres biológicos pueden ser los agresores, pero su incidencia es baja, sólo entre el 2 y el 13 % de los abusos sexuales, según distintas estadísticas. En cambio, el abuso sexual por padrastreros o parejas de la madre se eleva a entre el 20 y el 30 % de los casos (Murray et al., 2014).

8. CONCLUSIONES

- La Convención de los Derechos de los Niños de la ONU reconoce que todos los niños tienen derecho a estar libres de cualquier forma de violencia. Pero su concreción en la práctica tiene muchas dificultades. En España la LOPI ha significado un gran paso, pero falta desarrollar-

la en su coordinación de competencias y aportar más recursos para que tenga una mayor efectividad.

- La violencia contra los niños en sus diferentes formas es un grave y frecuente problema global en todo tipo de sociedades, que precisa de una mayor concienciación social y un mayor esfuerzo comunitario en la prevención. La acción educativa a todos los niveles es una prevención primaria indispensable, aunque sus resultados no sean inmediatos. Las Administraciones tienen un deber inexcusable de dotación de recursos para este fin.
- La violencia contra los niños es un problema complejo, con múltiples causas y sin soluciones sencillas, difícil de prevenir.
- Las estrategias preventivas de la violencia contra los niños se basan en:
 - Mayor concienciación del problema a todas las edades y en todos los grupos sociales.
 - Educación en valores y normas que defiendan la integridad del menor, con programas concretos contra la violencia física, sexual y *bullying*, que implique a familias y docentes.
 - Apoyo social a padres y cuidadores, sobre todo los de menor capacidad económica y familias desestructuradas.
 - Crear espacios y entornos seguros, tanto en la vivienda familiar como en la escuela y en los lugares de ocio.
 - Servicios sociales y sanitarios eficientes y con recursos, con rápida respuesta y con el apoyo judicial.

Referencias

- Al-Harigy, L. M., Al-Nuaim, H. A., Moradpoor, N., & otros. (2022). Building towards automated cyberbullying detection: A comparative analysis. *Computational Intelligence and Neuroscience*. <https://doi.org/10.1155/2022/4794227>.

- Austin, A. E., Lesak, A. M., & Shanahan, M. E. (2020). Risk and protective factors for child maltreatment: A review. *Current Epidemiology Reports*, 7, 334-342. <https://doi.org/10.1007/s40471-020-00252-3>.
- Avellar, S. A., & Supplee, L. H. (2013). Effectiveness of home visiting for improving child health and reducing child maltreatment. *Pediatrics*, 132(Suppl. 2), S90-S99. <https://doi.org/10.1542/peds.2013-1021G>.
- Bravo Queipo de Llano, B., Sainz, T., Díez Sáez, C., & otros. (2024). La violencia como problema de salud. *Anales de Pediatría (Barcelona)*, 100, 202-211. <https://doi.org/10.1016/j.anpedi.2024.02.007>.
- Bywaters, P., Bunting, L., Davidson, G., & otros. (2016). The relationship between poverty, child abuse and neglect: An evidence review. *Joseph Rowntree Foundation*. <https://www.jrf.org.uk/report/relationship-between-poverty-child-abuse-and-neglect>.
- Carmona Rojas, M., Ortega Ruiz, R., & Romera, E. M. (2023). Bullying and cyberbullying: What do they have in common and what not? A latent class analysis. *Anales de Psicología*, 39, 435-445. <https://doi.org/10.6018/analesps.516581>.
- Cabrera Martín, M. (2021). Modificaciones de la parte especial del Derecho Penal tras la Ley orgánica 8/2021 de 4 de junio de protección integral de la infancia y la adolescencia frente a la violencia. En D. Martínez García (Coord.), *El nuevo marco legal de protección integral de la infancia y adolescencia en España* (pp. 215-259). Thomson Reuters Aranzadi.
- Conrad-Hiebner, A., & Byram, E. (2020). The temporal impact of economic insecurity on child maltreatment: A systematic review. *Trauma, Violence, & Abuse*, 21(1), 157-178. <https://doi.org/10.1177/1524838018756122>.
- Degli Esposti, M., Humphreys, D. K., Jenkins, B. M., & otros. (2019). Long-term trends in child maltreatment in England and Wales 1858-2016: An observational, time-series analysis. *The Lancet Public Health*, 4(3), e148-e158. [https://doi.org/10.1016/S2468-2667\(19\)30002-7](https://doi.org/10.1016/S2468-2667(19)30002-7).
- Donelan-McCall, N., Eckenrode, J., & Olds, D. D. (2009). Home visiting for the prevention of child maltreatment: Lessons learned during the past 20 years. *Pediatric Clinics of North America*, 56(2), 389-403. <https://doi.org/10.1016/j.pcl.2009.01.002>.
- Finkelhor, D. (2009). The prevention of childhood sexual abuse. *The Future of Children*, 19(2), 169-194. <https://doi.org/10.1353/foc.0.0035>.
- Fluke, J. D., Tonmyr, L., Gray, J., & otros. (2021). Child maltreatment data: A summary of progress, prospects and challenges. *Child Abuse & Neglect*, 119, 104650. <https://doi.org/10.1016/j.chabu.2020.104650>.
- Frontera Izquierdo, P., & Cabezuelo Huerta, G. (1990). Prevención de los malos tratos infantiles. *Anales Españoles de Pediatría*, 33, 140-143.

- Gilbert, R., Fluke, J., O'Donnell, M., & otros. (2012). Child maltreatment: Variation in trends and policies in six developed countries. *The Lancet*, 379(9817), 758-772. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(11\)61087-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(11)61087-8).
- Guilabert Vidal, M. R. (2022). La Ley Orgánica 8/2021, de 4 de junio, de protección integral a la infancia y la adolescencia frente a la violencia: Líneas maestras con trascendencia jurídico-civil. *Actualidad Jurídica Hispanoamericana*, 17-bis, 1232-1263.
- Hunter, A. A., & Flores, G. (2021). Social determinants of health and child maltreatment: A systematic review. *Pediatric Research*, 89, 269-274. <https://doi.org/10.1038/s41390-020-01175-x>.
- Kim, H., Wildeman, C., Jonson-Reid, M., & otros. (2017). Lifetime prevalence of investigating child maltreatment among U.S. children. *American Journal of Public Health*, 107(2), 274-280. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2016.303545>.
- Krugman, R. D. (1986). The relationship between unemployment and physical abuse of children. *Child Abuse & Neglect*, 10, 415-418. [https://doi.org/10.1016/0145-2134\(86\)90018-9](https://doi.org/10.1016/0145-2134(86)90018-9).
- Larce, W. G. (2014). Prevention of child maltreatment. *Pediatric Clinics of North America*, 61, 873-888. <https://doi.org/10.1016/j.pcl.2014.06.002>.
- Larrosa, M. D. (2024). De lo urgente a lo importante. Prevención de abusos y sinodalidad. *Revista Teología*, 61(145), 143-165.
- Law, D. M., Shapka, J. D., Hymel, S., & otros. (2012). The changing face of bullying: An empirical comparison between traditional and internet bullying and victimization. *Computers in Human Behavior*, 28, 226-232. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2011.09.004>.
- Lippart, E. T. C., & Nemeroff, C. B. (2020). The devastating clinical consequences of child abuse and neglect: Increased disease vulnerability and poor treatment response to mood disorders. *American Journal of Psychiatry*, 177(1), 20-36. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.2019.19010020>.
- MacMillan, H. L., Wathen, C. N., Barlow, J., & otros. (2009). Interventions to prevent child maltreatment and associated impairment. *The Lancet*, 373(9659), 250-266. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(08\)61708-0](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(08)61708-0).
- Maguire-Jack, K., Negash, T., & Steinman, H. J. (2018). Child maltreatment prevention strategies and needs. *Journal of Child and Family Studies*, 27, 3572-3584. <https://doi.org/10.1007/s10826-018-1215-3>.
- Martínez García, C. (Coord.). (2021). *El nuevo marco legal de protección integral de la infancia y adolescencia en España*. Thomson Reuters Aranzadi.
- Mathews, B., Thomas, H. J., & Scott, J. G. (2023). A new era in child maltreatment prevention: Call for action. *Medical Journal of Australia*, 218(Suppl. 6), S47-S48. <https://doi.org/10.5694/mja2.51862>

- Mesa-Gresa, P., & Moya-Albiol, L. (2011). Neurobiología del maltrato infantil: el "ciclo de la violencia". *Revista de Neurología*, 52, 489-503.
- Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030. Gobierno de España. (2022). *Estrategia de erradicación de la violencia sobre la infancia y la adolescencia*. Madrid.
- Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030. Gobierno de España. (2024). *Boletín de datos estadísticos de medidas de protección a la infancia y la adolescencia. Boletín número 25. Datos 2022*. Madrid.
- Ministerio de Sanidad. Gobierno de España. (2024). *Informe anual de la Comisión frente a la violencia en niños, niñas y adolescentes 2022-2023*. Madrid.
- Murray, L. K., Nguyen, A., & Cohen, J. A. (2014). Child sexual abuse. *Child and Adolescent Psychiatric Clinics of North America*, 23, 321-337. <https://doi.org/10.1016/j.chc.2014.01.003>.
- North, D. C., Wallis, J. J., & Weingast, B. R. (2009). *Violence and social orders: A conceptual framework for interpreting recorded human history*. Cambridge University Press.
- Olivan Gonzalvo, G. (2005). ¿Qué se puede hacer para prevenir la violencia y el maltrato de los niños con discapacidades? *Anales de Pediatría (Barcelona)*, 62, 153-157. <https://doi.org/10.1157/13071313>.
- Ortega Ruiz, R., Del Rey, R., & Casas, J. A. (2016). Evaluar el bullying y el cyberbullying: Validación española del EBIP-Q y del ECIP-Q. *Psicología Educativa*, 22, 71-79. <https://doi.org/10.1016/j.pse.2016.01.004>.
- Pereda, N., & Gallardo-Pujol, D. (2011). Revisión sistemática de las consecuencias neurobiológicas del abuso sexual infantil. *Gaceta Sanitaria*, 25, 233-239. <https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2010.10.005>.
- Pérez Daza, M. A., Córdoba Alcaide, F., & Ortega Ruiz, R. (2023). Programa de bolsillo anti-acoso escolar: Diseño desde un equipo de orientación educativa. *Revista Española de Orientación y Psicopedagogía*, 34, 149-167. <https://doi.org/10.5944/reop.vol.34.num.2.2023.38071>.
- Pérez-Fuentes, G., Olfson, M., Villegas, L., & otros. (2013). Prevalence and correlates of child sexual abuse: A national study. *Comprehensive Psychiatry*, 54, 16-27. <https://doi.org/10.1016/j.comppsych.2012.05.01>.
- Petersen, A., Joseph, J., & Feit, M. (Eds.). (2014). *New directions in child abuse and neglect research*. Institute of Medicine & National Research Council. <https://doi.org/10.17226/18331>.
- Portillo Trevizo, D. (Ed.). (2020). *Teología y prevención. Estudios sobre los abusos sexuales en la Iglesia*. Sal Terrae.
- Portillo Trevizo, D. (2022). Abusos y sacerdocio. *Teología y Vida*, 63, 425-446.
- Portillo Trevizo, D. (Coord.). (2022). *Prevenir y acompañar los abusos en la vida religiosa*. PPC.

- Reading, R., Bissell, S., & Goldhagen, J. (2009). Promotion of children's rights and prevention of child maltreatment. *The Lancet*, 373(9660), 332-343. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(08\)61709-2](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(08)61709-2).
- Rigby, K. (2003). Consequences of bullying in schools. *Canadian Journal of Psychiatry*, 48, 583-590. <https://doi.org/10.1177/070674370304800904>.
- Ríos Martín, J. C., & Herrera Goicoechea, C. (2023). *Abusos sexuales en la Iglesia Católica: Un enfoque sistémico desde la experiencia de la justicia restaurativa*. Comares.
- Rodríguez Piedra, R., Seoane Lago, A., & Pedreira Massa, J. L. (2006). Niños contra niños: El bullying como trastorno emergente. *Anales de Pediatría (Barcelona)*, 64, 162-166. <https://doi.org/10.1157/13084177>.
- Rudolph, J., Zimmer-Gembeck, M. J., & Shanley, D. C. (2018). Child sexual abuse prevention opportunities: Parenting programs and the reduction of risk. *Child Maltreatment*, 23, 96-106. <https://doi.org/10.1177/1077559517729479>.
- Sánchez Barroso, B. (2022). La protección a la infancia y adolescencia desde un punto de vista competencial: Evolución y límites tras la Ley Orgánica 8/2021, de 4 de junio. *Revista de Derecho Político*, 114, 149-176. <https://doi.org/10.5944/rdp.114.2022.34145>.
- Sethi, D., Bellis, M., Hughes, K., & otros. (2013). *European report on preventing child maltreatment*. World Health Organization, Regional Office for Europe.
- Slonje, R., Smith, P. K., & Frisén, A. (2013). The nature of cyberbullying and strategies of prevention. *Computers in Human Behavior*, 29, 26-32. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2012.05.024>.
- Stoltenborgh, M., Bakermans-Kranenburg, M. J., & van IJzendoorn, M. H. (2015). The prevalence of child maltreatment across the globe: Review of a series of meta-analyses. *Child Abuse & Neglect*, 49, 37-50. <https://doi.org/10.1002/car.2353>.
- Struck, N., Krug, A., Yuksel, D., & otros. (2020). Childhood maltreatment and adult mental disorders: The prevalence of different types of maltreatment and associations with age of onset and severity of symptoms. *Psychiatry Research*, 293, 113398. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2020.113398>.
- Taitz, I. S., King, J. M., Nicholson, J., & otros. (1987). Unemployment and child abuse. *British Medical Journal*, 294, 1074-1075. <https://doi.org/10.1136/bmj.294.6570.1074>.
- Teicher, M. H., Gordon, J. B., & Nemeroff, C. B. (2022). Recognizing the importance of childhood maltreatment as a critical factor in psychiatric diagnoses, treatment, research, prevention, and education. *Molecular Psychiatry*, 27, 1331-1338. <https://doi.org/10.1038/s41380-021-01367-9>.

- Terry, K. J., Smith, M. L., Schuth, K., & otros. (2011). *The causes and context of sexual abuse of minors by Catholic priests in the United States, 1950-2010*. United States Conference of Catholic Bishops.
- Trench Sainz de la Maza, V., Curcoy Barcenilla, A. I., Gelabert Colomé, G., & otros. (2013). Evolución de los ingresos por maltrato infantil durante 15 años. *Anales de Pediatría (Barcelona)*, 78, 118-122. <https://doi.org/10.1016/j.anpedi.2012.05.027>.
- UNICEF. (2023). *International classification of violence against children*. United Nations Children's Fund.
- Vega Rodríguez, M. T., & Moro Gutiérrez, L. (2013). La representación social de los malos tratos infantiles en la familia: Factores psicosociales que influyen en la percepción de la conducta del maltrato. *Psychosocial Intervention*, 22, 7-14. <https://doi.org/10.5093/in2013a2>.
- Ward, C., Sanders, M. R., Gardner, F., & otros. (2016). Preventing child maltreatment in low- and middle-income countries: Parent support programs have the potential to buffer the effect of poverty. *Child Abuse & Neglect*, 54, 97-107. <https://doi.org/10.1016/j.chabu.2015.11.002>.
- World Health Organization. (2006). *Preventing child maltreatment: A guide to taking action and generating evidence*. WHO.
- World Health Organization. (2009). *Violence prevention: The evidence. Changing cultural and social norms that support violence*. WHO.
- World Health Organization. (2018). *European status report on preventing child maltreatment*. WHO Regional Office for Europe.
- World Health Organization. (2019). *Handbook: Action for implementing the seven strategies for ending violence against children*. WHO.
- Wildeman, C., Emanuel, N., Leventhal, J. M., & otros. (2014). The prevalence of confirmed maltreatment among U.S. children, 2004 to 2011. *JAMA Pediatrics*, 168(8), 706-713. <https://doi.org/10.1001/jamapediatrics.2014.410>.
- Zeanah, C. H., & Humphreys, K. L. (2018). Child abuse and neglect. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry*, 57(9), 637-644. <https://doi.org/10.1016/j.jaac.2018.06.007>

Principios de ética biomédica

Tom L. Beauchamp y James F. Childress

Principios de ética biomédica es una obra seminal que ha transformado el campo de la bioética desde su primera edición en 1979. Este texto establece un marco teórico innovador, basado en cuatro principios fundamentales: respeto por la autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia. Analiza estos principios éticos aplicados a la bioética y su impacto en la práctica médica y la investigación.

Traducción al español, estudio introductorio y notas aclaratorias: Erick Valdés



Principios de ética biomédica

Beauchamp, Tom L. ; Childress, James F.

ISBN: 978-84-7399-162-9
Universidad Pontificia Comillas
2025



“MADRE TIERRA”: DEL MITO A LA CIENCIA Y SU ENTRADA EN EL PENSAMIENTO SOCIAL CATÓLICO

“Mother Earth:” From Myth to Science and its Entry into Catholic Social Thought

Eduardo Agosta Scarel, O. Carm

Departamento de Ecología Integral, Conferencia Episcopal Española

ecologíaintegral@conferenciaepiscopal.es; <https://orcid.org/0000-0003-1182-8877>

Recibido: 31 de diciembre de 2024

Aceptado: 26 de marzo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.003>

RESUMEN: El concepto de “Madre Tierra” ha evolucionado desde sus raíces míticas y culturales hasta convertirse en un símbolo contemporáneo de la crisis ecológica y la interdependencia planetaria. A través del análisis de sus orígenes arqueológicos y religiosos, el artículo examina cómo la figura materna de la Tierra ha sido reinterpretada por diversas tradiciones, incluyendo el cristianismo. Se exploran sus fundamentos en la Biblia, donde la tierra que gime y llora en los profetas hebreos y en san Pablo revela una interconexión profunda entre la humanidad y la creación. Finalmente, el pensamiento social del Papa Francisco, especialmente en *Laudato si'*, resignifica esta metáfora en términos de responsabilidad ecológica y fraternidad creatural. Así, la noción de “Madre Tierra” no sólo refleja un llamado ético y profético al cuidado del planeta, sino que también se articula con la ciencia del sistema Tierra y los límites planetarios como marco de justicia ambiental.

PALABRAS CLAVE: ecología integral, madre tierra, creación, Gaia, *Laudato si'*, límites planetarios.

ABSTRACT: The concept of “Mother Earth” has evolved from its mythical and cultural roots to become a contemporary symbol of the ecological crisis and planetary interdependence. Through an analysis of its archaeological and religious origins, the article examines how various traditions, including Christianity, have reinterpreted the maternal figure of the Earth. Its foundations in the Bible are explored, where the land that groans and cries out in the Hebrew prophets and St. Paul reveals a deep interconnection between humanity and creation. Finally, Pope Francis’ social thought, especially in *Laudato si'*, re-signifies this ecological responsibility and creaturely fraternity metaphor. Thus, the notion of “Mother Earth” reflects an ethical and prophetic call to care for the planet and is articu-

lated with the science of the Earth system and planetary boundaries as a framework for environmental justice.

KEYWORDS: Integral ecology, Mother Earth, Creation, Gaia, *Laudato si'*, planetary boundaries.

1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas es frecuente escuchar tildar de ideología “verde” la preocupación ecológica y cualquier decisión determinada de incidir políticamente en la protección de la biodiversidad, la descarbonización por el clima, o en la promoción de otros estilos de vida menos consumistas. Estas acciones son acusadas de ser irrealistas, sin asidero en la realidad, a modo de pensamiento mágico, deseos infantiles insatisfechos, o añoranza de un pasado imaginario, prístino y armónico (Crist et al., 2021; Mercado et al., 2023; Ajl et al., 2023). Al mismo tiempo, contamos hoy por hoy, como nunca, con un conocimiento científico sólido, basado en el método experimental, la observación, la prueba, el ensayo y error, que nos revela un deterioro fundamental en las condiciones de sostenibilidad de la vida en la Tierra. Sólo es comparable a los períodos de las extinciones en masa. Se han contabilizado cinco de estas extinciones masivas de especies en escalas geológicas por causas naturales. Actualmente, estamos transitando la sexta extinción, esta vez causada por la actividad humana, por el ser humano en relación con su ambiente (Cowie et al., 2022). Un proceso a escala de las “grandes máquinas” y a la “velocidad” de la informática, liderada más recientemente por la inteligencia artificial, todo ello bajo la premisa de un crecimiento económico ilimitado en un planeta materialmente finito, como garantía de prosperidad y desarrollo (Washington, 2021). Ello ha legitimado de alguna manera la voracidad y la avaricia en la sociedad, pecados otrora capitales para la teología moral católica que arrastran consecuencias negativas socioambientales y cósmicas (cf. Hannis, 2015).

En este contexto, emerge el uso, no menos controvertido, del vocablo “Madre Tierra”, referido al planeta y toda su diversidad biológica, como estandarte de legitimidad para el activismo ambientalista, como reivindicación de las culturas indígenas y como reconocimiento de una cierta subjetividad terrestre no exenta de derechos, de respeto en base al conocimiento científico. Más aún, en las comunidades de fe católica, esta palabra ha ingresado en el acervo del pensamiento social católico con la llegada de la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco (2015), para expresar una filiación íntima e inédita de

la relación de la humanidad con las criaturas no humanas, y que algunos piensan incompatible con la tradición bíblica y la teología creacional.

Para algunos, el concepto de "Madre Tierra" entraría en conflicto con las enseñanzas cristianas, tradicionalmente antropocéntricas y centradas en la responsabilidad humana hacia la naturaleza (González Rivera, 2020; Hearns-Ayodele et al., 2025). Esta perspectiva privilegia la mayordomía, en lugar de una relación de interdependencia con la naturaleza, posicionando a la humanidad como guardiana de la creación de Dios (Sadowski, 2020). Además, surge la preocupación por el riesgo de caer en un panteísmo, donde Dios se equipara con el universo creado, o en un sincretismo, que mezcla las creencias cristianas con otras tradiciones espirituales (Lane, 1994; Deane-Drummond, 2012; Bevans, 2020).

Frente a la necesidad de asumir un pensamiento crítico ante un desafío no desdeñable de la crisis ecológica planetaria, el cristiano creyente del presente siglo puede legítimamente preguntarse cómo encaja o si hay lugar para la "Madre Tierra", en referencia al planeta Tierra en el conjunto de creencias de la propia fe. Para responder a esto, este manuscrito tiene como objetivo explorar el origen del concepto "Madre Tierra", su vinculación prehistórica con lo sagrado, su evolución a bandera ambientalista e indigenista de la mano de la ciencia, y cómo el profetismo bíblico, judeocristiano, echó mano del símbolo *mujer-madre sufriente*, para incorporar a la tierra creada en la angustia ecológica causado por el pecado humano. Todo ello, con el fin de iluminar la incorporación y el uso del concepto católico "hermana madre Tierra" en el pensamiento social de la cuestión ecológica.

Esto nos permitirá entender mejor cómo la noción de "Madre Tierra" puede coexistir con una visión cristiana del mundo, integrando las enseñanzas sobre la creación y la responsabilidad que los creyentes tienen hacia ella. A través de este análisis, se podrá apreciar cómo la imagen de la Tierra como madre puede ser vista no solo como una metáfora poética, sino también como un llamado a la acción y al cuidado del medio ambiente desde una perspectiva cristiana que valora la creación como un reflejo de la gloria divina.

2. DEL MITO DE LA DIOSA MADRE TIERRA AL NOMBRE PROPIO

Una perspectiva arqueológica contemporánea ha propuesto que las primeras comunidades humanas veneraban a la tierra como una entidad mítica, debido a su fertilidad y benevolencia. La idea de ver la conexión entre los seres

humanos y la tierra de manera similar al vínculo entre un niño y su madre resume la idea fundamental de que la humanidad depende totalmente de la tierra (Katsivelaki y Sekeris, 2007). La metáfora o la representación mítica de la tierra como figura materna se podrían remontar al Paleolítico Superior, como lo demuestran las antiguas obras de arte encontradas en las cuevas de Cromañón o las tallas en piedra europeas de “Venus”, que se cree que representaría a la *gran diosa madre tierra* que nutre toda la vida y que se remonta al menos a treinta mil años. Tan antigua como la propia expresión artística, la tierra ha sido venerada en varias culturas como una fuerza femenina sagrada, una deidad que encarna las cualidades nutritivas y sustentadoras de la naturaleza, al igual que una madre que cuida de su descendencia (Katsivelaki y Sekeris, 2007).

Esta personificación femenina sería esencial para numerosas culturas y religiones, ya que actuaría como representación de la fertilidad, la protección y la renovación cósmica (Gimbutas, 1982, 1987; Andrews, 2020). Inspiraría sensaciones profundas y arquetípicas de amor incondicional, crianza, fertilidad y protección. Esencialmente, la experiencia inmediata que sustentaría estas imágenes es la de recordarnos que la tierra constituye la base de la vida humana, al igual que el útero que da a luz a la vida y la tumba que abraza al difunto.

Frente a esta perspectiva, otros estudios critican la tendencia a aplicar de manera universal el concepto de deificación femenina de la tierra en todas las culturas primitivas. En su obra *The Faces of Goddesses (Los rostros de las diosas)*, Lotte Motz (1997) exploró numerosas deidades femeninas de las sociedades humanas antiguas y no descubrió ninguna prueba de la existencia de una figura singular de la Gran Madre. Más bien, estas diosas probablemente surgieron de orígenes variados, incluidos espíritus ancestrales o guardianes de animales, en lugar de un arquetipo unificado. La investigación hace hincapié en casos particulares, como Sedna, de la mitología esquimal, que no tiene relación con la fertilidad humana, y en las diosas mexicanas que no representan la tierra ni promueven la fertilidad de los cultivos, funciones que normalmente se atribuían a las deidades masculinas. Además, examinó a la diosa Anatolia Cibeles, a la que se hace referencia con frecuencia como una diosa madre formidable, y determinó que esta deidad no da a luz ni ayuda en el parto, y su veneración implicaba prácticas que no se corresponden con el arquetipo de la madre que cría.

En la mitología griega Gaia, considerada una de las deidades más antiguas, emergió del caos y ocupó un lugar central en la visión griega del mundo y sus orígenes. Cual diosa primordial, personificaba la Tierra y representaba

el principio creativo de la vida (Andrews, 2000; Rodríguez, 2021). Gaia dio a luz a Urano (el sol), y de su unión nacieron los Titanes, consolidándola como una figura clave en la teogonía griega (Ghidini, 2015). Su relevancia no se limitaba a la mitología, sino que también formaba parte de la identidad cultural y cívica de la antigua Grecia, donde se la veía como la base de la vida humana y divina (Ghidini, 2015). Los griegos la veneraban como la encarnación de la Tierra, y su culto enfatizaba la fertilidad y el sustento que esta ofrecía (Norton, 2012; Andrews, 2020).

Las observaciones de Motz y de otros estudiosos indican que las representaciones de lo femenino en varias culturas podrían ser más intrincadas y diversas de lo que se ha creído convencionalmente. Esto cuestiona la idea demasiado simplificada de una figura materna universal. La variedad de estas representaciones exige una reevaluación de cómo se percibe y representa a los personajes femeninos en las mitologías del mundo, descubriendo sutilezas que pueden representar funciones sociales, políticas y espirituales más amplias que las de un arquetipo singular.

La influencia académica más significativa que contribuyó a la reducción de la *diosa madre tierra* a un símbolo universal es la obra del filósofo alemán, estudiioso de la historia de las religiones, Albrecht Dieterich (1905) *Mutter Erde (Madre Tierra)*, a pesar de no contar con suficiente evidencia etnoarqueológica (Petterson, 1967; Gill, 1991; Swain, 1991; Gill, 2024). Además, a mediados del siglo XX, Mircea Eliade reforzó la importancia de la "madre tierra" como arquetipo que simboliza las cualidades nutritivas y sustentadoras de la vida en la Tierra, aunque sin añadir pruebas arqueológicas en los escritos *Patterns of Comparative Religion* (*Patrones de religión comparada*; Eliade, 1958) y *Myths, Dreams and Mysteries* (*Mitos, sueños y misterios*; Eliade, 1957). Según el profesor Sam, "Eliade solo presentó como prueba la historia de Smohalla [líder espiritual de la tribu *wanapum* estadounidense del siglo XIX] y una referencia a los zuni [pueblo indígena estadounidense]" (Gill, 2024, p. 171).

Por tanto, la "madre tierra" como símbolo universal no se encontraría entre las más antiguas y primordiales concepciones religiosas humanas, sino que sería más bien una elaboración erudita de finales del siglo XIX y XX en la que convergen elementos sociopolíticos, ecológicos, teológicos e identitarios que lo configuraron más contemporáneamente (Millner, 2021; Gill, 2024). Lejos de ser una creencia antigua, se arguye que la "madre tierra" es un ser mítico o símbolo moderno surgido en el contexto colonial y cocreado por académicos ante el encuentro de la cultura occidental y las cosmovisiones indígenas (Swain, 1991; Gill, 2024).

En los Andes sudamericanos, una figura singular es Pachamama, perteneciente a la mitología inca, madre del Sol y la Luna, esposa de su propio hijo, Inti. Ella es la diosa de la fertilidad profundamente vinculada a la tierra. Se dice que, antes de la llegada de los españoles, pudo ser una deidad cruel que requería sacrificios (Gill, 2024). Su presencia en los rituales era amplia, con santuarios ubicados en rocas huecas y nichos en los árboles. Con la llegada del cristianismo, se la asoció sincréticamente con la Virgen María (Gisbert, 2010; Yetter, 2017; Paez et al., 2023) y en épocas más recientes comenzó a ser identificada con la Madre Naturaleza y, finalmente, con la "Madre Tierra" (Robalino, 2024).

En consecuencia, no sería sino hasta comienzos de la década de 1970 que el nombre propio "Madre Tierra" es asumido por los pueblos indígenas americanos y australianos como un símbolo de resistencia y reivindicación cultural, el cual busca recuperar su conexión ancestral con la naturaleza y promover una visión holística del mundo para contrarrestar las narrativas dominantes (Gill, 1987; Swain, 1991). En Latinoamérica, esta adopción ocurriría más tardíamente, cuando "Madre Tierra forma una especie de coherencia estética que permite la organización de movimientos agrarios transnacionales, como La Vía Campesina a mediados de los años 90, a partir de diversos constituyentes políticos, espirituales y étnicos" (Millner, 2021, p. 391).

En este sentido, también la Pachamama puede interpretarse como un compuesto regional de diversas figuras locales que ha sido asumida actualmente por las comunidades indígenas como representación de la "Madre Tierra" (Robalino, 2024).

Todo indica que comparar a la tierra con las madres que crían a sus hijos se incorporó gradualmente en la cosmovisión de los pueblos indígenas durante los primeros encuentros con los amenazantes colonizadores, en sus esfuerzos por defender la importancia de los territorios ancestrales (Swain, 1991; Gill, 2024). Este proceso de simbolización permitió a las comunidades indígenas revalorizar sus prácticas y creencias, fomentando un sentido de pertenencia e identidad fuertemente ligada a la defensa activa de sus territorios. Este sentido de pertenencia no solo fortalece la cohesión social dentro de las comunidades, sino que también les otorga un poder renovado para resistir las presiones externas y preservar su legado cultural frente a los desafíos contemporáneos.

3. DE LA "MADRE TIERRA" Y LA PREOCUPACIÓN AMBIENTAL A LA CIENCIA DEL SISTEMA TIERRA

La década de 1970 es clave también para el florecimiento de los movimientos ambientalistas, conformado por personas de origen no indígena, que comenzaron a llamar al planeta "Madre Tierra". Esto significa que quienes sentían pasión por proteger la Tierra y su entorno natural descubrieron en los nativos americanos y otras comunidades indígenas una inspiración ética y espiritual crucial para proteger el planeta (Gill, 2024).

En Occidente, la preocupación ambiental técnica había surgido en la década precedente en la que los científicos jugaron un rol clave para la concienciación del cuidado ambiental a escala planetaria. El libro *Silent Spring* (*Primavera silenciosa*), de la bióloga marina Rachel Carson (1961), elevó la conciencia del peligro sobre el uso generalizado de pesticidas contra la diversidad biológica en manantiales y cursos de agua y es para muchos el punto de partida de los movimientos ambientalistas (Erdos, 2019, pp. 155-156). Asimismo, el aporte científico puro y duro, en cierta manera, contribuyó a la consolidación del nombre Madre Tierra, referido al planeta como ser viviente sustentador de la vida, que exploraremos a continuación.

La década de 1960 nos mostró las primeras imágenes satelitales de la Tierra, y la humanidad tomó conciencia por primera vez de la singularidad de la vida en el espacio inerte del universo. En esta aventura, la NASA había pedido a James Lovelock, entonces conocido científico británico por haber inventado el detector de captura de electrones, que desarrollara instrumentos para encontrar vida en Marte. Mientras pensaba en el aspecto que podría tener la vida, Lovelock se dio cuenta de que la atmósfera de la Tierra estaba en desequilibrio químico en varios órdenes de magnitud, lo cual no podía deberse puramente a procesos no biológicos. Llegó a la conclusión de que la vida en su conjunto era responsable de la "homeostasis" planetaria y propuso la *hipótesis Gaia*, en memoria de la Madre suprema en la mitología griega, figura ancestral de la que surge toda la vida.

Más tarde en *Gaia: A new Look at Life on Earth* (*Gaia: Una nueva mirada a la vida en la Tierra*, Lovelock, 1979) describió la hipótesis de Gaia en un lenguaje asequible: "La biosfera es una entidad autorreguladora con capacidad para mantener sano nuestro planeta" (p. xi); en otras palabras, se trata de "una biosfera autorreguladora que mantiene activamente la atmósfera gaseosa a nivel óptimo para la vida" (p. 72). Este concepto técnico de la hipótesis de Gaia sugeriría que los organismos vivos no solo se

adaptarían a su entorno, sino que lo modificarían también activamente para mantener condiciones favorables para la vida misma. Es más, Gaia es definida como

...una entidad compleja en la que intervienen la biosfera, la atmósfera, los océanos y el suelo de la Tierra; constituyendo en su totalidad un sistema de retroalimentación o cibernético con el que se busca un entorno físico y químico óptimo para la vida en este planeta (Lovelock, 1979, p. 11).

Lo anterior constituye la "homeostasis" planetaria, que es el mantenimiento de unas condiciones terrestres relativamente constantes mediante un control activo por parte de toda la vida planetaria.

La mayor crítica de la comunidad científica a esta idea de Gaia es que ésta podría ser interpretada como una forma de determinismo biológico donde se asume que los organismos tienen un papel consciente en la regulación del entorno, por encima de los principios darwinianos de selección y adaptación, pilares de la evolución. Lovelock defendió su teoría argumentando que las interacciones complejas entre los seres vivos y sus hábitats son fundamentales para entender el equilibrio ecológico.

Por otra parte, Lovelock reconocía sin complejos que su hipótesis podía ser para muchos una metáfora inspiradora, pues

...la hipótesis de Gaia es para aquellos a los que les gusta caminar o simplemente pararse y mirar, preguntarse por la Tierra y la vida que alberga, y especular sobre las consecuencias de nuestra propia presencia aquí. Es una alternativa a esa visión pesimista que ve la naturaleza como una fuerza primitiva que hay que someter y conquistar. También es una alternativa a esa imagen igualmente deprimente de nuestro planeta como una nave espacial demente, en viaje eterno, sin conducción ni propósito, en torno a un círculo incierto del sol (Lovelock, 1979, p. 12).

Así, la visión de una Tierra que se autorregula cual superorganismo vivo fue asumido por las narrativas ambientalistas como una razón de peso científico, además del substrato religioso-mítico proveniente de las culturas indígenas, para abogar por la protección del planeta y la sostenibilidad de los recursos naturales, destacando la interconexión entre todos los seres vivos y su entorno.

Por su doble vertiente, científica y filosófica, la hipótesis Gaia generó desde el comienzo un debate significativo en la comunidad científica mundial. Evolucionó como teoría primero y como programas de investigación después, impulsando investigaciones sobre cómo los sistemas biológicos pueden influir en procesos geológicos y atmosféricos a lo largo del tiempo. Las amplias contribuciones críticas permitieron la creación de un campo específico del conocimiento, la Ciencia del Sistema Tierra, en el que se estudia las interrelaciones de todos sus componentes: aire, mares, lagos y ríos, hielos, suelos, la diversidad de la vida y, también, los seres humanos. Significó un profundo cambio en el enfoque metodológico para hacer ciencia de la Tierra (Bunyard, 2022). Por ejemplo, hoy por hoy, el sistema climático es entendido como una interrelación de cinco componentes: atmósfera, hidrosfera, litósfera, criósfera y la biosfera que incluye a los humanos; los cambios en uno pueden tener efectos en los demás, lo que hace que el sistema climático sea complejo y dinámico (Masson-Delmotte, 2021). Se puede encontrar un reconocimiento parcial de la teoría Gaia en la Declaración de Ámsterdam sobre la Ciencia del Sistema Tierra de 2001, una declaración de cuatro programas de investigación sobre el cambio global, en la que se afirma que el Sistema Tierra se comporta como un sistema único y autorregulado, formado por componentes físicos, químicos, biológicos y humanos (Pronk, 2002).

La teoría de la Gaia, aceptable o no en su totalidad, llamó la atención sobre la necesidad de preservar los ciclos biológicos planetarios y de incorporar la dimensión planetaria a la toma de decisiones éticas y, por tanto, a una ética planetaria. Al postular en sus albores una nueva entidad surgida de la interconexión de la vida y los procesos geológicos, la hipótesis Gaia no sólo tuvo una influencia revolucionaria en la constitución de una nueva disciplina científica, sino en la forma en que pensamos colectivamente sobre la naturaleza. En cierta medida, no importaría demasiado que la teoría de Gaia estuviera equivocada en algunos aspectos, como, por ejemplo, las afirmaciones de que Gaia tiene una intencionalidad. Lo importante es cómo ha transformado nuestro pensamiento, alejándolo de enfoques fragmentados y reduccionistas y acercándolo a enfoques más integrados a la escala del planeta (Attfield y Attfield, 2016).

Sin duda, la contribución más decisiva y revolucionaria de la hipótesis Gaia ocurre en el plano epistemológico. Gaia exigió el reconocimiento de una novedosa entidad, objeto de estudio: el sistema compuesto por toda la vida y el entorno geológico con el que interactúa (Dutreuil, 2018). El reconocimiento de esta nueva entidad sentó las bases epistemológicas para las ciencias de la Tierra y ofreció un nuevo marco para pensar la naturaleza. Gaia resulta fundamental para nuestra aceptada visión contemporánea de que la Tierra

es como un único sistema de entidades interrelacionadas a escala planetaria rebosante de vida y frágil al mismo tiempo. Sus estados de equilibrio pueden trastocarse poniendo en riesgo la propia sostenibilidad de la vida en la Tierra (Rockström y Steffen, 2009).

4. LOS LÍMITES DEL PLANETA

En las dos últimas décadas, en el marco epistemológico de Gaia, se ha desarrollado el modelo conceptual que identifica los procesos claves que regulan la estabilidad y la resiliencia del Sistema Tierra, conocido como los nueve límites planetarios (Rockström y Steffen, 2009). Son “límites” dentro de los cuales la humanidad puede operar de manera segura sin poner en riesgo la sostenibilidad de la vida en el planeta. Cruzar estos límites aumenta significativamente el riesgo de alterar los sistemas fundamentales que mantienen la vida en la Tierra. Hoy en día, de los nueve límites, seis han sido cruzados, a saber, en el clima, la biodiversidad, los ciclos de nitrógeno y fósforo, el uso del suelo, la contaminación química y en la integridad de la biosfera. Esto indica que la humanidad está operando fuera de los márgenes seguros para la vida en la Tierra. Estos límites están interconectados. Por ejemplo, el cambio climático afecta la pérdida de biodiversidad, la acidificación de los océanos y el uso del suelo. El marco conceptual de los límites planetarios es un claro ejemplo de la colaboración interdisciplinaria entre varias ramas de las ciencias naturales y sociales con el objetivo de proporcionar un marco para entender y gestionar la sostenibilidad a escala planetaria (Steffen et al., 2015; Persson et al., 2022).

Respetar estos límites no solo es crucial para la sostenibilidad ambiental, sino también para garantizar el bienestar humano y de todo lo viviente. La humanidad para sobrevivir depende esencialmente de los sistemas naturales para la alimentación, el acceso al agua, y el aire limpio, y de la estabilidad climática en todo lo anterior. Se requieren acciones coordinadas a nivel planetario, por todas las naciones que habitan la Tierra, con vistas a reducir las emisiones de gases de efecto invernadero, transitar hacia una economía circular que minimice la contaminación, conservar la biodiversidad y restaurar los ecosistemas dañados, gestionar en forma sostenible el uso del agua y los suelos, y fomentar la colaboración global para enfrentar los desafíos interconectados. El reto es mayúsculo.

5. LA TIERRA ES CRIATURA, DIOS EL CREADOR

Un elemento clave y distintivo de la fe judeocristiana, recogida por los relatos de la creación en la Biblia, en particular en Génesis 1-11, es que los textos sagrados dan cuenta de la trascendencia absoluta de Dios Creador con respecto a la creación. El cosmos ordenado es obra del libre albedrío de Dios y de su amor. Solamente Dios es ser divino y todo lo demás, el mundo, es "criatura", es decir, ha sido creado de la nada por Dios con su sola Palabra poderosa. Asimismo, los textos apuntan a una desmitificación de la naturaleza, que no es sede de espíritus y dioses, sino obra creada y sostenida por el poder de Dios trascendente. Más aún, todo lo creado es bueno, pues Dios no es el origen del mal, sino que éste está de alguna manera relacionado con el ejercicio de la libertad y un conocimiento impropio por parte de la humanidad (Loza, 2005; Horrell, 2010, pp. 23-49).

Además, la humanidad tiene un encargo especial, una responsabilidad particular con respecto al lugar de la creación, el cosmos, en el que ha sido puesta: "cultivarlo y cuidarlo" (Gn 2,15), al modo de ser de Dios, siendo colaboradores con Dios creador, de quien recibe especial dignidad por ser su imagen y semejanza. Por tanto, el comportamiento del ser humano y sus decisiones tienen consecuencias que impactan el orden cósmico creado. La enseñanza bíblica señala la interconexión entre la humanidad y el cosmos y resalta la importancia de actuar con responsabilidad y respeto hacia todo lo no humano, reconociendo que cada acción puede contribuir al bienestar o al deterioro del entorno (Agosta Scarel y Florio, 2014, pp. 18-21). Una de las mayores consecuencias teológicas del pecado humano será justamente su repercusión en el equilibrio ecológico del lugar que el pueblo habita, tema desarrollado por la literatura profética.

6. LA TIERRA MUJER-MADRE QUE LLORA Y GIME EN LOS PROFETAS HEBREOS

Aunque la imagen mítica de la tierra como *mujer-madre* parecería ser contraria a esta enseñanza bíblica fundamental —la trascendencia del Creador, un solo ser divino—, la imagen de la *mujer-madre* afligida asociada a la tierra es bastante frecuente en la literatura profética, lo cual presenta ricas

implicancias para una ecología integral, del ser humano, su relación con el ambiente natural y con Dios.

A diferencia de su entorno cultural, el punto de partida bíblico de la metáfora de la feminidad de la tierra no es el poder divino, sino el dolor. No se trata del misterio esotérico del origen de la vida, sino del abrazo maternal frente a la angustia y el dolor. La tierra, al compartir ella misma la experiencia de los *anawim* —los pobres y oprimidos de este mundo—, está íntimamente relacionada, cual madre afligida, con el proceso de redención en el cual toda la creación está involucrada (Lane, 1994, p. 8).

Hay acuerdo entre los expertos de que los profetas del Antiguo Testamento suelen utilizar la metáfora de *una tierra de luto o gimiendo* para transmitir temas de desolación, juicio divino y las consecuencias de las acciones humanas. Es una metáfora de poderoso símbolo que ilustra el profundo impacto de las acciones humanas en el mundo natural. La imagen prevalece en los escritos atribuidos a los profetas Amós 1-2, Oseas 4,1-3, Jeremías 4,23-28, 12,1-4, 7-13 y 23,9-12, Isaías 24,1-20, 33,7-9, y Joel 1,5-20 (Hayes, 2002, p. 2). Los textos proféticos utilizan la metáfora para resaltar la interconexión entre el pecado humano, la injusticia social por el incumplimiento de la Alianza y la angustia ecológica. Describen a la tierra como un personaje vivo que llora y gime bajo el peso de la carga que produce la relación rota entre Dios y su pueblo.

Así, por ejemplo, en Jeremías 4,23-28, la tierra llora como resultado de la acción divina y no del comportamiento humano. El pasaje describe una visión de desolación cósmica, en la que la tierra se convierte en un páramo desolado debido a las acciones de Dios, enfatizando la severidad del juicio divino (Hayes, 2002, pp. 72-87). Por el contrario, Jeremías 12,1-4 relaciona el luto de la tierra con la maldad de sus habitantes. En este caso, la destrucción de la vida silvestre y la desolación de la tierra son consecuencias directas del pecado humano, y sirven tanto de realidad presente como de advertencia para el futuro (Hayes, 2002, pp. 42-60). La tierra llora y los cielos se ennegrecen, cual llanto de una mujer parturienta que grita por la angustia de quien trae a su hijo recién nacido a un mundo sin esperanza (cf. Jr 4,23-28), al modo en que Raquel llora por sus hijos (Jr 31,15. Lane, 1994, p. 9). En la misma línea, Oseas 4,1-3 describe el luto de la tierra como resultado directo del comportamiento humano, y relaciona la degradación ambiental con las faltas morales y espirituales. La crisis ecológica es la respuesta de la tierra al pecado humano (Marlow, 2009; Hayes, 2002, pp. 42-61).

En Isaías 24,1-7 vemos que la tierra en luto amustia y marchita sus frutos (Is 33,9; cf. Os 4,3; Am 1,2) debido a la ruptura de la alianza con Dios por la opresión del hermano y la injusticia social, que produce un retorno al caos informe de los orígenes (Hayes, 2002, pp. 141-157). Con adjetivos de vacía, desierta, abandonada, desolada, y profanada, el profeta describe "el luto de la tierra", su estado de postración. Creada por Dios como una madre fértil, la tierra está ahora reducida a un desierto por la injusticia desenfrenada (Gatti, 2022). En el libro de Amós, *la tierra en luto* y marchita describe el destino de los pobres. Son los más vulnerables los que sufren y lamentan la sequía o la guerra que afectan la tierra. Las actividades humanas están detrás del desastre ambiental y también afectan a las comunidades humanas. Quienes pisotean a los pobres hasta hacerlos polvo son los responsables del desastre y quienes reciben la condena más dura (Marlow, 2024).

Vemos, por tanto, que los profetas utilizan la metáfora de una *tierra de luto* para transmitir temas relacionados con el juicio divino, el pecado y sus consecuencias ecológicas. También sirve como recordatorio del potencial de renovación y restauración. La literatura profética con frecuencia equilibra los mensajes de destrucción con los de esperanza, sugiriendo que, mediante el arrepentimiento y la misericordia de Dios, la tierra y sus habitantes pueden restaurarse (Wessels, 2021).

Ahora bien, ¿por qué los profetas conectan el luto y el sufrimiento de la tierra con la esperanza? ¿Cuál es el valor teológico entre el dolor y la esperanza? Un intento de respuesta podemos encontrarlo en la dinámica establecida entre el dolor y la esperanza que desarrolla Walter Brueggemann, biblista protestante y, quizás uno de los mayores exponentes del profetismo hebreo que supo acercarse al corazón de la teología del Antiguo Testamento.

7. LA IMAGINACIÓN PROFÉTICA, DINÁMICA DEL DOLOR Y LA ESPERANZA

Brueggemann observó que la expresión pública del luto, el llanto y el dolor es generadora de novedad. En su obra, *Prophetic Imagination* (*La imaginación profética*; Brueggemann, 2002 [1978]), demostró que algunas personas como Jeremías, o incluso el mismo Jesús, fueron capaces de concebir el futuro con esperanza cuando se atrevieron a abrazar el dolor. Define a la imagi-

nación profética la audacia de imaginar un futuro esperanzador mientras se enfrenta valientemente al sufrimiento.

Más aún, para el autor, “la tarea del ministerio profético es nutrir, alimentar y evocar una conciencia y una percepción alternativas a la conciencia y la precipitación de la cultura dominante que nos rodea” (Brueggemann, 2002, p. 3). Esto se logra a través de la imaginación profética. La tarea implica imaginar una realidad que desafíe el *status quo*, en particular los sistemas opresivos (el imperio), e inspire la esperanza de un futuro diferente. A través de la imaginación profética, las personas y las comunidades pueden imaginar un futuro que trascienda las limitaciones impuestas por la cultura dominante y fomente la esperanza y la renovación.

Esta interacción dinámica entre el dolor y la esperanza es crucial para articular una visión de Dios en la que Él también sufre solidariamente con el pueblo, y sale en su ayuda. Así, pues, tenemos que Dios dijo a Jeremías: “Mi dolor no tiene cura, mi corazón está enfermo dentro de mí... Lloro día y noche por los muertos de la hija de mi pueblo” (Jer 8,18; 9,1). Cuando la humanidad creyente percibe que las injusticias provocadas por el sistema opresor conmocionan la misma divinidad, se dispara un dinamismo más creativo y generador de nuevas cosas. De la interioridad del profundo dolor de Dios surge la esperanza, la imaginación de nuevas alternativas, el cuestionamiento de viejas estructuras, la llamada al pueblo a danzar en una nueva realidad que nace en medio de Él (Lane, 1994, p. 10). En palabras de Brueggemann, el profeta “mantiene la esperanza de que el dolor de Dios pueda penetrar el embotamiento de la historia” provocado por el sistema imperante (Brueggemann, 2002, p. 55).

Al releer a Jesús con las lentes de Jeremías, Brueggemann afirmó que “sólo aquellos que abrazan el dolor de la muerte recibirán la nueva vida”, pues sólo los que lloran serán consolados (Mt 5,4; Brueggemann, 2002, p. 55). En las bienaventuranzas de Jesús está implícito que los que no lloran no serán consolados y los que no luchan hasta el final no alcanzarán un nuevo comienzo. La comunidad alternativa fiel a Jesús y los profetas sabe que no necesita recurrir al engaño, como lo hace el sistema imperante. Por el contrario, ella sabe solidarizarse con las víctimas, pues es ella la que tiene esperanza. Comprende aquello que los de corazón embotado, los entumecidos, nunca sabrán: que sólo los que sufren pueden ser conscientes de su propio dolor, abrazarlo y seguir avanzando hacia la sanación y la renovación de lo social.

Este proceso de transformación requiere valentía, ya que implica enfrentar las realidades dolorosas de la vida y reconocer que a través del sufrimiento puede surgir una profunda conexión con los demás y un sentido renovado de propósito. Por esta razón, la metáfora bíblica de la tierra en luto, que gime y llora por los pecados de los seres humanos, contribuye a generar esta conciencia, a modo de conmoción, grito, demanda y queja contra y en la cultura dominante para irrumpir el embotamiento de la norma social a la que le conviene que todo siga siempre igual.

La verdadera transformación del deterioro del tejido social surge de la toma de conciencia de las dimensiones cósmicas del dolor y la lucha. Esto permite que los que enfrentan el sufrimiento encuentren un sentido renovado en sus vidas y se conviertan en portadores de esperanza para los demás. No es difícil, haciendo los cambios necesarios, identificar cuáles son hoy en día los nuevos imperios, el *status quo*, la cultura dominante, que opprime y genera sufrimiento y dolor en tantos pueblos y en la Tierra misma, haciéndola llorar y gemir, para caer en la cuenta del daño causado.

El ministerio profético nos invita a atrevernos a reconocer y oír "el grito de los pobres y el grito de la tierra" (Francisco, 2015, 49). Es evidente que las injusticias cometidas contra los más desfavorecidos no solo agravan su sufrimiento, sino que también perpetúan un ciclo de destrucción ecológica que afecta a todos. Pues se trata de un modelo de desarrollo no centrado en la persona humana que busca *per se* el crecimiento económico infinito a expensas del bienestar social y ambiental, ignorando los límites planetarios y las necesidades fundamentales de quienes habitan en los márgenes de la sociedad. El *status quo* impone una hegemonía normativa impersonal (cf. Francisco, 2015, 106).

Una capacidad inmediata de la imaginación profética es hacer propios los sufrimientos de los otros. La empatía del profeta es puente hacia la transformación personal y colectiva, permitiendo que surjan nuevas posibilidades a partir del dolor compartido solidariamente. A medida que se exploran estas dimensiones, es fundamental reconocer cómo la empatía y la solidaridad pueden servir como catalizadores para el cambio social, inspirando a las comunidades a unirse en la búsqueda de la justicia integral, la sanación y la renovación de lo socioambiental. No es ajeno a esta capacidad profética que *Laudato si'* apele a la empatía, como primera herramienta social para la conversión: "El objetivo no es recoger información o saciar nuestra curiosidad, sino tomar dolorosa conciencia, atrevernos a convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo, y así reconocer cuál es la contribución que cada uno puede aportar" (Francisco, 2015, 19).

8. LA CREACIÓN QUE GIME Y SUFRE DOLORES DE PARTO EN EL APÓSTOL PABLO

Bajo el dinamismo dolor-esperanza del profetismo hebreo como trasfondo, en el Nuevo Testamento, el apóstol Pablo expresa en Rom 8,19-23 una metáfora en la que no sólo la tierra, sino toda la creación es como una *mujer madre*, que se retuerce en dolores de parto, “gimiendo hasta el presente y sufriendo dolores de parto” mientras aguarda la esperanza de una redención futura, la posibilidad de una vida renovada. La creación, agitándose en su seno materno, participa simbólicamente en la agonía y crucifixión del Hijo, en su dolor redentor, y comparte el profundo anhelo de resurrección como una esperanza que pertenece a todas las criaturas (Lane, 1994, p. 10). La novedad cristiana dentro de la dinámica dolor-esperanza de la imaginación profética de Brueggemann es la resurrección de Jesucristo, primicia que inaugura las nuevas realidades recreadas por la fuerza de Dios.

Según David Horrell (2010), y en línea con la interpretación profética, “la idea principal del texto es animar a un grupo minoritario que sufre y es vulnerable a soportar su sufrimiento, con la esperanza segura de que Dios traerá la liberación final” (p. 79). Por otra parte, en Col 1,15-20, la redención de Cristo abarca “todas las cosas”. Es decir, la teología del apóstol Pablo, releída en clave ecológica, puede pensarse en escala cósmica: abarca la liberación de la creación entera (Horrell, 2024, pp. 42-43). Así, tanto Rom 8 como Col 1 articulan la idea de que la totalidad de la creación está interconectada con la obra redentora que Dios está efectuando a través de Jesucristo resucitado. En Rom 8, este fenómeno se caracteriza por la liberación de la creación de su esclavitud a la decadencia, una liberación que depende de la redención de los hijos humanos de Dios y está intrínsecamente vinculada a ella, cuyas aflicciones y gemidos actuales resuenan y reflejan en toda la creación, así como en el Espíritu Santo. En Col 1, el concepto de redención universal se describe como un acto de reconciliación, llevado a cabo por Dios en Cristo, a través de quien y junto a quien todas las cosas han sido reconciliadas. Estas afirmaciones, si bien son distintas, muestran una amplia coherencia y representan una contribución significativa a una eco-teología que afirma que el alcance de la obra creadora, sustentadora y redentora de Dios no es otra cosa que el de todas las cosas creadas (Horrell 2010, p. 136).

En consecuencia, si bien en el tiempo presente hay un sufrimiento por el pecado humano y un anhelo de liberación, éste no sólo es humano, sino de toda la creación, cual mujer-madre en trabajos de parto. Todas las cosas participan de la esperanza escatológica de la nueva creación, el reino de Dios,

que ya ha comenzado a realizarse y ya es visible en el aquí y ahora, aunque todavía no es definitivo.

Esta interpretación permite reconocer una vez más la interconexión entre los seres humanos y el mundo natural y promover una ética cristiana que involucre también nuestra responsabilidad hacia el medio natural y todas las criaturas que comparten nuestro planeta. Es una "visión de la transformación inclusiva de Dios de toda la creación en Cristo y el imperativo asociado a ella de encarnar esa transformación en la acción humana modelada por el paradigma de la entrega de Cristo por los demás" (Horrell, 2010, p. 25). El enfoque nos desafía a adoptar, por tanto, un modo de vivir semejante al de Jesucristo, que se anonadó asimismo y entregó por todos, lo cual puede fomentar una mayor armonía entre la humanidad y las demás criaturas no humanas y a asumir que no podemos desentendernos de ellos como tampoco lo hace Dios.

9. LA NOVEDAD: LA HERMANA NUESTRA MADRE TIERRA

Hemos visto cómo la teología paulina permite interpretar la redención de Cristo y sus efectos de esperanza escatológica en la línea de los profetas, en la que la creación, cual *mujer madre que gime y sufre dolores de parto*, aguarda junto con la humanidad la transformación definitiva. Si hay una novedad ecológica en el pensamiento social católico del Papa Francisco es justamente recuperar esta interpretación profética de la *tierra mujer madre suficiente*, en su condición de criatura, por el daño causado por sus hijos, los seres humanos. Para lograrlo, el Papa Francisco se inspiró en el "Cántico de las criaturas", de San Francisco de Asís, y en la propia Biblia.

Las imágenes del poema creacional del *pobrecillo* de Asís perfilan el inicio de *Laudato si'* con una metáfora que resignifica la relación entre la humanidad y el planeta. La intención de Francisco es dejar en claro que la Tierra es más que una casa común, un ente pasivo. La Tierra es como una "hermana" y como una "madre"; en palabras del poema, "la hermana nuestra madre Tierra" (Francisco, 2015, 1). Con ello, desde el comienzo de la carta, se deja entender que la relación de la humanidad con la Tierra ha de ser con un sentido entrañable de cercanía y parentesco, algo sin precedentes en la enseñanza social de la Iglesia. La sororidad se fundamenta en la dependencia creatural de la Tierra como obra del amor del Creador y, en ese sentido, es solidaria a la realidad creatural de la humanidad en pie de igualdad. Al

mismo tiempo, la Tierra es madre en cuanto que biológicamente hay una dependencia nutricional de los bienes que ella ofrece cotidianamente a sus hijos, desde el aire que respiramos hasta el apoyo gravitacional de nuestros pies (cf. Francisco, 2015, 2).

Este sentido de conexión filial con la Tierra se fundamenta también en el dato bíblico pues “nosotros también somos tierra” (Francisco, 2015, 2; cf. Gn 2,7). Además, siguiendo la metáfora poética, el Papa enfatiza que nuestra hermana y madre Tierra es un ser sintiente, confiriéndole cierta subjetividad metafórica al punto que en su grito (voz), ella “clama por el daño” infligido por la humanidad herida en su corazón por el pecado (Francisco, 2015, 2). Francisco recoge la enseñanza de Rom 8 en la que la Tierra, agobiada por la humanidad, “gime y sufre dolores de parto”.

De este modo sintético, el profetismo hebreo releído por san Pablo y el poema creacional del místico de Asís le permiten a Francisco situar el pensamiento católico en línea con las ciencias de la Tierra y la sensibilidad ecológica fundamentada en la evidencia: el ser humano es fruto de la Tierra, la Tierra está muy deteriorada por causas humanas y el destino de los otros seres no humanos está en nuestras manos. A diferencia de sus predecesores, quienes todavía discurrían que el ser humano puede hacer “uso inteligente, no instrumental y arbitrario” de la naturaleza (Benedicto XVI, 2009, 48), Francisco colocó por vez primera dentro del pensamiento social católico el dato del maltrato de la Tierra, del deterioro ambiental de origen humano como punto de partida. Una situación que aleja la creación del destino armónico pensado por Dios en Génesis, en donde “Dios vio que era bueno” (Gn 1,25).

El pensamiento social de Francisco, más allá de *Laudato si'*, asume ciertamente el vocablo “Madre Tierra” en ocasiones con matices. Un primer matiz es de tipo empírico, experiencial, para hacer referencia a nuestra natural dependencia vital de los bienes que la Tierra ofrece para nuestro propio sustento, sin la intervención del trabajo humano, como es el aire, el agua, o los elementos que componen nuestra materialidad. Así, un ejemplo de este matiz se encuentra en el mensaje dirigido a los representantes de la Expo de las Ideas 2015:

La Tierra nos fue confiada para que sea madre para nosotros, capaz de dar a cada uno lo necesario para vivir... La Tierra, que es madre de todos, pide respeto, no violencia ni, lo que es peor, arrogancia por parte de los amos (Francisco y Bartolomé, 2019, p. 18).

Un segundo matiz es de carácter profético-bíblico, más frecuente y usado para denotar el daño que los seres humanos le hemos causado, e informado según el conocimiento propio de las ciencias de la Tierra. Así, por ejemplo, en el mensaje a los jóvenes de la Economía de Francisco advirtió: "Hoy nuestra Madre Tierra gime y nos advierte que nos acercamos a umbrales peligrosos" (Francisco, 2021), en clara referencia a los límites planetarios de sostenibilidad (Rockström y Steffen, 2009).

Un tercer matiz es de solidaridad y diálogo con los pueblos indígenas, en reconocimiento del rol que estos desempeñan como custodios de una relación natural y armónica con la Madre Tierra y del atropello a la dignidad humana que a menudo sufren. Así, por ejemplo, en Querida Amazonía, se lee:

La sabiduría de los pueblos originarios de la Amazonia "inspira el cuidado y el respeto por la creación, con conciencia clara de sus límites, prohibiendo su abuso. [...] Los daños a la naturaleza los afectan de un modo muy directo y constatable, porque —dicen—: "Somos agua, aire, tierra y vida del medio ambiente creado por Dios. Por lo tanto, pedimos que cesen los maltratos y el exterminio de la Madre tierra. La tierra tiene sangre y se está desangrando, las multinacionales le han cortado las venas a nuestra Madre tierra" (Francisco, 2020, 42).

En todos los casos es evidente que no se trata de evocar a la "Madre Tierra" cual deidad misteriosa de la antigüedad, sino cual hermana "con la cual compartimos la existencia" recibida de Dios en una interdependencia creatural necesaria (Francisco, 2015, 2).

10. CONCLUSIÓN

El conocimiento científico provisto por las disciplinas del sistema Tierra nos ha llevado a una mayor conciencia sobre la interconexión de los sistemas ecológicos y la necesidad urgente de adoptar enfoques sostenibles en su conservación. No hay lugar a dudas de que la metáfora de la "Madre Tierra", la *Gaia*, ha evolucionado para convertirse en un poderoso símbolo que da sentido y cohesión para integrar la sabiduría ancestral de los pueblos, la preocupación ambiental y la ciencia contemporánea y para fomentar la sostenibilidad de la vida en la Tierra, mediante la búsqueda del equilibrio socioambiental y la conservación ambiental. Ello se refleja en la creciente necesidad de reconciliar la relación de la humanidad con su entorno natu-

ral. Esta integración no solo desafía las narrativas hegemónicas, como es la maximización de ganancia, más producción y más consumo, para un crecimiento económico infinito, sino que también promueve un enfoque holístico que reconoce la interdependencia de todos los seres vivos y su conexión con un ambiente sano, y la importancia de preservar la biodiversidad para el bienestar futuro de todo el planeta.

La evolución del concepto de “Madre Tierra” revela su compleja trayectoria desde la mitología primitiva hasta su apropiación por movimientos ambientalistas y el pensamiento social católico. Si bien su uso ha sido objeto de debate, especialmente en el ámbito católico, su adopción en *Laudato si'* y otras enseñanzas del Papa Francisco demuestra su potencial para comunicar la interdependencia entre los seres humanos y la creación. La metáfora adquiere un nuevo significado al situarse en la tradición bíblica, en la que la Tierra es presentada como una mujer y madre sufriente que clama por la justicia. Esta visión se alinea con la ciencia del sistema Tierra y los límites planetarios, reforzando la urgencia de un cambio de paradigma en la relación de la humanidad con su entorno. En definitiva, el término “Madre Tierra” sirve como puente entre fe, ética y ciencia, ofreciendo una base para un compromiso renovado con la justicia ecológica y el cuidado de la casa común.

Agradecimiento: El autor agradece a la Conferencia Episcopal Española y a la “Carmelite NGO” por todo el apoyo en todo sentido.

Referencias

- Agosta Scarel, E. y Florio, L. (2014). La tierra creada. En J. Lugones (recopilador), *Una Tierra habitable para todos*, pp. 13-36. Editorial Claretiana.
- Ajl, M. (2023). Theories of Political Ecology: Monopoly Capital Against People and the Planet. *Agrarian South*, 12(1), 12-50. <https://doi.org/10.1177/22779760221145232>
- Andrews, T. (2000). 'E', *Dictionary of Nature Myths: Legends Of The Earth, Sea, And Sky* (New York, NY, 2000; online edn, Oxford Academic, 31 Oct. 2023), <https://doi.org/10.1093/oso/9780195136777.003.0005>
- Attfield, R., y Attfield, K. (2016). The Concept of 'Gaia.' *eLS*, 1-5. <https://doi.org/10.1002/9780470015902.a0026698>
- Belden, C., Lane. (1994). Mother Earth as Metaphor: A Healing Pattern of Grieving and Giving Birth. *Horizons*, 21(01), 7-21. <https://doi.org/10.1017/S0360966900027900>

- Benedicto XVI (2009). *Caritas in Veritate, carta encíclica*. Librería Editrice Vaticana.
- Bevans, S. (2024). Pachamama Christianity: The Pan-Amazonian Synod and Indigenous Religious Identity. *International Bulletin of Mission Research*. <https://doi.org/10.1177/23969393231214480>
- Brueggemann, W. (2002). *The Prophetic Imagination* (2nd ed.). Fortress Press.
- Bunyard, P. P. (2022). James Lovelock: an appreciation. *Symbiosis*, 87(2), 181-187.
- Crist, E., Kopnina, H., Kopnina, H., Cafaro, P., Gray, J., Ripple, W. J., Safina, C., Davis, J., DellaSala, D. A., Noss, R. F., Washington, H., Rolston, H., Taylor, B., Orlikowska, E. H., Heister, A., Lynn, W. S., y Piccolo, J. (2021). Protecting Half the Planet and Transforming Human Systems Are Complementary Goals. 2. <https://doi.org/10.3389/FCOSC.2021.761292>
- Deane-Drummond, C. (2012). Joining in the Dance: Catholic Social Teaching and Ecology. *New Blackfriars*, 93(1044), 193-212. <https://doi.org/10.1111/J.1741-2005.2011.01476.X>
- Dieterich, A. (1905). *Mutter erde: ein versuch über volksreligion*. Teubner.
- Dutreuil, S. (2018). La hipótesis Gaia de James Lovelock: "Una nueva mirada sobre la vida en la Tierra" ... para las ciencias de la Vida y de la Tierra. *Dreamers, Visionaries, and Revolutionaries in the Life Sciences*, 272-287. <https://hal.science/hal-01863320v1>
- Erdős, L. (2019). The Environmental Movement Is Born – Rachel Carson and Silent Spring. En *Green Heroes, from Buddha to Leonardo DiCaprio*, 151-154. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-31806-2_30
- Erdős, L. (2020). *Green Heroes: From Buddha to Leonardo DiCaprio*. Springer Nature.
- Francisco (2015). *Laudato Si', carta encíclica*. Librería Editrice Vaticana.
- Francisco y Bartolomé (2019). *Our Mother Earth: A Christian Reading of the Challenge of the Environment*. Librería Editrice Vaticana.
- Francisco (2020). *Querida Amazonía, exhortación apostólica*. Librería Editrice Vaticana.
- Francisco (2021). Vídeomensaje del Santo Padre en ocasión del evento, "Economía de Francisco". Asís, 2 de octubre.
- Gatti, N. (2022). Social Injustice and the Mourning of the Earth: Ecological Reading of Prophetic Texts. *Ghana Journal of Religion and Theology* 12, 27-38.
- Ghidini, M. T. (2015). Identità e miti dell'autoctonia nella Grecia antica. La terra, i figli della terra. *Reti Medievali Rivista*, 16(1), 47-57. <https://doi.org/10.6092/1593-2214/453>
- Gill, S. (2024). What is Mother Earth? A Name, A Meme, A Conspiracy. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 18(2). <http://dx.doi.org/10.1558/jsrnc.19924>

- Gill, S. D. (1991). *Mother earth: an American story*. University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1958). *Patterns in comparative religion*. Sheed & Ward.
- Gimbutas, M. (1982). *The goddesses and gods of Old Europe, 6500-3500 BC, myths and cult images*. University of California Press.
- Gimbutas, M. (1987). The Earth Fertility Goddess of Old Europe. *Dialogues D'histoire Ancienne*, 78(13), 11-69.
- González Rivera, E. J. (2020). Sínodo Panamazónico y diálogo: una lectura sincrónica del concepto "Madre Tierra." *Caminhos De Diálogo*, 8(12), 91-104. <https://doi.org/10.7213/CD.A8.N12.P91-104>
- Hayes, K. M. (2002). *The Earth Mourns: Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*. Society of Biblical Literature.
- Hannis, M. (2015). The Virtues of Acknowledged Ecological Dependence: Sustainability, Autonomy and Human Flourishing. *Environmental Values*, 24(2), 145-164.
- Hearn-Ayodele, M., Rhedrick, G., & Lowe, B. D. (2025). The Domination of Mother Earth, Gender-Based Violence, and the (Dis)Ease of Eve. *African Journal of Gender and Religion*, 30(2). <https://doi.org/10.36615/jx7eke02>
- Hilary, M. (2010). *Biblical Prophets and Contemporary Environmental Ethics*. Oxford Academic, 1 enero 2010, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199569052.001.0001>.
- Horrell, D. G. (2010). *The Bible and the Environment*. Routledge.
- Horrell, D. G. (2024). C. Yebra-Rovira y E. Aldave-Medrano (Eds.), *Biblia y Ecología* (pp. 27-52). Asociación Bíblica Española.
- Katsivelaki, A., Sekeris, C.E., (2007). Environmental Ethics and Fertility in Early Cultures and the Industrial Age. En P. Nicolopoulou-Stamatil, L. Hens, C. Howard (Eds.), *Reproductive Health and the Environment. Environmental Science and Technology Library*, vol 22. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/1-4020-4829-7_15 311-334. https://doi.org/10.1007/1-4020-4829-7_15
- Kristensen, W.B. (1960). The Worship of Earth Gods. En *The Meaning of Religion*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-017-6580-0_4
- Lane, B. C. (1994). Mother Earth as metaphor: A healing pattern of grieving and giving birth. *Horizons*, 21(1), 7-21.
- Laurie, J., Braaten. (2005). The groaning creation: The biblical background for Romans 8:22. *Chicago Society of Biblical Research*, 50, 19-39.
- Lovelock, J. (1979). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press.
- Loza, J. (2005). Génesis 1-11. *Comentario a la Nueva Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.
- Masson-Delmotte, V., Zhai, P., Pirani, A., Connors, S. L., Péan, C., Berger, S., ... & Zhou, B. (2021). Climate change 2021: the physical science basis. *Con-*

- tribution of working group I to the sixth assessment report of the intergovernmental panel on climate change, 2(1), 2.*
- Marlow, H. (2024). Escuchando la voz de los profetas y los sabios. C. Yebra-Rovira y E. Aldave-Medrano (Eds.), *Biblia y Ecología* (pp. 133-147). Asociación Bíblica Española.
 - Mercado, G., Wild, T., Hernández-García, J., Dias Baptista, M., van Lierop, M., Bina, O., Inch, A., Ode Sang, Å., Buijs, A., Dobbs, C., Vásquez, A., van der Jagt, A. P. N., Salbitano, F., Falanga, R., Amaya-Espinel, J. D., de Matos Pereira, M., & Randrup, T. B. (2023). Supporting Nature-Based Solutions via Nature-Based Thinking across European and Latin American cities. *AMBIO: A Journal of the Human Environment*. <https://doi.org/10.1007/s13280-023-01920-6>
 - Millner, N. (2021). More-than-Human Witnessing? The Politics and Aesthetics of Madre Tierra (Mother Earth) in Transnational Agrarian Movements. 1-24. <https://doi.org/10.1080/2373566X.2021.1973906>
 - Motz, L. (1997). *The faces of the goddess*. Oxford University Press.
 - Norton, E. A. (2012). Earth deities, Greece, and Rome. <https://doi.org/10.1002/9781444338386.WBEAH17132>
 - Páez, M. C., Alé Marinangeli, G., Maidana, C. A., & Plastiné Pujadas, I. G. (2023). La Pachamama, memorias de un tiempo pasado y rituales vigentes en el Valle Calchaquí Norte (Salta, Argentina). *Runa*, 44(1), 91-107. <https://doi.org/10.34096/runa.v44i1.11324>
 - Persson, L., Carney Almroth, B. M., Collins, C.D., Cornell, A., de Wit, C.D. Miriam L. Diamond, P. F. Hassellöv, M.; Matthew MacLeod, Morten W. Ryberg, Peter Søgaard Jørgensen, Patricia Villarrubia-Gómez, Zhanyun Wang, and Michael Zwicky Hauschild (2022). Outside the Safe Operating Space of the Planetary Boundary for Novel Entities. *Environmental Science & Technology*, 56(3), 1510-1521. <https://doi.org/10.1021/acs.est.1c04158>
 - Pettersson, O. (1967). *Mother earth: an analysis of the mother earth concepts according to Albrecht Dietrich*. Scripta minora/Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund.
 - Pronk, J. (2002). The Amsterdam declaration on global change. En *Challenges of a Changing Earth: Proceedings of the Global Change Open Science Conference*, Amsterdam, The Netherlands, 10-13 July 2001 (pp. 207-208). Springer Berlin Heidelberg.
 - Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin III, F. S., Lambin, E., ... & Foley, J. (2009). Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. *Nature* 461, 472-475. <https://doi.org/10.1038/461472a>.
 - Rodríguez López, M. I. (2021). La Tierra personificada: evolución iconográfica y dimensión simbólica. *Anales de la Historia del Arte*, 31(31), 239-262. <https://doi.org/10.5209/ANHA.78058>

- Robalino, M. G. (2024). The Lives and Afterlives of Pachamama. *Hispanic Review*, 92(4), 731-754. <https://doi.org/10.1353/hir.2024.a947988>
- Sadowski, R. F. (2020). Resources within Spiritual and Mystical Christian Traditions for the Care of Earth—our Common Home. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 18(1), 43-53. <https://doi.org/10.21697/SEB.2020.1.05>
- Scott, W., y Vare, P. (2020). Mother Earth - Earth Mother. Chapter 3. En: *Learning, Environment and Sustainable Development*, 13-15. <https://doi.org/10.4324/9780429273704>
- Soffer, O., Adovasio, J. M., & Hyland, D. C. (2000). The “Venus” Figurines. *Current Anthropology*, 41(4), 511-537. <https://doi.org/doi:10.1086/317381>
- Steffen W. et al. (2015). Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347(6223). <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1259855>.
- Swain, T. (1991). The Mother Earth Conspiracy: an Australian Episode1. *Nu-men*, 38(1), 3-26.
- Wessels, W. J. (2021). Engaging Old Testament prophetic literature in traumatic times of loss and grief. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 77(4). <https://doi.org/10.4102/HTS.V77I4.6441>
- Yetter, L. (2017). Virgin Mary/Pachamama Syncretism: Exploring filial ayni relationship with the Divine Feminine in early-colonial Copacabana, Bolivia. *Western Tributaries*, 4, 1-14 <https://journals.sfu.ca/wt/index.php/westerntributaries/article/download/41/30>

EL ORIENTALISMO COMO DISPOSITIVO DE VIOLENCIA: REPRESENTACIÓN Y SUBORDINACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD

Orientalism as a Device of Violence: Representation and Subordination in the Construction of Alterity

Martín Ricardo López Angelini

Universidad del Salvador (Argentina) / Rijksuniversiteit Groningen (RUG, Países Bajos)

lopez.ricardo@usal.edu.ar / <https://orcid.org/0009-0001-2763-7488>

Recibido: 31 de diciembre de 2024

Aceptado: 26 de marzo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.004>

RESUMEN: En el presente artículo examinamos las interrelaciones entre orientalismo y violencia proponiendo una reconceptualización del primero como un “dispositivo”: por medio de una crítica y ampliación de las nociones saidianas del término, analizamos las múltiples facetas del orientalismo como dispositivo conceptual y epistémico propio de la experiencia humana, que establece y (re)configura tanto jerarquías como subordinaciones culturales. Argumentamos que el orientalismo implica una violencia conceptualizante que le es inherente y que se desarrolla en varias etapas, en donde aquella se manifiesta de diferentes modos. De tal forma, la reconceptualización propuesta permite visibilizar las dinámicas de poder subyacentes a la construcción discursiva de un horizonte de “Oriente(s)”, así como la instrumentalización de estas categorías en contextos históricos y políticos específicos. Finalmente, destacamos la utilidad de tal herramienta para develar y confrontar aquellas violencias que subyacen en las representaciones de la alteridad por medio de una economía de la violencia.

PALABRAS CLAVE: orientalismo; violencia; dispositivo; economía de la violencia, subordinación cultural, alteridad, otredad, neo-orientalismo.

ABSTRACT: In this article, we examine the interrelations between orientalism and violence, proposing a reconceptualization of the former as a “device”. Through a critique and expansion of Said's notions of the term, we analyze the multiple facets of Orientalism as a conceptual and epistemic device intrinsic to the human experience that establishes and (re)configures both hierarchies and cultural subordinations. We argue that orientalism entails an inherent conceptual violence, unfolding in various stages where it manifests in

different forms. Thus, the proposed reconceptualization enables the visualization of the power dynamics underlying the discursive construction of a horizon of "Orient(s)" as well as the instrumentalization of these categories in specific historical and political contexts. Finally, we emphasize the utility of such tool in unveiling and confronting the underlying violences embedded in representations of alterity through an economy of violence.

KEYWORDS: orientalism, violence, device, economy of violence, cultural subordination, alterity, otherness, neo-orientalism.

1. INTRODUCCIÓN

El orientalismo como teoría ha y continúa permeando todos los campos disciplinares de las ciencias humanas y sociales desde que Edward W. Said publicó su libro homónimo en 1978. Incluso teniendo en cuenta las múltiples críticas que la obra ha recibido a lo largo de las décadas, los postulados planteados por el autor allí se han discutido, se han reformulado y en la actualidad disponemos de una gran gama de intelectuales que han utilizado dicha matriz como una herramienta para los más diversos fines y campos de estudio. En el presente artículo, pretendemos analizar las relaciones del orientalismo con la violencia; más específicamente, proponemos efectuar un abordaje de la susodicha teoría considerando la violencia que le es inherente en su proyección y aprehensión de lo otro, al que pretende fagocitar.

En efecto, creemos que las múltiples facetas del orientalismo, que no son sino modos de representar otredades valoradas bajo una artificial univocidad conceptual pretendida como absoluta, reproducen mecanismos específicos de violencia conceptual. Tales simulaciones evidencian los distintos modos que aquella asume contra una o varias otredades, factor derivado de su vinculación inherente al acto de "orientalizar". Sostenemos, pues, que la teoría orientalista puede ser entendida como un dispositivo(s), categoría que permite develar las aristas bajo las cuales la violencia contra la heterogeneidad de Orientes se camufla, se encubre o se esconde en nuestra actualidad y a lo largo de la historia.

Tal es así que el aspecto adoptado por un tipo particular de orientalismo generará violencias específicas, que no son sino el resultado de aquella otra primera que dicha praxis presenta *ab origine*; esto derivará en la constitución de distinciones jerárquicas esencialistas. De este modo, no es el mismo semblante el que se adopta en relación con cada uno de los representantes del abanico de Orientes, como veremos. Dicho proceder acabará, entonces, por establecer una gradación de los antedichos, constituida por una pluralidad,

un “horizonte de Orientes” entre los cuales habrá algunos que se impondrán sobre otros en base al carácter “positivo” o “negativo” de su estructuración. A evidenciar tal hecho dedicaremos el presente artículo.

Para llevar a cabo nuestro propósito, detallaremos, en primer lugar, la definición de “orientalismo” que juzgamos como la más idónea para nuestro proceder y que distará mucho de aquella propuesta por Said, si bien tal reformulación parte de aquella; en segundo lugar, examinaremos la relación inmanente con la violencia presente en todo acto orientalista al definir un “objeto” o “sujeto-otro”, para lo cual nos valdremos de una serie de ejemplos que evidencien tal procedimiento. Finalmente, abordaremos de forma somera cómo los modos de ser del orientalismo en tanto dispositivo(s) de violencia establecen jerarquías semánticas mediante una clara distinción de los Orientes entre sí. Una gradación semejante del horizonte de los Oriente(s) nos llevará a reflexionar sobre la posibilidad de poner en efecto una “economía” con el fin de enfrentar la nocividad de tales constructos.

2. HACIA UNA RECONCEPTUALIZACIÓN DEL ORIENTALISMO¹

En las primeras páginas de *Orientalismo*, Said ofrece una triple definición del término cuya interrelación resulta problemática *ab initio*, puesto que nunca se explicita cuál es la naturaleza de dicha interrelación (King, 2001, p. 83); incluso se ha dudado de si tal lazo existe, en tanto dichas facetas no se presentan como siempre compatibles entre sí (Clifford, 1988, p. 259). Procedemos entonces a considerar las tres aristas del orientalismo tal y como fueron definidas por el autor palestino-estadounidense.

La primera definición provista enfatiza la praxis académica que constituye al orientalismo: “[a]lguien que enseñe, escriba o investigue sobre Oriente [...] tanto en sus aspectos específicos como generales, es un orientalista, y lo que él o ella hace es orientalismo” (Said, 2002, p. 20). La segunda delimitación del vocablo, como veremos, se presenta más problemática, en tanto que pone el énfasis en una propiedad gnoseológica; en una distinción desde la cual el orientalista parte al efectuar su actividad como tal: “[el orientalismo]

¹ Algunas de las ideas desarrolladas en el presente apartado fueron postuladas por primera vez en nuestra ponencia “*Litteratorum secta: una lectura orientalista de la rujia*” presentada durante el XI congreso nacional de ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África) - Argentina.

[e]s un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente” (Said, 2002, p. 21). La última formulación desarrollada por el teórico (y a la que él mismo da mayor prioridad en su trabajo) es aquella que examina al orientalismo como una institución situada en la historia:

Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente (Said, 2002, p. 21).

Tales posicionamientos teóricos fueron reafirmados *a posteriori* en el artículo “*Orientalism Reconsidered*” (Said, 1985, p. 90) en el cual el autor vuelve a considerar su libro a la luz de las críticas y comentarios recibidos. En todo caso, para nuestra presente investigación abordaremos dos de los tres elementos antedichos, a saber: la segunda y la tercera definición; cuya reevaluación llevará a la reformulación del orientalismo como matriz teórica.

Al comenzar por la segunda definición, se debe remarcar que la susodicha, como anticipamos, posee un primer aspecto problemático: el hecho de que se parte de un “estilo de pensamiento”, esto es: algo propio de una operación mental. ¿Cuál es la problemática de semejante aspecto? El hecho de que tal operación no es cuantificable, incluso es incomprobable en tanto se produce en el interior de una subjetividad específica. En efecto, aquello que sí puede ser medido son los enunciados particulares, que pueden registrarse y servir como la base de un estudio de carácter académico. Este hecho ya fue vislumbrado por Clifford cuando enunció que la segunda definición se presenta “[...] como el constructo de una operación mental cuestionable” (1988, p. 260). De tal manera, para el presente caso, lo que resulta significativo a la hora de hablar de “orientalismo” es el discurso que deja entrever una distinción entre las categorías neblinosas de “Occidente(s)” y “Oriente(s)”, construcciones discursivas las cuales, a su vez, serán evaluadas como totalizantes o no dependiendo del corpus abordado.

En esta línea, un segundo aspecto problemático que se presenta es que la oposición binaria de los antedichos términos constituye una percepción engañosa cuya utilidad es suprimir las heterogeneidades, inconstancias y deslices específicos que pueden encontrarse en cada noción individual (Lowe, 1991, p. 7); Clarke también advirtió tal hecho al afirmar que ambas catego-

rías: “[...] se convierten en dispositivos para reducir infinitas complejidades y diversidades a unidades manejables y falsificadoras, un artificio semántico que nos ha animado a pensar en términos de contraste entre Oriente y Occidente en una eterna oposición trascendente” (1997, p. 10). He aquí, entonces, la violencia primigenia que se encuentra en todo enunciado orientalista que no es sino clasificadorio: atentar contra la heterogeneidad, en tanto que de una multiplicidad excesiva e inaprehensible se deriva una homogeneidad reduccionista pero aprehensible. En el epílogo escrito durante 1994 e incorporado a *Orientalismo* en 1995, Said se mostró “[...] radicalmente escéptico respecto a designaciones categóricas, tales como Oriente y Occidente” (Said, 2002, p. 435); por tal razón enunció que dichos vocablos no se correspondían con una realidad estable que exista como un hecho natural, sino que todas esas designaciones geográficas suponían una extraña mezcla de lo empírico y lo imaginativo (Said, 2002, p. 436). A pesar de tales afirmaciones, Lowe mostró que, en algunos de sus textos, el autor parecía considerar tales categorías como homogéneas y absolutas (1991, pp. 4-5).

La división binaria “Oriente” / “Occidente” instala, entonces, una noción absoluta y cerrada de la “realidad”, aparentemente definible por tales simplificaciones conceptuales. No obstante, no podemos desecharlas; en efecto, a pesar de sus evidentes peligros, dichos términos constituyen la base que nos permite problematizar ciertos procesos específicos del orientalismo y cuyo origen no se encuentra en Said, sino en una actitud humana ante la presencia de lo totalmente ajeno, distinto de lo propio “occidental”. En efecto, tal y como afirma Rodinson en respuesta a la tesis saídiana respecto de la asociación entre orientalismo e imperialismo: “[h]ubo un orientalismo antes de los imperios” (1988, p. 131). La comprensión de que el orientalismo no era sólo la institución propuesta por Said fue lo que llevó a Urs App a analizar en su libro *The Birth of Orientalism* (2010) lo que él denominó bajo el nombre de “orientalismo académico premoderno” no considerado por el primero en su análisis; en efecto, si bien se hace mención del orientalismo en autores como Esquilo y Dante, el interés del autor palestino-estadounidense radica en la institución gestada a fines del s. XVIII. Como puede vislumbrarse, todavía queda mucho por escribir y debatir en torno a semejante enfoque teórico que, como hemos adelantado, se presenta en nuestra perspectiva como algo propio de lo humano.

Habiendo considerado tales aspectos en lo que respecta a la segunda definición saídiana, entonces, podríamos considerarla no como “[...] un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente” (Said, 2002, p. 21); sino como la base epistémica y ontológica que refiere a una

división conceptual del mundo en las antedichas categorías. Tal clasificación puede hallarse en un constructo, enunciado o discurso potencialmente caracterizable como “orientalista”; y que encontramos en un dominio mucho más amplio que el ámbito de la labor académica (primera definición) o como parte de un conjunto de instituciones (tercera definición). De esta manera, la segunda definición de Said, así formulada, deviene en la condición de posibilidad para identificar un discurso orientalista; representa el sustrato de todo enunciado o proposición semejante. Como hemos observado, sin embargo, tal sustrato se presenta *ab initio* como un acto de violencia conceptual, un reduccionismo llevado a cabo por la misma operación de sistematización entre un “nosotros-occidental” y un “ellos-oriental”. Violencia, en suma, significativa; en consonancia con la utilización del lenguaje como vehículo conceptualizador.

Procedamos ahora a considerar la tercera definición saidiana:

[...] [E]l orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente (Said, 2002, p. 21).

Tal definición encuentra su problemática principal en que la concepción de “orientalismo” que se presenta aparece como monolítica y uniforme (Lowe, 1991, pp. IX, 4). Esto mismo señala Rocher cuando acusa a Said de edificar en relación con la academia orientalista aquello que el autor acusa a aquella de haber efectuado en relación con los países al este de Europa. De tal manera, se crea un discurso uniforme en el tiempo y el espacio como parte de la empresa imperialista a la cual Said asocia el orientalismo (Rocher, 1993, p. 215). También Paniker afirmó que el orientalismo es más contradictorio y heterogéneo de lo que un enfoque generalista como el de Said intentaba plasmar (Paniker, 2005, p. 24; vid. también p. 32). Por esto mismo, aquél no puede ser reducido a la definición del autor palestino-estadounidense.

La antedicha simplificación lleva, a su vez, a otra derivada de aquella: la implicancia de que el poder y el discurso colonial son poseídos en su totalidad por el colonizador. Tal simplificación histórica y teórica acaba por derivar en una unificación del sujeto de la enunciación colonial, que se ancla en la supuesta unidireccionalidad del poder colonial (Bhabha, 1983, p. 25; 1994, p. 103). Las consecuencias naturales de un reduccionismo semejante son

que el orientalismo (entendido en los términos antedichos por Said) acaba por erigirse como transhistórico: podría ser aplicado de forma homogénea a un gran acerbo de eventos acaecidos a lo largo de la historia sin modificar sus premisas básicas; sin evaluar las características propias y específicas de los hechos o textos analizados.

La consecuencia de tales críticas acaba por mostrar de qué manera el edificio orientalista se tambalea en tanto que se imponen como regla el estatismo, la homogeneidad y el esencialismo en la medida que se aborda de forma reduccionista los fenómenos y discursos que pretendiera analizar. Es en tal proceder metodológico que Young afirma que en muchas ocasiones Said repite las mismas estructuras que censura (Young, 1990, p. 127). Tales críticas, sin embargo, exponen las debilidades de dicha teoría a fin de repensarla; creemos que aquí la clave se encuentra en Clarke quien recupera la base de raigambre saídiana en los siguientes términos:

Puede darse el caso de que el papel del discurso orientalista dentro del amplio espectro histórico de la hegemonía global occidental se encuentre, no en ningún apoyo directo a los objetivos del imperio, sino en un ámbito cultural más sutil, pero no por ello menos palpable, a saber, en el deseo de apropiarse y controlar las ideas orientales dentro de un marco conceptual occidental o, por decirlo de un modo más portentoso, dentro de la racionalidad ordenadora del mundo o del proyecto universalizador de la Ilustración europea. Desde este punto de vista, el orientalismo puede verse como una expresión de lo que Said ha descrito como “una especie de autoridad intelectual sobre Oriente dentro de la cultura occidental” (2002, p. 43), que funciona en relación con el discurso del poder europeo no como una forma de reforzar el ejercicio de un control literal sobre los pueblos sometidos, sino más bien de crear un régimen unificado de conocimiento sobre Oriente que permita subsumir intelectual y culturalmente a este último bajo los intereses occidentales. En otras palabras, puede tratarse de una forma de hegemonía cultural o intelectual, históricamente relacionada con los objetivos políticos y económicos globales de Occidente, que ha permitido a Occidente asimilar tradiciones culturales extranjeras dentro de sus propios parámetros intelectuales, pero que al mismo tiempo no puede identificarse ni comprenderse exclusivamente en relación con factores puramente políticos y económicos (Clarke, 1997, p. 206).

Si bien el autor señala como punto de origen el proyecto universalizador de la Ilustración europea, no debemos olvidar que tal proyecto halla su carta

fundacional —por supuesto construida a partir de una mirada retrospectiva— en la civilización griega (todavía denominada “la cuna de Occidente” en la *vox populi*), cuando Aristóteles enunció en *Política*, I, 1553 a, que: “[...] el hombre es el único animal que tiene *lógos*” (1991, pp. 43-44)²; y que ha sido vertida en la tradición europea como “[...] el hombre es el *animal rationale*” (Gadamer, 1992, p. 145) llegando finalmente al “[e]go *cogito, ergo sum*” (Descartes, 1650, p. 29) y de allí a la Ilustración europea.

El recorte de Clarke, por tanto, se ubica dentro de su propio marco de estudio. No debemos olvidar, tal y como afirma Rodinson, que hubo orientalismo antes de los imperios (1988, p. 131). Este imperio de la *ratio europea* es el que en última instancia funda lo que Paniker y Mignolo denominaron “occidentalismo”, la base conceptual necesaria para el surgimiento del orientalismo planteado por Said (Paniker, 2005, pp. 25-27; Mignolo, 2000, pp. x, 51, 55, 57, etc.). Dentro de semejante discurso en el cual el orientalismo halla su base, entonces, se yergue un dispositivo que busca clasificar la totalidad de discursos sobre los “Orientes”, esto es: de generar un régimen conceptual organizado respecto de aquellos que permita delimitarlos, catalogarlos y ordenarlos; en otras palabras: unificarlos discursivamente de forma tal que los susodichos respondan a los llamados “intereses occidentales”, sin importar la naturaleza de estos. Tal hecho, no obstante, no conlleva una univocidad de aquellos “intereses”; en efecto, estos pueden chocar entre sí o variar con el tiempo. Tal es la razón por la cual aquellos intereses pertenecen a una categorización general, que debe ser detallada en cada análisis efectuado. De esta forma, recuperamos parte de la tercera definición saídiana (teniendo en cuenta las críticas enumeradas): “[...] el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (Said, 2002, p. 21). Es así que concebimos al orientalismo como un dispositivo (o serie de dispositivos) que, desde distintos lugares, pretende configurar (o reconfigurar), estructurar (o reestructurar), significar (o resignificar) la heterogeneidad de “Orientes” que actualiza constantemente a través de sus enunciados discursivos con el fin de generar una autoridad cultural e intelectual sobre los susodichos, (re)creándolos a lo largo de este proceder significante. Es menester notar que la noción de “dispositivo” es considerada en nuestra definición bajo los postulados de Agamben (2011): “[...] llamo dispositivo a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad

² En lugar de traducir “lógos” por “palabra” como hace el texto en castellano, hemos dejado el vocablo en griego para enfatizar que tal término no fue leído de dicha forma. Nótese sin embargo que, si bien aquí encontramos el origen de la “ratio europea”, Aristóteles asigna el lógos al hombre (*ánthropos*) en su conjunto, tal y como evidencia el texto griego: “lógon de mónon *ánthropos* ékhei tōn zōon”.

de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos" (p. 257). De este modo, cuando se analizan los puntos centrales de dicha noción en Foucault (1994), el filósofo italiano remarca tres aspectos centrales:

- 1) [S]e trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas. El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos elementos.
- 2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta, que está inscrita en una relación de poder.
- 3) Como tal, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber (2011, p. 250).

Teniendo dichas demarcaciones en cuenta, el orientalismo como dispositivo actúa como una red de significaciones (discursivas o no), que configura a una heterogeneidad de alteridades y sujetos, de máscaras impostadas dentro de la lógica del dispositivo orientalista considerado, siempre en una relación de poder que no es sino aquella que subordina un horizonte de Oriente(s) a Occidente(s), sea de forma general, sea de forma específica. Este proceso clasificatorio ordena la totalidad del "mundo" en una pluralidad identifiable y asimila a una otredad determinada a categorías conocidas, seguras y manejables; útiles para los fines más diversos. Es por ello que Deleuze afirmó que tales dispositivos "[...] son máquinas para hacer ver y para hacer hablar" (1990, p. 155) que acaban por visibilizar ciertas aristas en detrimento de otras que son sepultadas en la penumbra (Moro Abadía, 2003, p. 38), debido al entrecruzamiento entre saber (categorizar) y poder (subordinar) —o lo que Deleuze llamó "líneas de fuerza" (1990, p. 156)— en el que siempre están imbricados. A lo largo y en parte como resultado de este proceso sumamente complejo se constituyen las "ficciones orientadoras" (Shumway, 1991) de "Occidente(s)" y "Oriente(s)".

El énfasis que hicimos *supra* en el prefijo "re" al definir "orientalismo" denota el hecho de que hay casos en que un determinado discurso orientalista efectúa la resignificación de un "Oriente" (o de un elemento vinculado a un Oriente específico) ya constituido con intenciones diversas. A modo de ejemplo: la primera caracterización que los jesuitas efectúan de los intelectuales confucianos como "filósofos" en los ss. XVI-XVIII y que fue heredada por el Iluminismo (Standaert, 1999, p. 127; Frainais-Maitre, 2013, p. 48; véase también Standaert, 2000, pp. 287-317 para un análisis detallado) se ve comprometida y abandonada en el siglo XIX con el avance del colonialismo

y el racismo científico europeo (Frainais-Maitre, 2013, p. 48); lo que llevará a que tales personajes pierdan dicho estatus honorario, el cual quedará relegado a los pensadores de Europa. Este tipo de prejuicio —que no es sino un constructo orientalista anclado en la convicción de la filosofía como algo propio de lo “europeo” y no de lo humano— se mantiene en la actualidad por lo que respecta, por ejemplo, a la inclusión de las llamadas “filosofías orientales” en los currículos académicos o incluso dentro de la filosofía como disciplina, que sigue haciendo eco de tal limitación: “La expresión ‘filosofía europea occidental’ [...] es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘filosofía’ es griega en su esencia” (Heidegger, 2004, p. 19).

En estrecho vínculo con la concepción dominante reelaborada a partir de la tercera definición saídiana se presenta el sustrato identificatorio de un discurso o enunciado orientalista, que hemos obtenido a partir de la segunda definición. Tal resultado había sido expresado como: una base epistemológica y ontológica referente a la división del mundo en las categorías de “Oriente(s)” y “Occidente(s)” que, con ciertos matices (o subclasificaciones), pueden encontrarse en un discurso potencialmente caracterizable como “orientalista”. Esta segunda concepción se subordina a la tercera como la condición *sine qua non* que permite la constitución e identificación de un discurso orientalista; es, por tanto, el sustrato conceptual de toda proposición semejante, si bien puede ocurrir que tal factor no sea siempre evidente a primera vista.

3. LA VIOLENCIA ORIENTALISTA Y LA JERARQUIZACIÓN DEL HORIZONTE DE ORIENTES

En base a lo que hemos visto, el orientalismo como tal tiene su origen en un acto de violencia conceptual primigenia en donde la diferencia entre un “nosotros” y un “ellos” adquiere la connotación de un “Occidente” que conceptualiza para aprehender a un “Oriente”³. En dicho proceder, las pluralidades y heterogeneidades de los sujetos, costumbres o tradiciones es-

³ Por supuesto, tales categorías en sí son el producto de una valoración conceptual que se impuso en un momento dado en la lengua latina (derivadas ambas de la forma de participio presente activo en el caso ablativo singular “*occidens -tis*” y “*oriens -tis*”: “*occidente*” y “*oriente*”, respectivamente) y que referían a la zona en donde el sol se ponía (Occidente) y se alzaba (Oriente). Las lenguas romances heredaron tales vocablos que aquí utilizamos por conveniencia, dado su anquilosamiento en la tradición popular y académica.

pecíficas se ven reducidas a conceptos y estereotipos asimilables. Como se vislumbra, entonces, el instrumento gnoseológico mediante el cual el orientalismo ejerce su violencia es el lenguaje; pues el proceso descripto es propio de todo acto de conceptualización mediante dicho instrumento. La diferencia específica radica en que aquello que el acto orientalista busca develar es lo distinto de sí, lo extraño, lo foráneo. En la base de tal praxis, podríamos decir incluso en el momento fundacional de dicha acción, se generan las categorías de "Occidente(s)" y "Oriente(s)" como el soporte necesario para llevar a término tal accionar orientalista. De esta forma, el orientalismo nace bajo el signo del lenguaje, que no es sino el signo de la violencia.

Es así como el acto orientalista implica una violencia primigenia en tanto que pretende conceptualizar una otredad bajo categorías conocidas. Tal hecho es la condición *sine qua non* del orientalismo; el acto conceptualmente violento de reducir lo otro a lo propio. Por ello afirmamos que el orientalismo es algo propio de lo humano. La misma experiencia de conocer implica al orientalismo. Sin embargo, tal proceder genera violencias sucesivas en tanto que el carácter o modo que asuma dicha caracterización en el acto orientalista dará como resultado una violencia específica, que puede manifestarse en una idealización de la alteridad, como forma de revalorar o criticar lo propio; o en un rechazo de aquella en pos de la reafirmación de lo mismo. Sin importar el modo que este asuma, la violencia será el resultado inherente en tanto que, por un lado, la idealización exalta al objeto de aprehensión *in extremis*, falseando su "realidad". En este sentido, por ejemplo, podemos leer el elogio que los griegos efectuaron de la civilización egipcia⁴; o el motivo del "buen salvaje" que Cristóbal Colón inauguró en la modernidad con sus diarios. Profundicemos un poco en este último caso analizando su configuración específica de forma que podamos vislumbrar cómo se erige el dispositivo orientalista. La entrada del cuatro de noviembre de 1492 indica:

⁴ Véase, a modo de ejemplo, el "libro II" de la *Historia* de Heródoto: "Decían también que los egipcios fueron los primeros en adoptar advocaciones para doce dioses —costumbre que los griegos tomaron de ellos— y los primeros en dedicar altares, estatuas y templos a los dioses y en esculpir relieves en piedra" (1977, pp. 282-283) o "[c]omo [los egipcios] son extremadamente piadosos, mucho más que el resto de los humanos [...]" (1977, p. 320); también en el *Timeo* de Platón se evidencia tal configuración idealizada de Egipto: [...] un sacerdote muy anciano exclamó: "¡Ay!, Solón, Solón. ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el griego viejo!" Al escuchar esto, Solón le preguntó: "¿Por qué lo dices?" "Todos", replicó aquél, "tenéis almas de jóvenes sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo" (1992, p. 163).

Dice más el Almirante: "Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley. Estas tierras son muy fértiles: ellos las tienen llenas de mames, que son como zanahorias, que tienen sabor de castañas, y tienen faxones y habas muy diversas de las nuestras y mucho algodón, el cual no siembran, y nacen por los montes árboles grandes, y creo que en todo tiempo lo hay para coger, porque vi los cogujos abiertos y otros que se abrían y flores todo en un árbol, y otras mil maneras de frutas que me no es posible escribir; y todo debe ser cosa provechosa". Todo esto dice el Almirante (Navarrete, 1922, pp. 57-58).

Nótese cómo la construcción del otro, estereotipado en su mansedad y desnudo, sin armas ni leyes, asimila a dicha figura a las de Adán y Eva en el momento previo a la caída desde el paraíso terrenal relatada en *Génesis III*; la descripción de estos sujetos, en contraste radical con el hombre caído español: "[...] como fuesen tan fracos los indios y los españoles tan codiciosos y desmedidos [...]" (Navarrete, 1922, p. 119), acompaña la configuración del espacio que aquellos habitan y que termina, a partir de este proceder narrativo, por configurarse en el paraíso terrestre —hecho que ya se sugiere al afirmar que la tierra no requiere de trabajos, lo cual es, teológicamente, un resultado del pecado original: "[a]ll hombre le dijo [Yahvé Dios]: 'Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: sacarás de él el alimento con fatiga todos los días de tu vida'" (Ubieta López et al., 2009, p. 17).

Esta lectura se confirma *a posteriori* en la entrada del veintiuno de febrero de 1493, en donde la referencia al texto bíblico —en este caso a *Génesis II*: "[y] plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente" (Ubieta López et al., 2009, p. 15)— es explícita. Lo cual constituye una reconfiguración de las tierras americanas en una categoría aprehensible para Europa: "[c]oncluyendo, dice el Almirante que bien dijeron los sacros teólogos y los sabios filósofos que el Paraíso Terrenal está en el fin de Oriente, porque es lugar temperadísimo. Así que aquellas tierras que ahora él había descubierto es —dice él— el fin del Oriente" (Navarrete, 1922, p. 177). Este hecho, el redescubrimiento del "paraíso terreno", eleva la empresa de Colón en el plano discursivo; sus viajes, entonces, devienen en una misión teológica, que implica "recuperar" para Europa, para Occidente(s) aquello que se creía perdido *ab origine*. El tópico del "buen salvaje" se configura como parte de esta aprehensión, como su base justificadora. El "Oriente" que el almirante presenta ante Europa es, así, el paraíso perdido. Lo otro reducido al terreno de lo mismo, de la propia tradición cristiana.

Estos ejemplos textuales, de los cuales aquí citamos una pequeña parte, establecieron los límites de la construcción del “buen salvaje”, que Bartolomé de las Casas utilizó luego para montar, por medio de una retórica hiperbólica, una defensa de las poblaciones autóctonas americanas contra los abusos del poder colonial. De esta manera retoma el estereotipo orientalista, modificándolo en la persecución de sus propios fines, en el inicio de su *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* en los siguientes términos:

Todas estas universas e infinitas gentes, *a toto genere* crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos, a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, no ríos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complición, y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad; que ni hijos de príncipes y señores, entre nosotros, criados en regalos y delicada vida, no son más delicados que ellos, aunque sean de los que entre ellos son de linaje de labradores. Son también gentes paupérrimas, y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas. Su comida es tal, que la de los Santos Padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. Sus vestidos comúnmente son en cueros, cubiertas sus vergüenzas; y, cuando mucho, cúbrense con una manta de algodón, que será como vara y media o dos varas de lienzo en cuadra. Sus camas son encima de una estera, y cuando mucho, duermen en unas como redes colgadas, que en lengua de la isla Española llaman hamacas (de las Casas, 2003, pp. 41-42).

Semejante constitución de la imagen del “buen salvaje” servirá, por medio del contraste con la figura del colonizador español, para establecer una narrativa de explotación y masacre unidireccional:

En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas, por su hacedor y criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte hasta hoy, y hoy en este día no hacen, sino depedazallas, matallás, angustiallas, afigillás, atormentallas y destruillas por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad: de las cuales algunas pocas abajo se dirán [...] (de las Casas, 2003, pp. 42-43).

Como puede vislumbrarse, en uno y otro caso los fines que guían tales construcciones discursivas son diversos; y la figura orientalista es resignificada en pos de los intereses particulares de cada narrativa específica. Tales estereotipos, entonces, contribuyen en la creación discursiva de un horizonte de Orients; en los casos mencionados aquí: el “Oriente americano” como paraíso terrenal. Por tal razón, los Orients dentro de esta perspectiva idealizante constituyen un constructo occidental, la proyección de la perfección puesta en un supuesto “afuera”; incorporada al imperio conceptual de lo conocido. Sin embargo, no hay que perder de vista que, por más que aquella “figura-otra” sea elogiada o enalteceda, seguimos estando ante una situación de violencia; no sólo en tanto que el lenguaje constituye el medio por el cual aquella otredad es construida, sino también en tanto que aquella establece un sujeto silente, sin derecho a la voz a no ser por medio de la construcción orientalista: una violencia de carácter estructural. Es importante, entonces, remarcar este hecho: la orientalización idealizante no establece un sujeto menos subalterno que la variante despectiva, aún no desarrollada. En ambos casos, el discurso orientalista subordina un Oriente(s) a la uniformidad de lo conocido. En este proceso significante, el sujeto aprehendido no tiene ni puede tener voz alguna. Se vacía a la alteridad de su bagaje y se la fagocita como una expresión de los intereses de Occidente(s). De lo otro ya no queda nada más que un “otro-nosotros” representado por la narrativa occidentalizante. Una distorsión que anula cualquier posibilidad de expresión al subalterno.

Retomando lo antedicho, el modo de la violencia propio del orientalismo puede, por otro lado, manifestarse también mediante el rechazo a la otredad en pos de la reafirmación del imperio de lo mismo. Tal es el caso que se da en las representaciones del mundo islámico asociado al estereotipo de “terrorista”; usual en el cine hollywoodense y que luego del atentado del nueve de septiembre de 2001 sirvió para moldear “[...] una percepción del Islam como incompatible con, y sobre todo, una amenaza para la seguridad de las normas culturales occidentales” (Wahid, 2003, p. 9)⁵. El resultado

⁵ Tal reduccionismo, por supuesto, es absurdo como notó el mismo Said en su refutación a la tesis de Huntington en *Clash of Civilizations* (1996): “[...] en la Europa y los Estados Unidos de hoy, lo que se describe como Islam, por ejemplo, porque ahí es donde recae, creo, el peso de la tesis de *Choque de Civilizaciones*, pertenece al discurso del orientalismo: una construcción fabricada para suscitar sentimientos de hostilidad y antipatía hacia una parte del mundo que resulta ser de importancia estratégica por su petróleo, su proximidad amenazante al cristianismo y su formidable historia de competencia con Occidente. Sin embargo, esto es algo muy diferente de lo que el Islam representa realmente para los musulmanes que viven dentro de su dominio. Existe un abismo entre el Islam en

simbólico de dicho atentado se condensa en “[...] la aparición de una academia neo-orientalista en la que el mundo árabe se convierte en el centro, mientras que componentes clásicos importantes, como India, Irán y Turquía, quedan excluidos del mapa neo-orientalista” (Altwaiji, 2014, p. 314)⁶. El llamado “neo-orientalismo”, entonces, reduce su objeto de configuración al Islam (Junuzi, 2019, 128); lo cual no es algo nuevo, en tanto establece una continuidad en lo que se refiere al tratamiento del mundo islámico por parte del orientalismo (Tuastad, 2003, p. 594). Tal construcción discursiva se presenta, así, como una faceta predominante en la actualidad, como evidencia Barbero (2016) en las políticas de inmigración y obtención de ciudadanía en España; o incluso en las implicancias de los discursos de refugiados y políticas de asilo (Akram, 2000), por mencionar algunos casos. Esta nueva faceta exacerbada, sin embargo, constituye tan sólo una cara de la configuración despectiva típica del orientalismo y que podemos encontrar incluso en la China durante el periodo de las Guerras del Opio:

La prostitución, al igual que la adicción al opio, fue “orientalizada” y representada como una “costumbre” o vicio esencialmente “chino”, en lugar de un subproducto del comercio británico o del encuentro y asentamiento colonial. La legislación y clasificación de las prostitutas chinas como “enfermas” constituyó una producción de conocimiento colonial; más que una conquista de territorio físico, se configuró a través de la vigilancia médica para recopilar información sobre los cuerpos de los colonizados, contribuyendo así a la epistemología colonial sobre los chinos. Es decir, la “sexualidad china” y el “carácter chino” formaban parte de una epistemología orientalista que fetichizaba el vendado de pies, la servidumbre por contrato y las *mui tsai* (niñas ligadas a la servidumbre doméstica) como figuras de una “costumbre nativa inescrutable”. Estas producciones imperiales de conocimiento sobre la “depravación oriental” también funcionaron como una tecnología para disciplinar a la población colonizada. [...] [L]as ordenanzas sobre enfermedades contagiosas en Hong Kong demostraban el poder colonial tanto como un poder “negativo” para disciplinar y castigar, como un biopoder “productivo” que dirigía cuerpos recién clasificados hacia el empleo y el servicio a la sociedad colonial (Lowe, 2015, p. 127).

Indonesia y el Islam en Egipto” (Said, 1998, p. 9). Por esto mismo resulta problemática la conceptualización del “Islam” como un todo homogéneo tal y como se ha constituido en el discurso orientalista durante las últimas décadas.

⁶ Para un posible análisis de las causas que motivaron este giro hacia el neo-orientalismo: Cf. Samiei, 2010, pp. 1149-1155.

Como puede verse, la descalificación del otro en la construcción orientalista no es algo exclusivo de la (re)configuración occidental del mundo islámico, sino que es otra variante significativa del orientalismo, que aquí ya acarrea la justificación de cierto proceder colonial y la promulgación de leyes y normas basados en las categorías esencialistas que la significatividad orientalista establece como “naturales”.

En las dos facetas analizadas, como hemos visto, el acto orientalista “falsa” a su objeto con diversos fines en mente, siempre pensados en relación a Occidente(s). Este segundo nivel en el que la violencia conceptual crea y fosiliza estereotipos es el que habilita el camino hacia un abanico de actitudes posibles dependiendo del Oriente(s) particular al que los sujetos se enfrenten. Tal y como el establecimiento de cadenas significativas que lleven a prejuicios contra ciertas minorías, campañas de odio, la legitimación de ciertos discursos xenófobos o exclusionistas como los mencionados; incluso la promulgación de normas y leyes específicas es un resultado posible. La violencia, entonces, permea todos los niveles aunque de formas diversas: primero, como la *conditio sine qua non* del acto orientalista, aquella que se haya en su origen; segundo, en la conformación de categorías o estereotipos particulares que servirán como sustento para la elucubración de discursos específicos contra la otredad, sea de un modo idealizante o despectivo; tercero, por medio de la imposición de medidas contra el horizonte de Oriente(s), que encuentran su legitimación en los dispositivos y figuras construidos en las etapas anteriores.

Como puede verse, el orientalismo se encuentra indisolublemente ligado a la violencia, lo cual es propio de su carácter como dispositivo(s), en donde las interrelaciones de significación con su objeto llevan necesariamente y, en una etapa inicial, a la configuración de cadenas conceptuales violentas inscritas dentro de un entramado de relaciones de poder y, *a posteriori*, a la elucubración de aparatos significativos y coaccionantes más complejos. Teniendo en cuenta los distintos niveles analizados en la configuración de la maquinaria orientalista podemos distinguir y caracterizar enunciados, discursos, etc. bajo la denominación “orientalista”; hecho que nos presenta una herramienta útil a la hora de analizar las tensiones y dinámicas de poder que se producen en la actualidad en torno a tantos y tan variados Orients.

La jerarquización a la cual nos referimos en el principio del presente trabajo, no es, entonces, sino el resultado del establecimiento de cadenas significantes que pueden variar con los años tal y como ha sido en el caso de Japón, que por medio del orientalismo fue configurado como el país de los samuráí,

el zen y las geishas⁷; *a posteriori* sin embargo, devino en una amenaza para Occidente(s) tras la victoria sobre la Rusia zarista en 1905; y, de forma más radical durante la Segunda Guerra Mundial, específicamente después de la ofensiva en Pearl Harbor. Actualmente, debido a otras dinámicas propias del *soft power* y de una apropiación del discurso orientalista occidental, Japón se presenta como un Oriente “positivo”, en contraposición al Oriente “negativo” propio del Islam. Es en este sentido que la categorización del orientalismo lleva al establecimiento de una jerarquía de Orients; tal construcción, por supuesto, está al servicio de razones variables que pueden ir desde la apropiación de recursos clave hasta la proliferación del turismo en un destino caracterizado como “exótico”. Parte del valor, en todo caso, de la teoría orientalista recae sobre tales aspectos discursivos: en la medida en que estos son analizables podemos descubrir las formas en las que la violencia es ejercida (sea en uno u otro nivel), lo cual nos permite actuar contra ella.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos vislumbrado a lo largo del presente trabajo, el orientalismo en tanto marco teórico y dispositivo conceptualizador se revela profundamente entrelazado con la violencia estructural e inherente a los procesos de representación y configuración de las otredades. De tal manera, las categorías construidas dentro de un discurso semejante operan no solo como herramientas epistémicas, sino como mecanismos que perpetúan jerarquías y subordinaciones culturales en torno a Occidente(s). Desde su misma génesis, el orientalismo no es sino un acto de conceptualización reductiva que genera un *continuum* de violencias: desde el esencialismo inicial que homogeniza las heterogeneidades en la construcción de lo diferente hasta las

⁷ Muchas veces gracias al trabajo de los propios japoneses, como lo evidencia el caso de la publicación en 1899 de *Bushido: the Soul of Japan* por Inazo Nitobe que idealiza tanto al supuesto código ético samurái como a Japón en pos de una favorable recepción occidental (Navarro, 2008, pp. 5-6) y que no es sino un constructo orientalista popularizado en la era Meiji (Friday, 1994). Dicho libro gozó de gran popularidad y éxito en Occidente (Minear, 1980, p. 515) al punto de que muchas de sus imágenes se perpetúan en la actualidad en *films* como *The Last Samurai* (2003) y *47 Ronin* (2013) por citar dos de los innumerables ejemplos. Para un estudio detallado sobre las consideraciones del constructo “*bushido*” en el Japón moderno y su utilización: vid. *Inventing the Way of the Samurai* (2014). Citamos este caso para evidenciar que muchas veces los mismos países orientalizados se apropián de los discursos orientalistas proyectado sobre ellos; estrategia común para promover el turismo, por ejemplo.

dinámicas contemporáneas de neo-orientalismo, caracterizadas por narrativas polarizadoras y utilitarias. En todo momento el orientalismo aparece como signado por lo violento. Entender al orientalismo como dispositivo, tal y como se hizo a lo largo de estas páginas, enfatiza el hecho de que tal constructo teórico no constituye un fenómeno estático y homogéneo, sino un proceso en constante resignificación, en tanto que es adaptado a los intereses políticos, económicos y culturales de cada época. Por ende, es fundamental abordar sus manifestaciones desde una perspectiva crítica y contextual, reconociendo tanto sus limitaciones como su capacidad para develar las dinámicas de poder subyacentes en las que siempre se ve inscripto.

Es, en esta línea, que el presente análisis nos permite comprender de qué manera tales discursos configuran imaginarios colectivos y, posteriormente, políticas concretas mediante la jerarquización del horizonte de Oriente(s) en función de intereses estratégicos. Asimismo, nos invita a reflexionar sobre la necesidad de desafiar estas narrativas mediante enfoques que valoren la pluralidad y complejidad de las culturas representadas, promoviendo un diálogo más equitativo y menos violento con la alteridad. Aquí, sin embargo, debemos enfatizar que, siendo el orientalismo un dispositivo propio de lo humano, es imposible desprenderse de él o eliminarlo. La clave se encuentra en las categorías propuestas, que nos permiten, por medio del examen de las violencias entrelazadas en un constructo orientalista determinado, verlas en acción, develar su actuar en la construcción de enunciados, estereotipos o discursos específicos. Dicho conocimiento será el que nos permita enfrentar a la violencia que arremete oculta. El método: lo que Derrida llamó una “economía de la violencia”:

[...] [E]l lenguaje no puede jamás sino tender indefinidamente hacia la justicia reconociendo y practicando la guerra en sí mismo. Violencia contra la violencia. Economía de violencia. [...] Si la luz es el elemento de la violencia, hay que batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y la de la noche que precede o reprime el discurso (Derrida, 1989, p. 157).

Como podemos ver, el problema del orientalismo es el problema del lenguaje, bajo cuyo signo aquel nace. Por ello, no podremos jamás librarnos de este ni de sus violencias inmanentes; el hombre es un animal con *lógos*, entendido esta vez como “lenguaje” o “palabra”. No podemos escapar de la violencia conceptual propia del orientalismo que se presenta, en última instancia, como inevitable. Sin embargo, podemos luchar contra ella con la misma palabra; luz contra luz, en los términos de Derrida, a fin de evitar la consolidación de la peor violencia. Para tal propósito, entonces, con tal de

dilucidar cuáles son las violencias orientalizantes y cómo combatirlas, abordar dicho fenómeno como un dispositivo de la violencia que permita descifrarlas y desenmascararlas deviene en un imperativo.

Referencias

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica* 26(73), 249-264.
- Akram, S. M. (2000). Orientalism Revisited in Asylum and Refugee Claims. *International Journal of Refugee Law* 12(7, 1), 7-40. <https://doi.org/10.1093/ijrl/12.1.7>
- Altwaiji, M. (2014). Neo-Orientalism and the Neo-Imperialism Thesis: Post-9/11 US and Arab World Relationship. *Arab Studies Quarterly* 36(4), 313-323. <https://doi.org/10.13169/arabstudquar.36.4.0313>
- App, U. (2010). *The Birth of Orientalism*. University of Pennsylvania Press.
- Aristóteles. (1991). *Política*. Alianza.
- Barbero, I. (2016). Citizenship, identity and otherness: the orientalisation of immigrants in the contemporary Spanish legal regime. *International Journal of Law in Context* 12(3), 361-376. <https://doi.org/10.1017/S1744552316000252>
- Benesch, O. (2014). *Inventing the Way of the Samurai. Nationalism, Internationalism, and Bushido in Modern Japan*. Oxford University Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Bhabha, H. K. (1983). The Other Question: the Stereotype and Colonialist Discourse. *Screen* 24(6), 18-36. <https://doi.org/10.1093/screen/24.6.18>
- Clarke, J. J. (1997). *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. Routledge.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press.
- De las Casas, B. (2003). *Brevísima Relación de las Destrucción de las Indias*. Anauco.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En E. Balbier, G. Deleuze, H. L. Dreyfus, et al., *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Gedisa.
- Derrida, J. (1989). Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas. En *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Descartes, R. (1650). *Specimina philosophiae: seu dissertatio de methodo recte regendae rationis, & veritatis in scientiis investigandae. Dioptrice, et Meteora Ex Gallico translata, & ab auctore perfecta, variique in locis emendata*. Ludovicum Elzevirium.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits III: 1976-1979*. Gallimard.

- Trainais-Maitre, M. J. (2013). The Edifying and Curious Letters: Jesuit China and French Philosophy. En Yangweng Zheng (ed.), *The Chinese Chameleon Revisited: From the Jesuits to Zhang Yimou* (pp. 34-60). Cambridge Scholars Publishing.
- Friday, K. F. (1994). Bushidō or Bull? A Medieval Historian's Perspective on the Imperial Army and the Japanese Warrior Tradition. *The History Teacher* 27(3), 339-349. <https://doi.org/10.2307/494774>
- Gadamer, H. G. (1992). Hombre y lenguaje. En *Verdad y Método II*. Sígueme.
- Heidegger, Martin (2004). *¿Qué es la filosofía?* Herder.
- Heródoto (1977). *Historia. Libro II Euterpe*. Gredos.
- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster.
- Junuzi, V. (2019). Refugee Crisis or Identity Crisis: Deconstructing the European Refugee Narrative. *Journal of Identity and Migration Studies* 13(2), 117-147.
- King, R. (2001). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the 'Mystic East'*. Routledge.
- Lowe, L. (1991). *Critical Terrains: French and British Orientalism*. Cornell University Press.
- Lowe, L. (2015). *The Intimacies of Four Continents*. Duke University Press.
- Mignolo, W. D. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.
- Minear, R. H. (1980). Orientalism and the Study of Japan. *The Journal of Asian Studies*, 39(3), 507-517. <https://doi.org/10.2307/2054678>
- Moro Abadía, O. (2003). ¿Qué es un dispositivo?. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 6, 29-46. <https://doi.org/10.5944/empiria.6.2003.933>
- Navarrete, M. F., (ed.). (1922). *Viajes de Cristóbal Colón con una carta*. Calpe.
- Navarro, T. R. (2008). El discurso orientalista en la traducción francesa (1927) del Bushido de Nitobe. *Inter Asia Papers*, 5, 1-26.
- Nitobe, I. (1969). *Bushido. The Soul of Japan*. Tuttle Publishing.
- Paniker, A. (2005). *Índika: Una descolonización intelectual. Reflexiones sobre la historia, la etnología, la política y la religión en el Sur de Asia*. Kairós.
- Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Gredos.
- Rocher, R. (1993). British Orientalism in the Eighteenth Century: The Dialectics of Knowledge and Government. En C. A. Breckenridge y P. Van der Veer (Eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives On South Asia New Cultural Studies* (pp. 215-249). University of Pennsylvania Press.
- Rodinson, M. (1988). *Europe and the Mystique of Islam*. Tauris.
- Said, E. W. (2002). *Orientalismo*. Penguin Random House.
- Said, E. W. (1998). *The Myth of the Clash of Civilizations*. Media Education Foundation.

- Said, E. W. (1985). Orientalism Reconsidered. *Cultural Critique*, 1, 89-107. <https://doi.org/10.2307/1354282>
- Saimiei, M. (2010) Neo-Orientalism? The relationship between the West and Islam in our globalised world. *Third World Quarterly*, 31(7), 1145-1160. <https://doi.org/10.1080/01436597.2010.518749>
- Shumway, N. (1991). *The Invention of Argentina*. University of California Press.
- Standaert, N. (1999). The Jesuits Did NOT Manufacture 'Confucianism'. *East Asian Science, Technology, and Medicine*, 16, 115-132. <https://doi.org/10.1163/26669323-01601007>
- Standaert, N. (2000). The Classification of Sciences and the Jesuit Mission in Late Ming China. En Jan de Meyer y Engelfriet (Eds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper* (pp. 287-317). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004488939_013
- Ubieto López, J. A., Asensio, V. M. y García Rodríguez, S. (2009). *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.
- Wahid, M. A. (2023). From Orientalism to neo-Orientalism: medial representations of Islam and the Muslim world. *Textual Practice*, 39(2), 162-181. <https://doi.org/10.1080/0950236X.2023.2288112>
- Young, R. (1990). *White Mythologies: Writing History and the West*. Routledge.

Lo que nos hace humanos

Biología, medicina, lenguaje, mente, ética y religión

Michel Tibayrenc
Francisco J. Ayala

¿Qué nos hace verdaderamente humanos? ¿Qué es lo que nos une? Vivimos un momento de crecimiento de las ciencias biológicas que nos permite acceder a una inmensidad de respuestas sobre nuestra naturaleza física. Y sin embargo, todo el conocimiento sobre lo que nos hace específicamente humanos, se queda corto sin las aportaciones de otros grandes campos o saberes, como el de la medicina y las ciencias humanas. Este libro quiere ofrecer un examen, lo más completo posible, de importantes debates sociales de nuestra época, como, por ejemplo, el origen de la humanidad, la diversidad genética humana, la biología de la cognición, la actitud de la ciencia ante las ideologías intolerantes, la relación entre ciencia y religión en general y entre ciencia y creacionismo (o diseño inteligente) en particular.



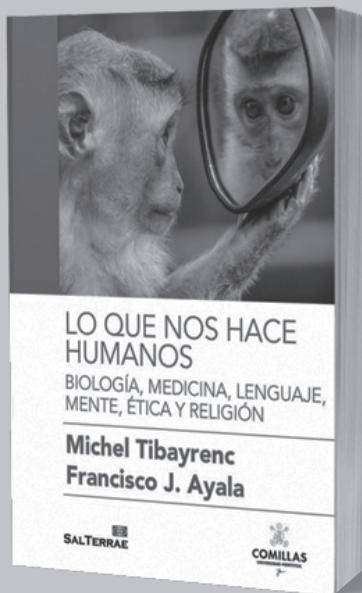
Colección Ciencia y Religión

Número 28

Págs. 312

ISBN: 978-84-293-3039-7

Universidad Pontificia Comillas,
Ed. Sal Terrae, 2021.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

LA VIOLENCIA MESIÁNICA DE JESÚS

The Messianic Violence of Jesus

Francisco García Martínez

Universidad Pontificia de Salamanca

fgarciam@upsa.es / <https://orcid.org/0000-0002-5261-0404>

Recibido: 21 de enero de 2025

Aceptado: 21 de marzo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.005>

RESUMEN: Después de mostrar cómo la violencia es un intento de realizar la propia identidad anulando la del otro, la reflexión se centra en la praxis de Jesús frente a ella. A pesar de que su acción mesiánica es beligerante y dura, de forma que podría ser comprendida como violenta, su finalidad paradójica es revelar y desmontar los sistemas que esconden la verdadera violencia que anula la identidad de muchos a través de sistemas de estigmatización social. Esta acción va a generar una violencia reactiva con la que Jesús acepta cargar mostrando un camino paradójico de mantener su propia identidad salvífica. La 'violencia' de su ministerio aparece entonces como una acción límite de regeneración social y salvación.

PALABRAS CLAVE: Cristología, mesianismo, violencia, víctima, cruz, paz.

ABSTRACT: After showing how violence is an attempt to realise one's own identity by annulling that of the other, the reflection focuses on Jesus' praxis in the face of it. Although his messianic action is belligerent and harsh, in a way that could be understood as violent, its paradoxical purpose is to reveal and dismantle the systems that hide the real violence that nullifies the identity of many through systems of social stigmatisation. This action will generate a reactive violence that Jesus accepts to bear by showing a paradoxical way of maintaining his own salvific identity. The 'violence' of his ministry appears then as a limiting action of social regeneration and salvation.

KEYWORDS: Christology, messianism, violence, victim, cross, peace.

1. LA VIOLENCIA QUE DA VIDA

Hace un tiempo, en la web de la Sociedad Argentina de Cardiología, Jorge Thierer publicaba una reflexión sobre los sacrificios humanos con el título *Los*

aztecas: arrancar el corazón para preservar la vida¹. El título y el lugar de publicación parecían identificar la práctica azteca con las operaciones a corazón abierto no solo en su forma, sino en su finalidad. Sin embargo, cualquiera rechazaría esta identificación, pues una se juzgará como violenta y la otra, pese a la agresividad de la intervención, como sanadora. Sin embargo, esto es justamente lo que buscaban los aztecas ya que, como afirma el autor, “extirpar [el corazón] y ofrecerlo a la divinidad era la manera de mantener el ciclo de la vida, de abastecer al sol de energía para seguir su derrotero diario” (Thierer, 2016).

Esta pequeña anécdota nos introduce en la dificultad de identificar la violencia, porque siempre es considerada, cuando aparece integrada social o individualmente, como salvífica para el que la ejerce. La razón es que se justifica como acción necesaria para el bien social o individual, o está implantada estructuralmente de forma que ni siquiera se percibe como tal. El pensador Slavoj Žižek, reflexionando sobre la violencia social, ha distinguido dos formas. La primera es la *subjetiva* que “se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia [...] Se ve como *una perturbación del estado de cosas normal y pacífico*”. Por otra parte, está la *violencia objetiva*, que “es precisamente la *violencia inherente a este estado de cosas ‘normales’* [...] puede ser invisible, pero debe tenerse en cuenta para explicar las explosiones irrationales de la violencia subjetiva” (Žižek, 2009, p.10)².

En este contexto, se hace relevante la teoría de René Girard sobre el papel fundante de la violencia sacrificial en el sostenimiento de las sociedades a través de la acusación y la estigmatización de aquellos sobre los que se practica (Girard, 1986, 1989). No es difícil identificar esta práctica social ahora que culturalmente hemos conseguido distinguir sus falsas justificaciones. La estigmatización de los críticos (de Sócrates a Franz Jägerstätter), la persecución de los cristianos, de los judíos, de los Yazidíes, ejemplifican una violencia justificada que nos acompaña desde siempre.

¹ Cf. <https://old3.sac.org.ar/historia-de-la-cardiologia/los-aztecas-arrancar-el-corazon-para-preservar-la-vida/>. Acceso: Marzo de 2025.

² Los subrayados son nuestros. El autor utiliza el adjetivo ‘objetiva’ para subrayar que esta violencia se encuentra vinculada a la estructura social y cultural previa a la conciencia y libertad de elección del sujeto. Por otra parte, la percibe desdoblada en dos dimensiones: una simbólica, es decir, “encarnada en el lenguaje y sus formas” y otra sistémica, consecuencia del “funcionamiento homogéneo de nuestros sistemas económico y político” (Žižek, 2009, p.10). En cuanto a la violencia ‘subjetiva’, denomina así a la que nace de una acción del sujeto (individual o grupal) cuando toma conciencia de la primera y decide de actuar contra la estructura dominante (simbólica o sistémica) en la que se encuentra inmerso.

Pero volvamos a nuestro ejemplo inicial. ¿Qué es lo que diferencia las dos agresiones (en este caso físicas) de forma que a una la identifiquemos como violencia y a otra no? Se trata, sobre todo, del precio de la salvación otorgada por la acción, un precio que en la primera es pagado por un sujeto exterior al grupo y en la segunda por el sujeto mismo que recibe la salvación. O, dicho de otra manera, en una la vida de unos para sostenerse invade la de otros hasta eliminarlos; en la otra, la agresión queda retenida y reducida al propio sujeto con este mismo fin.

Se apunta aquí *in nuce* lo que será, para nosotros, el núcleo de la violencia que Paul Gilbert define de esta manera: "Pensamos en la violencia en términos de invasión por parte de un ser de un espacio que pertenece a otros seres, sin respeto por ellos, sin aceptación de ninguna regla común que los vincule a todos *a priori*" (Gilbert, 2009, p. 70). En esta misma línea, el filósofo Martín Steffens se preguntaba: "¿Qué es la violencia en su sentido primero? Consiste en no saber detenerme ante mi prójimo. Es traspasar el dominio que le es propio [...] La violencia no tiene paciencia para aceptar la libertad del otro, no tiene el sentido de la gracia del otro: ignora que el otro no nos es debido" (2017, pp. 5-6). Definir y realizar, por tanto, la propia identidad a costa de la del otro. Esta es la cuestión de fondo. El psicoanalista Denis Vasse apunta en este sentido: "La violencia es ciega a los demás [...] porque quiere reducirlo todo a ella misma por la fuerza. Niega la palabra original que 'establece la diferencia'. Su *leitmotiv* inconsciente es: 'No hay Otro', 'no hay diferencia'" (Beauchamp y Vasse, 1992, p. 25). Girard (2002), por su parte, descubre este mismo dinamismo en la revelación bíblica, y lo explicita comentando el décimo mandamiento: "No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni desearás la casa de tu prójimo, su campo, su esclavo o su esclava, su buey o su asno, ni nada que sea de tu prójimo" (Dt 5,21). Es decir, limitarás tu deseo constitutivo de vida e identidad sin consentir a apropiarte del espacio de vida del otro o de su propia vida (Girard, 2002, pp. 26-36).

"Pero, ¿quién es mi prójimo?", preguntaba un escriba a Jesús (Lc 10,29). Este es el segundo problema fundamental para identificar la violencia que Žižek llama *objetiva*, es decir, la escondida e inherente al estado de las cosas, porque la identificación de lo humano nunca se realiza remitiéndose a una identidad humana genérica, sino a través de la identidad social concreta que define al grupo al que pertenece el sujeto que se lo pregunta, lo que termina por hacer sentir a los otros, los de fuera del grupo, como humanos-no-tan-humanos. Esto es perceptible incluso después de la relativización de las diferencias étnicas y culturales que ha realizado his-

tóricamente el cristianismo en relación con la identidad humana última³, y que luego se ha concretado políticamente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos⁴. Para que se vea que este no es un problema antiguo y ya resuelto basta remitirse a los proféticos pronunciamientos del papa Francisco: “Partes de la humanidad —afirma— parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece a un sector humano digno de vivir sin límites” (2020, n. 18). En este caso el bien del propio grupo, que se toma siempre como analogado de lo humano, sirve de justificación para una violencia (en este ejemplo económica) que no se percibe habitualmente como tal.

Este carácter sacrificial que sostiene la identidad ya no funciona en la medida en que se ha desvelado su falta de justificación, su mentira, la falsedad de la acusación y la injusticia de la estigmatización que se proyecta sobre los otros. A pesar de todo, el mecanismo se fuerza una y otra vez creando una violencia demoniaca⁵. Esta es la situación actual en la que el mecanismo de culpabilización y justificación de la violencia se ha desmontado al adquirir la humanidad la conciencia de la dignidad de todo ser humano. ¿Cuál es entonces la alternativa para “abastecer al sol de energía para que siga su de-rrero diario”? No será, desde luego, entrar en el mundo de las *fake news* o las “realidades alternativas” con las que el cinismo encubre realidades sacrificiales evidentes⁶.

³ “Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Cuantos habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. No hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, sois descendencia de Abrahán y herederos según la promesa” (Gal 3,26-29); “Después de esto vi una muchedumbre inmensa, que nadie podría contar, de todas las naciones, razas, pueblos y lenguas, de pie delante del trono y delante del Cordero, vestidos con vestiduras blancas y con palmas en sus manos” (Ap 7,9).

⁴ “Los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres” (Preámbulo).

⁵ “Si usted hiciera del sacrificio una ideología estaría en el horror” (Girard, 1996, p. 46).

⁶ Este principio sacrificial, que durante la mayor parte de la historia de la humanidad ha estado vinculado al ámbito religioso, tiene capacidad de mutación secular y aparece como uno de los principios de la modernidad política y económica cuyos máximos exponentes son los totalitarismos de clase o de raza del s. XX, pero también una economía sacrificial que justifica el abandono de algunos (los exteriores al sistema o no integrados en él) por el bien del sistema que abarca a los propios (Hinkelammert, 2018).

2. LA VISITA DE JESÚS A GERASA

El evangelio de Marcos nos ofrece una historia donde, bajo la acción desestabilizadora de Jesús, se identifican con claridad los mecanismos de esta violencia *objetiva* y puede reconocerse nuestra posición en ella. El relato podría leerse como un texto-síntesis del ministerio de Jesús. Hablamos del paso de Jesús por la ciudad de Gerasa y su actuación allí (Mc 5, 1-20). Se trata de una ciudad que en apariencia vive en paz. A sus afueras, sin embargo, vaga un endemoniado, atado por la comunidad (por más que se suelte), viviendo en el lugar de los muertos, con claros signos de deshumanización o estigmatización (desnudez y falta de lenguaje). Su posesión parece consistir en una desposesión de su identidad como puede verse en estos signos y en que la comunicación que entabla Jesús no es con él, sino con los demonios que lo habitan. Esta conversación parecería una discusión con los habitantes de la ciudad que afirmarían a una voz: "Te ruego que no nos atormentes", y que, finalmente, al re-humanizar Jesús al endemoniado mostrándole sin los signos de estigmatización, se "llenaron de miedo" y le piden que abandone la ciudad. El análisis que hace Girard de este episodio (Girard, 1986, pp. 216-239) identifica el principio sacrificial de todas las sociedades que, como afirma Žižek, se sienten violentadas cuando se desactiva "el estado de cosas normal y pacífico" al desvelarse la mentira y la violencia "inherente" que lo habita.

Este episodio se convierte en símbolo de la forma de presencia de Jesús en la historia, algo que se muestra de diferentes formas en los evangelios. Por ejemplo, en el prólogo de Juan se le identifica como luz en medio de unas tinieblas que no le reciben (Jn 1,5). En el mismo evangelio esta tiniebla queda identificada con la figura de Satán ("mentiroso y homicida", Jn 8,44) que domina el mundo. Aparece entonces claramente la incompatibilidad de dos principios de vida, el que sostiene a la sociedad y el que propone Jesús. La afirmación de uno, sea el que sea, supone la destrucción del otro. La diferencia, como veremos, es que mientras que el principio social del que vivimos supone la destrucción de quien porta el otro, en el que ofrece Jesús la destrucción del otro supone la liberación de los que viven bajo él.

Es aquí donde iniciamos la reflexión sobre la violencia mesiánica de Jesús que no se identifica ni con la violencia *objetiva* ni con la *subjetiva* reseñadas por Žižek, pues ambas tienden a la anulación del contrario. Jesús va a situar su acción mesiánica en una provocativa tierra de nadie que termina por generar una respuesta de violencia extrema y global hacia él que asume como lugar de revelación y destrucción de los principios de acción de la misma violencia.

Así pues, lo que llamamos violencia mesiánica de Jesús consiste en una presencia inmune a una mentira que domina al ser humano, una mentira que afirma que la propia identidad se realiza solo frente y contra la identidad del otro, y que activa un proceso de relación y reconocimiento de aquellos que han sido deshumanizados bajo un sistema que mantiene a individuos y sociedades en una paz ficticia bajo el signo de la exclusión⁷.

La violencia mesiánica de Jesús tiene la forma de los que él denominará “puros de corazón” en las bienaventuranzas. Ravasi identifica esta actitud con “una libertad interior absoluta respecto al mal y una determinación igualmente absoluta con respecto al bien (Dios)” (Ravasi, 2014, p. 204). Esta forma de ser de Jesús le va a llevar a vivir de una forma paradójica su relación con la violencia, a saber, “Jesús parece ser agresivo cuando la injusticia o la necesidad de defensa afecta a los demás, pero se vuelve no resistente cuando le afecta a él” (González Faus, 1980, p. 192).

Esta presencia que, *violentando la vida, no ejerce violencia contra la identidad de los vivos*, será rechazada violentamente ya que desactiva todos los mecanismos que sostienen una identidad construida sobre el principio “yo o el otro”, desde tiempos de Caín (Boyer, 1995). Debemos, sin embargo, identificar esta acción de Jesús que es sentida como violencia destructiva de la sociedad y, por tanto, intolerable hasta el límite de la condena a muerte: “Nosotros tenemos una ley y según esa ley debe morir” (Jn 19,7)⁸.

⁷ Somos conscientes de la ambigüedad del término “violencia mesiánica” que podría entenderse sacrificialmente ya que todos los movimientos sociales de ‘liberación’ (antiguos y nuevos) de individuos o pueblos (lo que podría denominarse mesianismos, seculares o no) se han desarrollado a través de violencias sacrificiales. Por tanto, no bastará la nominación de la acción de Cristo como violencia mesiánica, sino que será necesario una identificación clara de esta acción como distinta de estos mesianismos liberadores que ejercen una violencia directa sobre la identidad personal de aquellos que sostienen la situación establecida contra la que se levantan los distintos mesianismos.

⁸ Aunque la razón inmediata es su pretensión de hacerse Hijo de Dios, el sentido se aclara en la discusión desarrollada en el capítulo 7 del mismo evangelio, introducido por una inminente lapidación que Jesús impide evidenciando la mendacidad que la habita, y donde luego se discute quién posee el verdadero respaldo divino. Después de comentar el episodio de los mercaderes del templo, Philippe Lefevre afirma: “La historia de la Biblia está llena de aquellos a los que se les reprocha ser excesivos, brutales, mientras que ellos denuncian un mundo que, antes que ellos, es feroz y sanguinario. Estos no son violentos: se adaptan, se ajustan a lo que Dios ve, reprouean lo que Dios repreuba. Violentos a oídos de los violentos, su palabra rescata a los más humildes que suelen ser aplastados por la maquinaria mundana” (2017, pp. 24-25).

3. LA VIOLENCIA MESIÁNICA DE JESÚS

Pasamos ahora revista de manera sucinta a la acción mesiánica de Cristo que se manifiesta como "signo de contradicción" (Lc 2,34)⁹.

3.1. *El levantamiento de las fosas comunes*

Las fosas comunes, en una de sus acepciones, son una forma social o política de hacer desaparecer a personas consideradas como perjudiciales para los intereses de estados o grupos sociales. En ellas el sujeto pierde su identidad pues desaparece del mundo común sin dejar rastro, permitiendo la homogeneización salvífica de la sociedad. Si es verdad que se llaman fosas comunes porque los allí enterrados quedan des-identificados al perderse una referencia concreta de su vida (el nombre como referencia primaria), podría decirse que son comunes también porque pertenecen a todos los tiempos y sociedades.

Este símbolo puede acercarnos a un aspecto central del ministerio de Jesús. Toda su acción mesiánica está atravesada por la recuperación de los perdidos, de los excluidos, de los innombrables o innombrados. Su persona se convierte en un espacio de vida social para los que no lo tenían. En este sentido continúa, sintetiza y lleva a término la revelación de Dios mismo que escuchó la sangre de Abel, sangre enterrada y mezclada con la tierra (Gn 4,9-10) o el sufrimiento de un pueblo que hará suyo y que sufre bajo la indiferencia de sus explotadores (Ex 3, 7-8). En el caso de Jesús los referentes de su acción serán los pobres, enfermos y pecadores, categorías que hay que entender en relación a la exclusión en la que viven y, por tanto, a la estigmatización que supone su situación. En el fondo, estas personas están en una especie de fosa común de vivos, entregados a vivir en las partes muertas de la sociedad, en los cementerios del sistema, como el endemoniado de Gerasa. Pues bien, Jesús con su acción re-integradora, es decir, con una acción que los trata como sujetos dignos de la mirada de Dios y de su compasión salvífica (algo que la sociedad restringe a los integrados del sistema), rompe los principios de organización social que esconden la violencia, y deja al descubierto la mentira inherente al sistema.

⁹ Pueden verse otros planteamientos del tema en el texto citado de González Faus o en J. Lois, 1986, 363-381.

Mateo, al describir la muerte de Jesús, comenta: "La tierra tembló, las rocas se resquebrajaron, las tumbas se abrieron y muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron y, saliendo de las tumbas después que él resucitó, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos" (Mt 27,51-53). Creemos que estas expresiones se podrían interpretar como signos de la destrucción del orden sacrificial y la exigencia de incorporación de los excluidos a la sociedad para que la vida alcance el *Shalom* divino, que es universal siempre y desde el inicio¹⁰. Ya en el relato de Gerasa, Jesús había enviado al endemoniado recuperado a los suyos: "Vete a casa con los tuyos y anúnciales lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido misericordia de ti" (Mc 5,19). Se ve entonces cómo Jesús tiene una clara intención de provocar a la sociedad a la que se dirige incomodándola, violentándola para que perciba la mentira violenta que la destruye y reaccione.

Otro episodio clave en este sentido es el de la curación de la hemorroísa (Mc 5,25-34) a la que, después de haber sanado, obliga a situarse en el centro del grupo, a la vista de todos, como una provocación extrema para evidenciar que no es impura ni contamina con su presencia y su tacto, como la lectura estigmatizadora habitual presupone excluyéndola de la vida. La escena, que supone una gran violencia hacia todos los presentes, se sitúa significativamente inmediatamente después de la salida de Jesús de Gerasa.

3.2. *No he venido a traer paz, sino división* (Lc 12,51)

Se entienden en este contexto las palabras de Jesús que anuncian la división como consecuencia de su actividad. "Predicar el Reino es ir en contra de este orden de las cosas, establecer una ruptura y, por consiguiente, hacer violencia a este orden" (Gilbert, 2007, p. 199). Ya lo había anunciado Dios en la llamada vocacional a Jeremías: "Desde hoy te doy poder sobre pueblos y reinos para *arrancar y arrasar, para destruir y demoler, para reedificar y plantar*" (Jer 1,10). Demasiadas veces se predica un cristianismo que se asentaría sobre la buena voluntad de los hombres, pero Dios siempre ha pedido conversión, pues conoce el corazón de los hombres (Jn 2,24-25). Es así como

¹⁰ La película del director polaco Władiyslaw Pasikowski *El secreto de la aldea* expresa bien este dinamismo. Todo se desarrolla a partir de una acción en apariencia irrelevante que destapa un acontecimiento violento ocultado por la comunidad. El protagonista toma claramente la forma crística del siervo, que, *sin gritar ni vocear manifiesta la justicia con verdad* (Is 49, 2-3), también con su muerte.

comienza la predicación de Jesús, solicitando una conversión al Reinado de Dios que llega a través de su misma acción (Mc 1,15). La razón es que la sociedad está asentada sobre el principio de exclusión de algunos siempre legitimado, teológicamente hasta hace muy poco y hoy en día por otros absolutos seculares¹¹.

Es significativo, en este sentido, el diálogo del gran inquisidor con Jesús en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski, cuando el primero defiende, ante un Jesús callado, la política de reducción de algunos (de su libertad) como forma de protección de todos (protección identificada con el orden) y, por tanto, como forma de fidelidad a Dios mismo. Y es que todos los sistemas cerrados tienen sus inquisidores que intentan reducir a Dios a una estructura de justificación de sí mismos¹². Pues bien, Jesús ofrece una lógica alternativa permaneciendo inmune a la seducción de la práctica sacrificial, convirtiéndose así en lugar de revelación de la misma y provocando la reacción de los que viven de ella.

3.3. Jesús y la ira de Dios

Es necesario, sin embargo, afrontar las admoniciones violentas, al menos en el lenguaje, de Jesús porque parecerían pertenecer a una lógica excluyente¹³. Basta hacer referencia a los ayes de Lucas 6,24-26 sobre los poderosos, ricos y sabios (representantes de los integrados por el sistema y generadores de su violencia inherente) y a las palabras de condena en relación al juicio final de Mt 25,31-46, de sobra conocidos, o al gesto con los mercaderes del templo. En ellas parecería que, en una última vuelta de tuerca de la historia, Dios

¹¹ "La cuestión de la violencia remite —por distintos caminos— a la cuestión del orden: a la institución (mantenimiento y acaso destrucción) del derecho, podría decirse con Benjamin, o a la fuerza de ley, con Derrida. Y, en ciertas condiciones, cuando el principio del orden se instala en la transcendencia, remite a la religión" (Lanceros, 2008, pp. 41-42). Concretando este principio pueden verse estas palabras de Žižek: "Se podría repetir *mutatis mutandis* a propósito de la violencia divina: 'Muy bien, señores críticos, ¿quieren saber a qué se parece esta violencia divina? Echen un vistazo al terror revolucionario de 1792-1794. Eso fue la violencia divina'. (Y la serie podría continuarse con el terror rojo de 1919, etc., etc.)" (2009, p. 233).

¹² En este contexto es fácil observar como la cultura de la cancelación, mesiánica en su autointerpretación, es una expresión clara de la exclusión como principio de liberación.

¹³ Julio Lois llega a afirmar: "Una oferta hecha con tal radicalidad merece en sí misma el calificativo de violenta y conflictiva. Jesús es consciente de ello: 'Fuego he venido a encender en la tierra...'" (1986, p. 370).

mismo actuaría también eliminando una parte de la humanidad en beneficio de otra, preso de la misma lógica sacrificial que hemos comentado.

Ahora bien, el juicio de Dios se ha ido manifestando progresivamente como juicio de destrucción de las muletas sacrificiales y recuperación de los que las sufren o imponen. Esta es la praxis de Jesús más allá de la primera impresión que pueden causar sus palabras y gestos agresivos. Su lenguaje se muestra entonces ambiguo y ha de interpretarse a partir de la dirección que ofrece su praxis que, llegado el punto de no retorno de su crucifixión, cuando parecería que ya no hay posible conversión en sus asesinos, todavía pide para ellos el perdón (Lc 23,34).

Esto no puede suponer que la indiferencia y la violencia de la lógica humana, que tanto sufrimiento ha causado, queden insertadas en el reinado de Dios, porque entonces no podría ser un reinado de paz y justicia verdadera, tal y como se anuncia. De hecho, como hemos visto, las palabras y los gestos de Jesús son especialmente duros. Pensamos que todas estas admoniciones y juicios de Jesús deberían interpretarse como el anuncio de una especie de karma inserto en la misma violencia que, activada por el hombre con la vida dada por Dios, una vida que solo se sostiene en la lógica divina, termina por autodestruirse¹⁴. Es decir, no se trataría de una acción directa de Dios, sino de un efecto de su acción que no solo da la vida, sino que *la conserva y eterniza solo en la lógica de su propia vida de amor sin poder hacer nada distinto de esto*. Así, la ira de sus palabras y gestos expresa, por una parte, la sensibilidad de Jesús (de Dios) hacia el sufrimiento de los violentados; y, por otra, sin transformarse en justificación alguna, se presenta como un intento último de recuperación de los violentos que generan en él una tristeza profunda por su cerrazón autoaniquiladora (Mt 23,37-38; Lc 19,41-44)¹⁵.

Es quizás el primer libro de Samuel quien mejor expresa esta idea que queremos subrayar: “Él guarda los pasos de sus amigos, mientras *los malvados*

¹⁴ Este es el significado de las tinieblas que existiendo ante Dios le opacan generando una especie de antimateria que, si bien durante un tiempo no se siente como tal o incluso se percibe como ensanchadora de la vida, termina por mostrarse como mortífera. Este doble momento se expresa muy bien en el mito de Fausto. Para una aproximación al tema de las tinieblas puede verse Gironi, 1990.

¹⁵ “Violencia habrá siempre; pero hay violencia y violencia. Si hay una que no puede ser tolerada es la que afecta a un pequeño en su debilidad y su misma inocencia. Dicho de otro modo, existe algo intolerable que ninguna tolerancia puede integrar o justificar. Solo el recurso a otra violencia, aunque no sea más que en imagen o evocación, puede dar cuenta de la realidad de esta violencia que parece haberse presentado a Cristo como el fondo del abismo que toda violencia abre bajo los pasos del hombre” (Gilbert, 2007, p. 205).

perecen en las tinieblas" (2,9). En este texto aparece claro que la acción directa de Dios es positiva y recae solo sobre los que no quedan encerrados en sus propias tinieblas, quedando los otros atados a su propio dinamismo mortal que frente a Dios se absolutiza por contraste. La idea se retoma y ensancha en el prólogo de Juan que vuelve a utilizar el símbolo de las tinieblas que se cierran en sí mismas afirmando a renglón seguido: "Los suyos no lo recibieron. Pero a cuantos lo recibieron, les dio poder de ser hijos de Dios" (Jn 1,11-12). En esta lógica, las admoniciones de lenguaje violento de Jesús se revelan como advertencia extrema, una especie de cirugía, y no como una condena ya inevitable¹⁶.

Así pues, Jesús utiliza un lenguaje y algunos gestos violentos, como el del *Tempo*. Ahora bien, si como indicamos al principio lo que diferencia una aparente violencia de una verdadera violencia en un gesto agresivo es el reconocimiento y el respeto por la identidad del otro, hemos de decir que la agresividad de las palabras y los gestos de Jesús podrían considerarse no simplemente como no-violencia, sino como *violencia mesiánica* en sentido estricto, redentora, es decir, *una acción destructiva requerida para la aparición y construcción de la verdadera identidad del mundo y del individuo que no elimina la identidad de aquel al que se dirige, aunque le obliga a enfrentarse dolorosamente a su mal*. "La violencia de Jesús es la del médico o cirujano que interviene con dureza para descubrir y, tal vez, contrarrestar la violencia primaria de la enfermedad" (Lefevre, 2017, p. 24).

Ahora bien, esta intención solo se entenderá en toda su profundidad a la visita del abismo en el que se introduce Jesús cuando, después de arrancar las justificaciones sacrificiales de sus contemporáneos, acepta cargar pacíficamente con la violencia que esto va a generar para afirmarse como presencia última de revelación y ofrecimiento de la paz y la justicia divinas.

3.4. *Sus heridas nos han curado*

Como hemos intentado hacer explícito, la acción mesiánica de Jesús, es decir, el ministerio ejercido para que el reinado de Dios, su *Shalom*, se haga

¹⁶ "El carácter dramático de su llamada va parejo al carácter dramático de la situación: todos se encuentran ante la última posibilidad de vida que les abre la gracia [...] La partida en la que juega su vida es demasiado importante para que no levante claramente su voz para abrir los ojos a los hombres ante el riesgo inminente de una catástrofe. Sus exhortaciones se sitúan entonces en una perspectiva de perdición y de ruina total, que hay que evitar" (Barbaglio, 1992, pp. 194-195).

presente, tiene como presupuesto que solo la desactivación de la mentira que ata las relaciones humanas posibilita una verdadera justicia, una mentira que es revelada en la acción misma de Jesús (Jn 8,31-32). Pero, como hemos visto ya, esta acción mesiánica devuelve a la sociedad a sus conflictos primarios, los que se dan en la constitución de las identidades individuales y sociales que, resueltos de mala manera, estructuran identidades excluyentes, sean individuales o sociales.

Por eso, al definir Jesús su acción habla de la división que trae consigo la revelación de los mecanismos de identificación falsos que configuran la vida ya desde sus espacios primeros, a saber, la casa y la familia (Mt 10,34-36; Lc 12,52-53).

La acción de incluir en el espacio de expresión del reinado de Dios a los excluidos descompone los fundamentos de las relaciones y reaviva un conflicto necesario de afrontar para la configuración de una paz verdadera, no la que da el mundo (Jn 14,27). Pero, ¿cuál es este conflicto inevitable que debe ser resuelto y que Jesús pone al descubierto?

Por una parte, que el otro es siempre una incisión hiriente en nuestra vida, por más que nos pertenezca constitutivamente¹⁷; por otra, que toda acción humana es una incisión que re-forma la realidad en la que el otro ya está situado, por más que lo haga para perfeccionarla¹⁸. Así pues, propondríamos que la primera interpretación de este versículo tomado de Isaías, "sus heridas nos han curado", podría ser que las heridas que nos provoca Jesús revelan las que pertenecen inevitablemente a nuestra vida, y deben ser admitidas y reconfiguradas de otra forma. El benedictino Elmar Salmman afirma: "No tenemos elección: nuestros nervios debilitados por un imaginario pacifista, humanista del hombre, no soportan tal verdad; la religión cristiana, por el contrario, invita a confesárnosla a nosotros mismos" (2000, p. 471). Así pues, Cristo devuelve al hombre a un conflicto constitutivo necesario de afrontar.

¹⁷ "El Tú es un don del cielo que me abre nuevos horizontes y me llena con su presencia, es un Otro que me altera, me desafía, me atrapa y me aliena de mí mismo [...] suave proximidad y desvergonzada irrupción que roza la violencia, que hace brillar y crecer la flor que soy y tal vez ya la consume, la marchita" (Salmman, 2000, p. 463).

¹⁸ El mismo autor cita, en este sentido, a Blondel, que afirma: "Ya que cada acción que pasa a la fase de ejecución recurre necesariamente a una constrección para recoger y conectar las fuerzas dispersas; [...] ya que no avanzamos sino aplastando dentro de nosotros y bajo nuestros pasos una multitud de vidas, la guerra está declarada en cada cosa que hacemos. Debemos luchar. Quién huye de la batalla perderá, por eso mismo, la libertad junto con la vida" (E. Salmman, 2000, p. 471)

Puede verse, entonces, que el amor propuesto por Jesús como re-inicio de la identificación humana supone siempre aceptar la herida que recibo de la alteridad del otro y la que le causo con la mía, e igualmente supone la lucha para que esta violencia de vida que conlleva toda relación no se absolutice de forma instrumental¹⁹. Es necesario confesar que herimos, que no podemos no herir, y es necesario aceptar el daño que nos infligimos, que no podemos no infligirnos. Se trata de un anuncio que, como confesaron algunos seguidores de Jesús al escuchar que había que comer su carne, fácilmente provoca la retirada por excesivo, por altamente violento: “Este modo de hablar es duro, ¿quién puede hacerle caso?” (Jn 6,60).

Se muestra entonces el otro sentido de este versículo: que las heridas sufridas por Jesús se convierten en manifestación del camino de salvación, en un espacio nuevo de relación que parece no caber en el mundo. Jesús no solo ha actuado una forma de violencia de revelación que desvela la violencia que retiene la verdad de lo humano, sino que ha acogido la violencia sobre sí como espacio de revelación última. Última y salvífica en cuanto que muestra el camino de la vida, es decir, la necesidad de acoger la herida que produce el otro y no dejarse configurar por el resentimiento que produce esta herida que siempre nos provoca el otro y que, en ciertos momentos, es excesiva absolutamente²⁰. Pero, además, manifiesta al acoger esta violencia sin devolverla, más aún, manteniendo la oferta de relación, que no todo está perdido para los que estamos presos de aquel resentimiento identitario que producen las relaciones. Frente a él se produce una posibilidad de re-generación, pues puede rehacerse una relación entre el herido y el hiriente a partir del perdón que ofrece la víctima.

Esta nueva forma de entrar en la violencia o en el conflicto interhumano, depende en Jesús de su relación radical con Dios, de su filiación, que le da una radicación de identidad inmune a la violencia del orden humano (Mt 4,1-10; Lc 4,1-12). En la cruz, podríamos decir que Jesús vuelve a dirigirse a Legión, a aquel espíritu plural, injusto y violento que poseía a la comunidad de Gerasa, a la humanidad. Se trataría del último exorcismo de Jesús, aquel en el

¹⁹ Byung-Chul Han afirma, en línea con lo que vamos afirmando, que “tanto la violencia como el poder son estrategias para neutralizar la inquietante otreidad sedicosa de la libertad del otro” (2016, p. 103).

²⁰ “La Pasión es la ultra violencia: la violencia se desencadena del lado de los hombres, ciertamente, pero con ella Dios se hace violencia. Pues del lado de Dios la cantidad de violencia retenida debía de ser extraordinaria. [...] Era necesario que Dios fuese todopoderoso para no descender de la cruz. Esta violencia que hizo a su propia potencia se llama amor. Esto es lo que yo llamo *estar más allá de la violencia*” (Steffens, 2017, p. 12).

que él mismo se presenta como el lugar de la bendición de Dios sin complicidad con el mal e invita a todos a participar de la misma con un perdón y una intercesión que el evangelio de Lucas pone en su boca (23,34).

En la cruz acontece la hora del poder de las tinieblas (Lc 22,53) donde la lógica sacrificial lo ocupa todo salvo el cuerpo mismo de Cristo que se convierte así en un espacio de deconstrucción y reconstrucción de lo humano a partir de la filiación divina y la fraternidad vivida en condiciones contrarias a las mismas. Este espacio de exclusión donde se cruzan el poder violento humano y la oferta de salvación había sido ya representado por Cristo en su ministerio mesiánico, y los evangelistas lo han sabido identificar en una especie de espiral que lo abarca todo y que se explica en algunos textos significativos: el intento de expulsión de Galilea, después de un exorcismo de Jesús que escandaliza a sus paisanos (Lc 13,10-32), el intento de expulsión del judaísmo en Jerusalén manifestado en la discusión con los dirigentes judíos (Jn 8 y Jn 19,7), la expulsión de una ciudad pagana en el texto ya comentado de Gerasa, y finalmente la expulsión del imperio (el mundo conocido) que elimina toda alternativa a sí mismo (Jn 19,19).

Por tanto, la violencia mesiánica de Jesús termina por ser una violencia que se vuelve contra él y que él acepta sufrir, como última expresión de su acción y su identidad mesiánica. El mismo Jesús ya había anunciado esta vía como única forma de salir de la violencia con palabras que sonaban excesivas y contrarias a la preservación de la identidad. Se trata de aquellas recogidas en el sermón de la montaña respecto a la reacción frente a los que ejercen violencia sobre uno mismo, los enemigos (Mt 5,38-48). En estas palabras

...no se trata solamente de un ideal propuesto a los mejores, sino de la sola y única vía de vida para el hombre y para su casa, su casa que es el mundo, habitado por la humanidad entera [...] Es la humanidad el verdadero destinatario de este mensaje, extremista si se quiere, pero condición sine qua non de la salvación, porque la humanidad está consagrada a vivir al extremo [...] el hombre, pero sobre todo la sociedad no tiene más elección que entre dos direcciones, dos movimientos de sentido contrario. Y es superado por el uno o por el otro, sea el amor o el odio destructivo. Por eso me gusta hablar de dos violencias, una pervertida y otra convertida (Beauchamp, 2001, pp. 179-181).

Esta última violencia, la convertida, la que sabe aguantar el dolor inevitable (y el evitable) en la construcción de la identidad, es la que activa Jesús como lugar de salvación, y no es otra sino la violencia del amor. Así pues, la herida infringida por Jesús en nuestro orden humano para descomponerlo, así

como la que acepta sufrir para mostrar el camino de su recomposición se convierten en aquella acción última sobre las tinieblas que nos habitan, la acción que, como afirma el himno que encabeza la carta a los Colosenses, nos salva: “Él nos ha sacado del dominio de las tinieblas” (Col 1,13-14.20).

4. JESÚS, LA IGLESIA Y EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

4.1. *La comunidad mesiánica de Jesús*

El Concilio Vaticano II definió a la Iglesia como “sacramento de unidad del género humano” (LG 1), como lugar donde las diferencias y los conflictos a los que está sometida la historia de la humanidad pueden encontrar un espacio y una forma de configuración que salve la identidad de todos. Esta comunidad querida por Cristo es la que forman aquellos que han conocido la sabiduría de la cruz que al mundo le espanta y sin la cual el mundo se pierde (1Cor 2,6-7).

Se trata de la comunidad que acoge las bienaventuranzas como forma propia de ser. Es la comunidad de los pacíficos, aquellos que poseen un corazón puro, purificado por la paternidad de Dios y así una libertad absoluta respecto al mal y a todo orden violento que les configura como espacios de misericordia y hospitalidad para los desechados. Es la comunidad de aquellos que trabajan por la paz divina y, paradójicamente, esto los hace conflictivos porque no toleran la exclusión de nadie. Es la comunidad de los mártires por la justicia de Dios, la comunidad de los identificados como hijos de Dios que, justamente por eso, junto a Jesús, pueden ofrecer la paz incluso cuando sufren la violencia (Mt 5, 9). Porque, como intuía el autor de los cánticos del siervo, este conocimiento y vivencia de la verdad les expone a sufrir la misma violencia de Jesús²¹. De esta manera, junto a Cristo “autor de la salvación y principio de unidad” la Iglesia se convierte “para todos y cada uno en el sacramento visible de esta unidad que nos salva” (LG 9).

Por eso, la Iglesia, “siempre necesitada de purificación”, debe confesar de continuo como comunidad mesiánica sus complicidades con el orden sacrificial y con la lógica de la rivalidad que la habitan. Esta es la razón por la que los textos neotestamentarios no evitan exponer los conflictos a los que

²¹ “El Señor Dios me abrió el oído; yo no resistí ni me eché atrás. Ofrecí la espalda a los que me golpeaban, las mejillas a los que mesaban mi barba; no escondí el rostro ante ultrajes y salivazos” (Is 50,5-6).

va a ser sometida sea por la violencia exterior o por la interior. No ocultan la necesidad de dar testimonio frente a los órdenes sociales injustos, aunque deba sufrir por ello (1Pe 3,5; Mc 13,9-10), ni la de afrontar la violencia en su interior, se exprese como se exprese, a partir de la identidad que Cristo mismo da a cada uno, con la acogida que hace de todos y con la forma de ser que ofrece a cada uno (Gal 3,27-28).

4.2. Jesús y la recomposición actual del sistema sacrificial

Comenzamos mostrando, a partir del ejemplo de los sacrificios aztecas, cómo la violencia ha sido y es, de facto, un instrumento de paz social que utiliza unos mecanismos perversos que han sido identificados y condenados por la revelación. Por eso, como afirma González Faus, "hay que decir que la afirmación de que la violencia es solo una cuestión de 'racionalidad de los medios de cara a un fin' resulta radicalmente inhumana, y por eso, radicalmente anticristiana" (González Faus, 1980, p. 197). Hemos advertido, en este sentido, la facilidad con que estos mecanismos sacrificiales se re-configuren. Esto significa que la defensa de la víctima, que está en el centro del ministerio de Jesús y que ha pasado al orden político-jurídico, puede desgajarse de su perspectiva salvífica. Esto es lo que afirma Girard (2002) cuando apunta que esta defensa se ha convertido hoy por hoy en

...un medio no solo de perpetuar los viejos conflictos, sino de elevarlos al nivel superior de sutileza exigido por la existencia misma de ese saber y su difusión en la sociedad [...] La compasión obligatoria reinante en nuestra sociedad permite nuevas formas de crueldad (p. 204).

Ahora bien, como hemos visto, el ministerio público de Cristo y su aceptación de la cruz no tienen como finalidad última la condena de los violentos, sino despertar su conciencia y permitir su conversión, es decir, la renovación de su identidad. Esto es importante, en cuanto que la perspectiva de Jesús puede convertirse igualmente en una crítica de todo victimismo como medio de poder. Daniel Giglioli (2017) ha sabido analizar esta situación actual afirmando que

...la víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable [...] En una época en la que todas las identidades se hallan

en crisis, o son manifiestamente postizas, ser víctima da lugar a un suplemento de sí mismo [...] La ideología victimista es hoy el primer disfraz de las razones de los fuertes (pp. 11-12).

Algunos episodios de la vida de Jesús explicitan la dificultad que tenemos para arrancarnos de las lógicas de rivalidad y exclusión. Baste citar el episodio donde los discípulos son reprendidos con rotundidad por Jesús mismo por querer utilizar esta lógica: "Entraron en una aldea de samaritanos para hacer los preparativos, pero no lo recibieron. Al ver esto, Santiago y Juan, discípulos suyos, le dijeron: 'Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo que acabe con ellos?'. Él se volvió y los regañó" (Lc 9,52-55). Ahora bien, su propuesta presupone un orden escatológico sin el cual su ministerio mesiánico fracasa, un orden que coincide con la vida misma de Dios. Es desde él desde el que Jesús acepta la cruz, porque esta cruz es la última violencia, la violencia del amor que destruye toda justificación de acciones que, so capa de defender a algunos, conlleva una violencia que no deja espacio a otros. En este sentido, el orden escatológico mantiene en pie la cruz, que juzga la lógica del mundo y, a la vez, abre la posibilidad de una nueva vida²². Por eso, "sigue en pie la verdad primera de la Biblia y de Dios: devolver la esperanza a Caín" (Gilbert, 2007, p. 212).

5. CODA FINAL

Afirma Metz que "el seguimiento de Cristo no es solo una aplicación adicional de la cristología cristiana a nuestra vida [...] que] Cristo debe pensarse de tal manera que nunca sea solo pensado" (p. 153). Pues bien, creemos que el siguiente texto de Lanza del Vasto (1954), con el que cerramos nuestra reflexión, acierta a mostrar, con una especial lucidez de análisis y en una indirecta propuesta de acción, el camino donde se junta el mesianismo cristico y su correlato eclesial y creyente en referencia a la violencia mesiánica sobre la que hemos querido reflexionar.

²² "Todo converge hacia un lugar silencioso, que es la cruz de Jesucristo, desde donde se hace oír el 'verbo de la cruz' que nos orienta incesantemente hacia más allá de todo lo que Jesús pudo hacer y decir jamás antes de que llegará lo que designa como su 'hora'. Este lugar es al mismo tiempo de violencia y de mansedumbre; tan solo en él está llamada a venir a convertirse toda la violencia de la historia" (Beauchamp, 1992, p. 63).

¿Cómo reconocemos a los no-violentos?

¿Son aquellos que son dulces, amables, afables, indulgentes, pacientes, condescendientes, serenos y sonrientes? No, pues así son también los hipócritas.

¿Son aquellos que son calmados, desapegados, sin cambios de humor? No, pues así son los indiferentes.

¿Son los que son dueños de sí, que saben sujetar su cólera? No, un políticamente correcto también lo es.

El no-violento es aquel que ordena toda su táctica a poner las cosas en claro y que vive bajo la conciencia. En el conflicto (él se revela, pues no se habla de no-violencia sino donde la violencia sería legítima, no se habla de ella más que si ella resuelve las cuestiones que exigen ordinariamente el uso de la fuerza) él no intenta eludir la cólera del enemigo, ni provocar su piedad, ni eludirlo hábilmente, sino conseguir un acuerdo sin engaños.

Así las cosas, las palabras rudas pueden ser entonces tan buenas como las dulces, los gestos vivos que sorprenden, los sarcasmos que golpean, las imprecaciones que advierten e incluso, en el límite, los golpes —sí, los golpes—, siempre que estén limpios de violencia como las amputaciones practicadas por un cirujano en vista a la sanación (p. 325).

Referencias

- Barbaglio, G. (1992). *Dios ¿violento?* Verbo Divino.
- Beauchamp, P. & Vassse, D. (1992). *La violencia en la Biblia.* Verbo Divino.
- Beauchamp, P. (2001). La violence dans la Bible. En P. Beauchamp (Ed.), *Testament biblique* (pp. 163-183). Bayard.
- Boyer, F. (1995). 'Depuis la sang d'Abel...': Fraternité, violence et transcendance. En Bovati, P. - Meynet, R., «Ouvrir les Écritures»: Mélanges offerts à Paul Beauchamp (pp. 53-64), Cerf.
- Boyer, F. (1995). 'Depuis la sang d'Abel...': Fraternité, violence et transcendance. En P. Bovati & R. Meynet (Eds.), «Ouvrir les Écritures»: Mélanges offerts à Paul Beauchamp (pp. 53-64). Cerf.
- Francisco. (2020). *Fratelli tutti, sobre la fraternidad y la amistad social.*
- Giglioli, D. (2017). *Crítica de la víctima.* Herder.
- Gilbert, P. (2009). *Violence et compassion: Essai sur l'authenticité d'être.* Editions du Cerf.
- Gilbert, P. (2007). *Biblia y violencia: La esperanza de Caín.* Mensajero.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio.* Anagrama.
- Girard, R. (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos.* Anagrama.

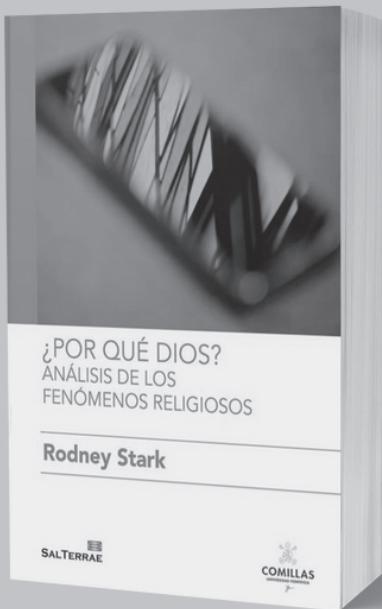
- Girard, R. (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas...: Conversaciones con Michel Treguer*. Encuentro.
- Girard, R. (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- Gironi, P. (1990). Luz/Tinieblas. En *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Paulinas.
- González Faus, J. I. (1980). La buena noticia de Jesús ante la mala noticia de un mundo violento. En VV.AA., *Cristianos en una sociedad violenta: Análisis y vías de acción* (pp. 185-198). Sal Terrae.
- Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia*. Herder.
- John de Taizé. (2020). *La ira de Dios: Comprender un enigma bíblico*. Perpetuo Socorro.
- Hinkelammert, F. J. (2018). *Totalitarismo del mercado: El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.
- Lanceros, P. (2008). En el principio era el medio. Cuestión de orden. En P. Lanceros & F. Díez (Eds.), *Violencia y religión*. Círculo de Bellas Artes.
- Lanza del Vasto. (1959). *Les Quatre Fléaux*. Editions Denoël.
- Lefevre, P. (2017). Violence du Christ? L'épisode des marchands du temple (Mt 21,12-17). *Vives Flammes. Revue carmélitaine de spiritualité*, 307, 17-25.
- Lois, J. (1986). Jesús y la violencia. *Teología y catequesis*, 19, 363-381.
- Metz, J. B. (2013). *Por una mística de ojos abiertos: Cuando irrumpen la espiritualidad*. Herder.
- Ravasi, G. (2014). *La Biblia en un fragmento: 200 puertas al Antiguo y al Nuevo Testamento*. Sal Terrae.
- Salmman, E. (2000). Amore e violenza. En *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero* (pp. 461-472). Edizioni Messaggero.
- Steffens, M. (2017). Les trois violences. *Vives Flammes. Revue carmélitaine de spiritualité*, 307, 5-14.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Austral.

¿Por qué Dios?

Análisis de los fenómenos religiosos

Rodney Stark

¿Por qué la mayoría de las personas estamos vinculados a algún tipo de fe? ¿Por qué nos atrae la religión? En este libro, Rodney Stark analiza qué es la religión, qué hace y por qué es un rasgo universal de las sociedades humanas, abordando todos los temas religiosos, incluidos el monoteísmo, el descubrimiento del pecado, las causas de la hostilidad y del conflicto religioso, y el papel de las revelaciones.



Colección Ciencia y Religión

Número 26

Págs. 312

ISBN: 978-84-293-3027-4

Universidad Pontificia Comillas,
Ed. Sal Terrae, 2021.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

VIVES Y VITORIA SOBRE LA GUERRA. HUMANISMO Y ESCOLÁSTICA

Vives and Vitoria on War. Humanism and Scholasticism

Jaime Vilarroig Martín

Universidad CEU Cardenal Herrera

jaime.vilarroig@uchceu.es / <https://orcid.org/0000-0003-2612-475X>

Recibido: 10 de febrero de 2024

Aceptado: 28 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.006>

RESUMEN: Juan Luis Vives y Francisco de Vitoria son dos autores que publicaron casi a la vez sendos trabajos sobre la guerra. Vives en su *Concordia y discordia del género humano* (1529) aborda el tema desde una perspectiva humanista y pacifista, mientras que Vitoria en su reelección sobre *El derecho a la guerra* (1539) aborda el mismo problema, pero desde una perspectiva escolástica, donde cabe la justificación de una intervención armada. En este trabajo se analizan ambas obras buscando puntos de acuerdo (por ejemplo, la coincidencia en la maldad de la guerra), pero también sus diferencias (por ejemplo, el idealismo vivesiano frente al realismo de Vitoria).

PALABRAS CLAVE: guerra justa, discordia, Vives, Vitoria, escolástica, humanismo.

ABSTRACT: Juan Luis Vives and Francisco de Vitoria are two authors who published works on war almost at the same time. Vives in his *Concordia et discordia in humano genere* (1529) addresses the issue from a humanist and pacifist perspective, while Vitoria, in his *relectione of De iure belli* (1539), addresses the same problem but from a scholastic perspective, where the justification of an armed intervention is possible. In this article, both works are analyzed looking for points of agreement (for example, the coincidence in bad consequences of war) but also their differences (for example, Vivesian idealism versus the realism of Vitoria).

KEYWORDS: just war, discord, Vives, Vitoria, scholasticism, humanism.

1. INTRODUCCIÓN

Juan Luis Vives y Francisco de Vitoria son dos egregios pensadores que coincidieron en el tiempo y pensaron en lenguas comunes como el latín y el cas-

tellano. Ambos crearon escuela: Vitoria con el renacimiento aristotélico de la escuela de Salamanca (Pereña, 2022), y Vives con una nutrida pléyade de humanistas que siguieron sus huellas (Moreno, 2006; Gómez 2010). Ambos pensaron problemas comunes para su tiempo y el nuestro tales como la guerra y la discordia humana. Con apenas diez años de diferencia publican dos textos fundamentales sobre la cuestión. Vives en 1529 clama contra los desastres de la guerra e indaga sus causas y consecuencias, mientras que Vitoria escribe en 1539 un texto destinado a examinar las causas de la guerra justa.

Aun siendo dos textos con profundas diferencias, humanista el uno y escolástico el otro (véase González, 1983, pp. 135-161), idealista el uno y realista el otro, pensamos que lejos de ser perspectivas antagónicas se trata de visiones complementarias en torno a un eterno y doloroso tema como el de la violencia. Por ello, tras examinar los textos de los autores buscaremos sus coincidencias y disonancias en torno al problema de la guerra.

2. LA REFLEXIÓN HUMANISTA DE JUAN LUIS VIVES SOBRE LA GUERRA Y LA DISCORDIA

Juan Luis Vives (1492-1540) recibió una formación escolástica, aunque se desengaño pronto de ella (*Adversus pseudodialecticos*), dedicando el resto de su vida a la escritura de textos humanistas sobre temas como la educación (*De tradendis disciplinis*), el comentario a los clásicos (*De civitate Dei* de San Agustín) o el problema que nos ocupa: la violencia (*De concordia et discordia in humano genere*, *De pacificatione*, *De conditione vitae christianorum sub turcis*, entre otros). El talante pacifista del humanista valenciano empieza en su lema: *Sine querella* (Corts, 1977; Abellán, 1997). En 1529 publicaba el texto *Sobre la concordia y la discordia en el género humano* que vamos a analizar. El contexto vital de su pensamiento sobre la guerra es doble: por un lado, las guerras de religión que comenzaban a perfilarse en Europa, y por otro lado la amenaza constante de los turcos. El libro que vamos a analizar se encuadra dentro del primer problema: las guerras de religión entre cristianos. Téngase en cuenta que el método humanista de Vives consiste en profundizar un tema observándolo desde diversas perspectivas, con sucesivas catas de profundidad, pero sin el orden ni arquitectura de los tratados escolásticos. El fin es mover la voluntad y no tanto ilustrar el entendimiento¹.

¹ En lo que sigue, seguimos la traducción de Riber (1948) cotejada con la traducción de las *Obras completas* que dirigió F. Calero en 1997 y fue publicada por el Ayuntamiento de Valencia.

2.1. *¿Cuál es el origen de la discordia?*

Esta es la pregunta que abarca todo el primer libro del tratado de Vives. Pero comienza advirtiendo que hay dos tipos de males: unos que reportan algún tipo de bien al que los comete y otros que hacen daño incluso al que los comete; y de este segundo tipo son la guerra y la discordia, “monstruo devastador de las generaciones humanas, que no trae consigo gusto que le alcahuete ni provecho que le disculpe” (Vives, 1948, p. 81).

Lógico y natural es que el ser humano viviera en concordia con los demás, en trato apacible (Vives, 1948, p. 83), porque para ello se nos dieron dones tales como la memoria o el lenguaje (Vives, 1948, p. 85). El individuo tiende naturalmente a salir de su estado de soledad original y además la paz favorece el bienestar que proporciona el comercio entre cercanos y lejanos (Vives, 1948, p. 86). Y si los animales han nacido con armas naturales (garras, dientes, cuernos) el ser humano es todo lo contrario: “es un animal desarmado y, por ende, inofensivo” (Vives, 1948, p. 84). La dependencia con Erasmo aquí, maestro y compañero de Vives, es estrecha (Castilla, 2014, nota 5). Si incluso Cristo prescribió el amor entre seres humanos, ¿de dónde la violencia? “Se impone la confesión clara y rotunda. No se contentó el hombre con su humanidad; ambicionó la divinidad y por ello perdió la humanidad que dejaba y no consiguió la divinidad que apetecía” (Vives, 1948, p. 87).

Queda pues al descubierto la raíz de la discordia, la causa de la guerra: la soberbia que se coaliga junto con la ira y la envidia (Vives, 1948, p. 90). Nos amamos excesivamente a nosotros mismos, de ahí que nos consideremos mejores que los demás (Vives, 1948, p. 93). Llegando incluso al absurdo de discutir por ver quién es más cristiano (Vives, 1948, p. 95), cuando si fuéramos fieles al cristianismo tales disputas revelarían hasta qué punto nos hemos alejado del ideal original. Por ejemplo, se blasfoma de linaje pensando que el de uno mismo es el mejor, pero “¿no hay ni siquiera uno que recuerde no haber posible humildad de linaje para quien tiene a Dios por padre?” (Vives, 1948, p. 97). De nuevo es evidente la dependencia de Erasmo (2008, pp. 232 y ss.).

La soberbia, como raíz de la violencia, lleva a la sed de mando: “Esta es la semilla y el comienzo de cosa tan detestable y canibalesca, como es la guerra: la miserable sed de mando, de dominio, de predominio” (Vives, 1948, p. 97). Y esta sed de mando ha sido en la que hemos sido educados a través de los ejemplos de los grandes héroes de la antigüedad: los héroes y dioses de la antigüedad son modelos guerreros que, lejos de ser pacíficos y buscar el entendimiento entre los seres humanos, son modelos de belicosidad y

violencia. Por emular a Aquiles emprendió Alejandro Magno la conquista de medio mundo (Vives, 1948, p. 99). Y esta sed de mando quiere decir lo mismo que sed de dominio, porque lo que quiere el ser humano no es tanto gobernar cuanto tiranizar al otro (Vives, 1948, p. 100).

A veces la guerra se genera por causa de una mujer (Elena, Aspasia, Tais...), pero en otras ocasiones tiene que ver con el dominio de la tierra: la distinción entre lo mío y lo tuyo que tantas disensiones introdujo en la humanidad (amplía Vives el problema en *De comunione rerum*). Algunos echan la culpa de las guerras a los príncipes y conductores de naciones, pero Juan Luis Vives desciende hasta el corazón humano para denunciar que somos cada uno de nosotros quienes con nuestras propias rencillas y poca humildad avivamos el fuego de la discordia que desemboca en la guerra (Vives, 1948, p. 105).

2.2. *¿Hasta qué punto es inhumana la discordia?*

En el segundo libro del tratado afirma Vives que la guerra es algo propio y exclusivo de los hombres (o de los diablos quizá) puesto que dicha institución no se conoce entre animales. Aunque parezca que la guerra (*bellum*) provenga de un ser humano que se comporta como las bestias (*bellua*), en realidad la ira del ser humano es de otra especie distinta a la del animal puesto que en el animal la ira se calma una vez desfogada, mientras en el ser humano, cual furia diabólica, la ira no se apaga con la venganza (Vives, 1948, p. 114). El rencor llega a tanto que hay quien se envanece por haber vengado en el hijo la ofensa cometida por el padre (Vives, 1948, p. 115).

La envidia es otra de las fuentes del odio; pero como advierte finamente Vives, quien envidia al otro confiesa a un tiempo la superioridad ajena y la poca confianza en sí mismo (Vives, 1948, p. 111). Quien padece de envidia confiesa su propia inferioridad. Además, mientras uno de los contendientes se saliere con la suya el otro quedará dispuesto a renovar las violencias a la menor excusa; por ello el camino más fácil para la concordia es ceder, pero nadie quiere ser el primero en abandonar la violencia (Vives, 1948, p. 113).

A los animales les basta con satisfacer necesidades básicas. Pero la guerra no obedece a la lógica de la satisfacción de necesidades elementales, sino que aparece para satisfacer pasiones superfluas. “Ninguno iba allá (a la guerra) por alimentos; ninguno obedecía los deseos naturales: todos iban en busca de regalo: unos del vino, otros del aceite, otros de la bondad del clima y la amenidad del sitio” (Vives, 1948, p. 116). Si nos comportáramos como hom-

bres, satisfechos con lo necesario, no se habría desatado en la humanidad la peste de la guerra.

Se supone que afrontar una injuria sería una razón natural para defenderse, como veremos en Vitoria. Pero en tal caso "no tienen fin las discordias y las guerras porque no lo tienen tampoco las injurias, puesto que cada cual piensa ser injuria la que él recibió, pero no la que él mismo causó..." (Vives, 1948, p. 124). Mientras la forma de pensar sea esta no cesarán las guerras. Hay personas y naciones enteras cuyo mayor vilipendio es no reparar la injusticia recibida e incluso perdonarla (Vives, 1948, p. 120).

Si el ser humano nació cual animal inerme (sin armas) como hemos dicho, toda la vasta panoplia de artefactos guerreros son triste creación exclusiva de la humana inventiva. Vives se detiene en la bombarda de bronce, invento de satanás (Vives, 1948, p. 121), deplorando que "no fue de los paganos este invento ni de los moros: es invención cristiana" (Vives, 1948, p. 120). La capacidad de dañar a culpables e inocentes, a distancia y sin correr riesgos (Vives, 1948, p. 180), la convierte para nosotros en una buena ocasión para reflexionar sobre armas más contemporáneas como la bomba atómica o los drones de combate.

Para Vives los estudios humanísticos, la cultura específicamente humana, no es sinónimo de remedio automático de la guerra. Porque los mismos eruditos humanistas riñen a veces por una letra, por una coma (Vives, 1948, p. 125), y pueden llegar a las manos por ello. Con una nota de realismo nos advierte Vives que la paz no llegará por el estudio. Ni siquiera los teólogos están exentos de violentas discusiones: "Los mismos teólogos pugnan entre sí sobre puntos de teología con brutalidad de gladiadores y con odios encanados sobre los quilates y finezas de la caridad" (Vives, 1948, p. 126). En fin, nuevamente en la línea de Erasmo y su *Elogio de la locura*, Vives deplora que ni los sacerdotes se vean libres de pleitos por beneficios eclesiásticos, ni los religiosos que aspiran al estado de perfección sean mejores (Vives, 1948, p. 129).

2.3. *¿Cuáles son los males de la discordia y la guerra?*

En su tercer libro, Vives reflexiona sobre los males de la discordia y por contraposición sobre los bienes que nos trae la concordia. Comienza por la constatación de que la concordia es hija de Dios porque nos permite vivir un cielo en la tierra, mientras que la discordia es hija del diablo porque nos trae el infierno de la guerra (Vives, 1948, pp. 133 y 250).

La discordia, y concretamente la guerra, acaba con los bienes muebles tales como el dinero, las cosechas o los rebaños. La guerra dificulta el comercio porque no hay caminos seguros (Vives, 1948, p. 135). La guerra es una hidropesía que, en lugar de calmar la sed, cada vez exige más al que la padece. Se dan en ella incluso casos de los peores delitos que quepa imaginar, como la antropofagia (Vives, 1948, p. 169). Y el cultivo de las artes, evidentemente, se deteriora a veces hasta niveles imposibles de remontar (Vives, 1948, pp. 178 y ss.).

Especialmente crítico es Vives con los soldados, siempre rapaces, que piensan que la rapiña les está permitida (Vives, 1948, pp. 133 y 134). En la historia de la crítica a los ejércitos profesionales Vives, junto con Erasmo (Castilla, 2014, p. 28), es sin duda uno de los antecedentes más evidentes, porque los ejércitos nunca tienen bastante (Vives, 1948, p. 144). Además, "sean cualesquiera las tierras de donde regresa el ejército disuelto, trae consigo a su patria toda cuanta morbosidad y vicio tenían aquella nación que fue teatro de sus campañas" (Vives, 1948, p. 188).

El problema es que la guerra no sólo hace daño al país invadido, sino que hace daño igualmente al país invasor (Vives, 1948, p. 194). Por ejemplo, el dinero desaparece no solo en el país invadido, sino en el propio país que inició la guerra (Vives, 1948, p. 138): se necesita mucho oro para mantener un ejército moderno (Vives, 1948, p. 140). Y de nada sirve que entre a raudales nuevo dinero gracias a las riquezas del país conquistado porque el dinero así ganado se despilfarra (Vives, 1948, p. 139). "El resultado es que por un enemigo que combatiste te has hecho dos: aquel en quien ejecutaste armado tu saña, y tus propios vasallos para con quienes fuiste, aun sin armas, no menos cruel" (Vives, 1948, p. 190). Los bienes que desaparecen con la guerra no son solo los que le pertenecen a uno individualmente, sino también los de los propios hijos (Vives, 1948, p. 136).

¿Qué sucede en un país devastado por la guerra? El pobre tiene menos posibilidades vitales porque no hay abundancia sino carencia. Y en consecuencia se da a la mendicidad o al bandolerismo (Vives, 1948, p. 139). En la guerra aumentan los delitos porque se pierde el respeto a las leyes y hay menos posibilidad de controlar a los malhechores (Vives, 1948, p. 145). Y si a alguien se le ocurre pedir la reconciliación y la paz es sospechoso de parcialidad a favor del enemigo (Vives, 1948, p. 185). En el mejor de los casos se vence la guerra. Pero ¿qué gloria hay en ello?, pregunta Vives:

Venciste. ¿Qué gloria es esta, en resolución, que la puedes tú recabar con derecho exclusivo? ¿La gloria de haber tú con el concurso de

treinta mil hombres armados hasta los dientes ahuyentado y esparcido un rebaño inerme, haber incendiado meses, haber derrocado villas, haber asolado comarcas, haber tomado tras un largo asedio, una ciudad o una aldea, abrumándolas, agobiándolas de hambre y sed y triturándolas con vejaciones infinitas? (p. 158).

¿Qué gloria hay en ganar una guerra? Pensando cristianamente, Jesucristo nunca alardeó de haber vencido guerras en este sentido (Vives, 1948, p. 161). Pero es que además la gloria militar se basa en la opinión mientras que la gloria de la virtud se basa en la naturaleza (Vives, 1948, p. 166). Es decir: cuando se alaba a un virtuoso se alaba al hombre; cuando se alaba a un guerrero se alaba a una bestia, según Vives. Si la grandeza más eminente está en parecerse a Dios, quien a Dios quiera parecerse deberá practicar la clemencia, como ya previera Séneca en su tratado sobre el tema (*De clemencia*), y no la guerra violenta y cruel (Vives, 1948, p. 167).

Perdonar la injuria es el mejor modo de desactivar la virulencia de la guerra (Vives, 1948, p. 191); y entonces la paz es posible. En la concordia y en la paz el dinero es mucho porque se usa lo suficiente, se cultiva la amistad o las artes y los caminos están desembarazados para el comercio. El buen gobierno, en definitiva, se asienta sobre la paz porque ningún imperio se mantiene sin el apoyo y la benevolencia del pueblo (Vives, 1948, p. 154).

2.4. *¿Qué relación tiene mi conducta personal con la guerra?*

El último libro, dividido en capítulos a diferencia de los libros precedentes, parece un tratado independiente en el que muestra Vives cómo el cultivo de la concordia en uno mismo será el mejor remedio para acabar con la guerra. ¿Cómo se hace esto? Empezando por pacificar las propias pasiones y sometiéndolas al juicio de la razón. No hay paz para los impíos (Isaías 57, 21) que se dejan gobernar por sus pasiones. En el peor de los casos las calamidades que nos suceden son vistas por el sabio como nacidas de las propias culpas y como una posibilidad para enmendar los yerros; así también las calamidades de la guerra deberían ser vistas como nacidas de nuestras propias malas pasiones y una llamada a cambiar de vida. Pero con tener tantas oportunidades no nos aplicamos a mejorar (Vives, 1948, p. 198).

Desde una postura cristiana parecería que basta con pedir la paz para conseguirla, sin embargo, Vives va más al fondo y pide examinar los motivos por los que pedimos la paz. Porque en tal caso, si la paz no llega, quizá no

sea porque Dios no quiera concederla, sino por los malos motivos por los que la pedimos: no pedimos la paz por sí misma o para mejor cultivarnos a nosotros mismos, sino para mejor satisfacer nuestras malas pasiones (Vives, 1948, p. 199). Y peor es cuando pedir la paz conlleva pedir que el hermano sea aniquilado (Vives, 1948, p. 200).

La violencia arraiga en la naturaleza del hombre que está sometido a la ignorancia. "Empieza el hombre ya desde ahora a ser hombre; esto es, a conocerse a sí mismo. Los demonios no se conocen porque no quieren, ni se conocen las bestias porque no pueden" (Vives, 1948, p. 201). Si el origen de la guerra estaba en la soberbia, conociéndonos a nosotros mismos se nos abajará la cresta de gallo (Vives, 1948, p. 201) y ni nos ofenderemos por injurias que supuestamente no merecíamos, ni envidiaremos al otro por ser mejor que yo. ¿Qué hay de admirable por ejemplo en el cuerpo humano? El cuerpo es cárcel para unos y sepulcro para otros (Vives, 1948, p. 204), desvalido en el dilatado tiempo de la infancia a la vejez.

¿Será que nos podemos gloriar de nuestras posesiones? Si nos aplicamos a conocerlas bien descubriremos que no hay motivo tal. Riquezas, poder, popularidad, honores o dignidades pueden irse tan pronto como vienen (Vives, 1948, p. 207). Por ello la tarea del sabio es sopesar continuamente los bienes de los que hace uso para ponerlos en su justo precio, como predicaban los estoicos. "Qué tarea hay más propia del sabio que pensar y ponderar cuál sea la razón de cada cosa y cuál su fin" (Vives, 1948, p. 209). De este modo la vida no encontrará desprevenido al sabio ni se enfadará este porque no haya rosas en el rosal mientras sea invierno (Vives, 1948, p. 211).

Imaginemos ahora que somos el príncipe que gobierna una nación. ¿Deseas del enemigo que pierda la fortuna o la dignidad? Basta esperar un poco. ¿Deseas males para él? Los tendrá a la larga (Vives, 1948, p. 215). La muerte es el sumo mal: ¿quieres la muerte de tu enemigo? Espera porque a él y a tí os condena la naturaleza a morir (Vives, 1948, p. 216). Es decir: finalmente las cosas vuelven a su cauce y es una necesidad imponer la justicia por uno mismo; pero esto es precisamente lo que hacen los reyes cuando emprenden una guerra, condenando a pobreza y violencia a su propia nación.

Enseña Vives el difícil arte de tolerar injurias: Si te ofende un anciano, ten en cuenta sus canas; si un niño, no sabe lo que hace; si un enfermo, no puede hacerlo mejor; si un sabio, será para bien; si es ignorante, excúsale; si es mejor que tú, debes sufrirlo con justicia; si es peor que tú, ríete de él; si es un igual tenle pena porque si se ríe de tí entonces se ríe de él también o se menosprecia a él mismo (Vives, 1948, pp. 219-220). En el fondo no hay motivo

por el cual una injuria te pueda dañar si eres sabio. Además, haciendo daño a un ser humano dañarías en él a la humanidad que representa (Vives, 1948, p. 220). Vives se acerca a la condescendencia fría del estoico: frente a uno que injuria, el sabio “verá un animal enfermizo, veleidoso, y la indulgencia que sintiere para con los dolientes, los niños o los bobos, la concederá ampliada a cualquier hombre” (Vives, 1948, p. 224).

La solución vivesiana es (aparentemente) sencilla: “¿Buscas la paz? Comienza por ti mismo” (Vives, 1948, p. 231). Si tienes tantos enemigos internos (ignorancia, imprudencia y malas pasiones), ¿para qué buscarlos fuera? No conocemos el fondo de las personas para que podamos erigirnos en jueces de ellas y sus intenciones (Vives, 1948, p. 237), así que hay que ser lentos a la cólera y prestos para el perdón. Máxime cuando se nos manda amar a nuestros enemigos: “Se ha de amar a los turcos, que no por ser turcos dejan de ser hombres. Los han de amar aquellos que quieren obedecer a la voz de mando que dice amad a vuestros enemigos” (Vives, 1948, p. 243).

3. LA REFLEXIÓN ESCOLÁSTICA DE FRANCISCO DE VITORIA SOBRE LA GUERRA JUSTA

Francisco de Vitoria (1483-1546) fue un dominico a quien se le atribuye el renacimiento de los estudios aristotélicos, partiendo de Santo Tomás, en la Universidad de Salamanca (Hernández, 2014 y 2015). Aunque en vida no publicó apenas, sus clases tuvieron una influencia directa sobre autores de la talla de Domingo de Soto, Melchor Cano, Martín de Azpilcueta o Fray Luis de León. Sobre todo, fueron famosas sus *Selectiones*, lecciones breves en las que condensaba problemas de su tiempo (y el nuestro) aunando la finura del análisis escolástico con la actualidad de los argumentos tratados.

Sus reflexiones en torno a la ley le han valido el sobrenombre de “padre del derecho internacional” (Fernández, 2022) y en este sentido no se aleja del humanismo en su sentido teológico político, entroncando con la tradición republicana que parte de Aristóteles (Frayle, 2004). De estas selecciones destaca la *Segunda selección sobre los indios*, o más justamente llamada *Sobre el derecho a la guerra (De iure bellii)*, diez años después de que Vives publicara su texto contra la discordia del género humano. Su reflexión es a la vez crisol de autores previos y fulcro desde el cual la reflexión continuó su camino (Pereña, 2022). Si el contexto de Vives eran sobre todo las guerras de religión entre cristianos, el contexto de Vitoria es la conquista de América

y los títulos de una guerra justa, aunque, como buen humanista, siempre elevando a cuestiones universales algunos temas particulares (Maldonado, 2006). Algunas corrientes no pretenden ver en Vitoria otra cosa que la justificación ideológica de las conquistas de ultramar por parte de España, pero puesto que dichas lecturas adolecen a su vez de parcialidad (Díaz, 2024) aquí nos centraremos exclusivamente en la cuestión de la guerra justa, dejando de lado posibles ejemplos históricos. Dividimos la exposición en las mismas cuestiones en las que el propio Vitoria divide su reelección².

3.1. ¿Es lícito a los cristianos hacer la guerra?

En ocho argumentos sintetiza Francisco de Vitoria la respuesta a la posición erasmista que hemos visto en Vives: Siguiendo el ejemplo de Cristo, al cristiano no le sería lícito tomar las armas. Pero este no es el sentir de la tradición, según Vitoria: San Agustín, por ejemplo, recuerda que Juan el Bautista pedía a los soldados “no extorsionar”, pero no les prohibía la guerra (Vitoria, 1981, p. 103). Tampoco se entendería que las guerras fueran una práctica contraria de suyo al cristianismo y que tantos santos y obispos no solo no las hayan condenado, sino que incluso hayan estado presentes en ellas.

También se prueba con la razón, porque si una República puede condenar malhechores, también puede un país condenar a otro país que le ataca y repelerlo (Vitoria, 1981, p. 105). El Evangelio, continúa Francisco de Vitoria, no prohíbe nada que sea contra la ley natural; y es de ley natural el poder defenderse de las agresiones. Luego también será de ley natural, concluye el sabio dominico, que un país se defienda de las agresiones cometidas por otro país contra él (Vitoria, 1981, p. 105). Aunque es un elemento que ha quedado definitivamente superado en la doctrina católica actual, para el maestro Vitoria la guerra justa no es sólo defensiva, sino que puede ser también ofensiva para reparar una injuria previa, como veremos más adelante (Vitoria, 1981, p. 107).

Se emplean también argumentos de conveniencia para justificar que un país cristiano pueda guerrear contra otro: si no pudiera hacerse tal cosa, los malhechores serían cada vez más atrevidos viendo que las injurias quedan sin castigo. Además, acabaría siendo peor para toda la población que un país

² Seguimos la edición del CSIC de 1981 coordinada por Luciano Pereña, cotejándola con la más reciente de Luis Frayle (2007) y con la edición crítica dirigida por Antonio Osuna (2017), publicada por la editorial San Esteban.

no se pudiera defender, puesto que pondría en peligro la subsistencia del propio país (Vitoria, 1981, p. 109). Si el fin de la República es asegurar la paz (es decir, la concordia de la que hablaba Vives y que permite el libre desarrollo de los ciudadanos), entonces en ocasiones dicha paz interna requiere de la guerra para defenderla de enemigos externos (Vitoria, 1981, p. 107).

Sintetizando los argumentos en aquello que ha quedado como algo definitivo en la doctrina moral católica y contemporánea sobre la guerra (Catecismo de la Iglesia Católica, 2309), del mismo modo que tiene uno derecho a defenderse individualmente de una agresión (cuestión distinta es si es más cristiano el renunciar a ello, cosa que también parece evidente), también se tiene este derecho entendido colectivamente, teniendo en cuenta muchas circunstancias tales como la proporcionalidad de medios, el agotamiento de otras vías, etc.

3.2. *¿Quién puede declarar una guerra?*

Vives apuntaba que la guerra es iniciada a menudo por príncipes sin escrúpulos que intentan aumentar sus riquezas, su gloria o territorios. Pero para Vitoria, cualquier individuo particular (no hace falta que sea el gobernante) puede emprender una guerra defensiva, puesto que se trata, naturalmente, de una cuestión de ley natural: no es necesario que lo declare un rey o príncipe. Ahora bien: teniendo la alternativa de huir, ¿es lícito emprender una guerra? Hay disparidad de criterios entre expertos y, por tanto, al menos se trata de una opinión probable (Vitoria, 1981, pp. 111 y ss.).

En segundo lugar, la República tiene autoridad para declarar una guerra. Es decir: un cuerpo político autónomo y perfecto que se gobierna a sí mismo: esto vendría a ser una República en el pensamiento de Francisco de Vitoria, para quien por cierto son ejemplos de República la Corona de Aragón o de Castilla (Mondelo, 2019). Una República puede emprender una guerra para repeler un ataque repentino, pero también para vengar (hoy diríamos, reparar) un ataque, aunque haya pasado un tiempo. Esta sería la diferencia con el caso anterior: un particular no podría emprender acciones violentas pasado un tiempo contra el agresor; una República sí (Vitoria, 1981, pp. 115 y ss.).

La tercera proposición ataúe al principio. Un principio tiene la misma autoridad que la República para declarar una guerra (puesto que la representa y es gobernante por decisión de tal República). Aunque dos repúblicas podrían emprender la guerra entre sí sin esperar a que los reyes dieran su

consentimiento, un rey dependiente de otro no puede iniciar una guerra sin el consentimiento del superior (porque es un rey dependiente); de la misma manera que un territorio no puede emprender una guerra contra otro territorio si ambos son parte de una República (recordemos: cuerpo político perfecto y autónomo). Al menos en principio, porque Francisco de Vitoria también admite que es de derecho natural que una ciudad se defienda del ataque de otra, aunque el rey bajo la cual están ambas no haya dado permiso para ello (Vitoria, 1981, pp. 119 y ss.).

3.3. *¿Cuáles son las causas de la guerra justa?*

Quizá el corazón de la reelección sea esta tercera cuestión sobre las causas de la guerra justa, coincidente en parte con lo que había dicho Vives en cuanto al rechazo de causas espurias. Por ejemplo, la primera proposición establece que no es causa justa de guerra la religión (Vitoria, 1981, p. 123). Es decir: sería ilícita una guerra emprendida para cristianizar forzadamente a las personas. Puesto que la fe tiene que ser libremente abrazada, no hay ningún autor, advierte Francisco de Vitoria, que admita como legítimo tal título de guerra.

Tampoco es causa justa la extensión de los dominios (Vitoria, 1981, p. 125). Con un argumento brillante que apela a la razón natural explica el maestro burgalés que si fuera legítimo emprender una guerra para extender los dominios no acabarían nunca las guerras, pues todos estarían legitimados a extender un poco más sus fronteras y en tal caso llevaría la razón quien llevara la fuerza. Cosa distinta es emprender una guerra para recuperar un territorio ilegítimamente usurpado, como se verá más adelante.

Tampoco es causa legítima de guerra el aumento de la gloria del príncipe (Vitoria, 1981, p. 125) o cualquier otro provecho particular (las riquezas, por ejemplo). Aprovecha Francisco de Vitoria para recordar la distinción entre rey y tirano: el rey mira por el bien común mientras que el tirano mira por el provecho propio. Es la misma distinción que, ya desde Aristóteles, distinguía también entre la aristocracia y la oligocracia, según se mire por el bien común o por el provecho personal. El tema del tirano es importante igualmente en la reflexión escolástica porque hay una larga tradición sobre la cuestión de la resistencia legítima al mismo, hasta llegar a la defensa del tiranicidio (Vilarroig, Monfort y Orduña, 2019).

La única causa justa de la guerra sería la injuria recibida (Vitoria, 1981, p. 127). Nótese que por injuria hay que entender, en sentido amplio, daño,

como discutiremos más adelante. Ya hemos comentado cómo en la mentalidad de Francisco de Vitoria sería legítima una guerra no sólo defensiva, sino también ofensiva cuyo fin fuera reparar un daño (vengar, en el lenguaje de la época) o escarmentar al enemigo. Daría para una discusión propia si la única causa de la guerra (la injuria recibida) es asimilable o no a lo que hoy en día se entiende como “legítima defensa”. Pero el propio sabio dominico se encarga de advertir que la injuria recibida que legitimaría una guerra debe ser una injuria proporcional a la respuesta bética (Vitoria, 1981, p. 129). No puede ser una injuria pequeña o una injuria percibida como tal solo por el principio pero que no lo sea en realidad, como en seguida revisaremos.

3.4. ¿Qué puede hacerse en una guerra justa?

La cuarta cuestión, que se divide en dos secciones, trata del *ius in bello*, frente al *ius ad bellum*, tratado en la cuestión anterior (véase un tratamiento más amplio para un caso actual en Martínez, 2023). Es lícito para defender el bien público hacer todo lo necesario para ello, como de manera análoga es lícito a un particular hacer todo lo que sea necesario para rechazar un ataque violento (Vitoria, 1981, p. 133), aunque hoy en día se hablaría más bien de proporcionalidad de medios. Esto se va concretando en distintas cuestiones, como que es lícito recuperar las cosas perdidas en una guerra o lo equivalente a su valor, siendo esto tan claro, en opinión del maestro dominico, que no necesita demostración (es evidente que, si repelo una agresión particular destinada a robarme la cartera, tengo derecho a quedarme con mi cartera robada). Pero también es legítimo resarcirse, del mismo modo que un particular tendría derecho no solo a recuperar lo robado sino también a resarcirse por ello, como avala cualquier ley antigua y contemporánea. Iría más allá Francisco de Vitoria al indicar la legitimidad de hacer cuanto sea necesario para garantizar la paz y neutralizar la amenaza (destruir fortalezas, exigir armas, etc.) o incluso vengar (reparar) o escarmentar al enemigo para disuadirlo de futuras acciones, puesto que si se puede hacer con un individuo particular también se puede hacer con una sociedad entera (Vitoria, 1981, pp. 133 y ss.).

Se plantean aquí algunas dudas, donde se pone a prueba la capacidad analítica y fino juicio del maestro Vitoria. ¿Basta que el rey crea tener una causa justa para que la guerra sea efectivamente justa? No, no basta la creencia particular del principio (Vitoria, 1981, p. 139): Hay que obrar conforme al juicio de los sabios examinando todas las razones, incluso las de los adversarios. Pero entonces, ¿está el súbdito obligado a examinar la justicia de la

guerra o ha de obedecer sin más? Con una claridad que a algunos sorprenderá para la época, afirma Vitoria que, si consta la injusticia de la guerra, no es lícito ir a ella, aunque lo mande el príncipe (igual que es evidente que no se puede matar a un inocente, aunque lo mande una autoridad) (Vitoria, 1981, p. 141). Problema distinto es cuando no se tiene constancia de la justicia o injusticia de dicha guerra (esto es, hay duda): los senadores o gobernadores tienen obligación de examinar la legitimidad de la causa; el ciudadano particular no (aunque remache Vitoria que en algunos casos la injusticia es tan patente que nadie puede excusar ignorancia).

El caso más complejo se da cuando hay dudas sobre la justicia de la guerra porque hay razones aparentes y probables de las dos partes (Vitoria, 1981, p. 147). Por ejemplo: si un príncipe cree que posee legítimamente su tierra y su contrario no lo tiene claro, entonces no puede arrebártela, sino que prevalece el derecho del poseedor actual (de lo contrario estaríamos emprendiendo guerras infinitas para quitarte lo mío que me acabas de robar, y viceversa). Si hay un territorio que no se sabe a quién pertenece y una de las partes propone un arreglo beneficioso para los dos, habría que seguir esta opción. Un caso especialmente complejo y que manifiesta una sobresaliente finura de análisis en Vitoria, se da cuando el súbdito tiene dudas sobre la legitimidad de la guerra: en tal caso hay que obedecer (ya se ha dicho que donde hay constancia de la ilegitimidad hay obligación de desobedecer); y la razón es que una República no se puede gobernar si cada vez que un soldado tuviera duda sobre la legitimidad de algo entonces no obedeciera (Vitoria, 1981, p. 153). Dicho de otra manera: puedo tener dudas sobre la legitimidad de la guerra, pero no de la obligación de obedecer en caso de duda. Si me consta la ilegitimidad no puedo participar; si tengo dudas sobre ella y soy un soldado raso, estoy obligado a obedecer.

Llegamos al paradójico caso en que una guerra podría ser justa por ambas partes. ¿Cómo? Solo en el caso de ignorancia por una de las partes. Es decir: en condiciones normales es evidente que no es posible que la guerra sea justa para los bandos opuestos. Pero si la parte que guerrea injustamente cree de buena fe que está en lo correcto, y no hay manera de remediar la ignorancia, entonces podría decirse que por ambos bandos la guerra es justa. Sin embargo, aclara Vitoria que en el caso de una guerra que uno cree que es justa, habiendo descubierto luego que se trataba de una guerra injusta, tendría obligación de restituir el daño, aunque con algunas precauciones (Vitoria, 1981, pp. 157 y ss.).

¿Es lícito matar inocentes en una guerra? Aunque en la Biblia hay algún caso en que pareciera que sí, la respuesta del maestro Vitoria es un no rotundo:

no se puede matar directa e intencionadamente a un inocente (Éxodo, 23,7). Demostrado con argumentos de razón y contundentes: si la injuria es una causa legítima de guerra, entonces la muerte de inocentes por parte de los que guerren justamente legitimaría la guerra de parte del otro bando, que en un principio no tenía legitimidad, iniciando así una guerra inacabable (Vitoria, 1981, p. 166). Sin embargo, también hay una nota de crudo realismo cuando se afirma que en ocasiones se puede matar inocentes, a sabiendas, pero sin intención directa (es decir, indirectamente o como daños colaterales en un lenguaje más actualizado) porque si no a veces sería imposible hacer la guerra contra los culpables. Se debería procurar que no se siguieran males mayores, como si para acabar con una ciudad hubiera que matar a todos los de dentro, en cuyo caso sería ilegítimo (imposible no pensar en las actuales armas de destrucción masiva). Tampoco es lícito matar a inocentes, aunque se prevea que en un futuro serán un peligro, como los hijos de los agresores injustos (Vitoria, 1981, pp. 167 y ss.).

¿Es lícito despojar a los inocentes en una guerra? (Vitoria, 1981, pp. 171 y ss.). Al menos es lícito despojarles de los medios que estos inocentes, aunque enemigos, podrían emplear contra nosotros (por ejemplo, armas). Si se puede hacer la guerra sin despojar a agricultores u otros inocentes, sería ilegítimo hacerlo. Se afirma también que, en el caso de que el principio se negare a restituir, el vencedor podría resarcirse incluso con las posesiones de los inocentes, aunque se dice con la misma contundencia que es una práctica peligrosa porque fácilmente acaba en rapiña, tal como había advertido Vives.

Ya se ha visto que no se puede dar muerte a inocentes; ahora bien ¿se les puede esclavizar? Explica el sabio dominico que en caso necesario se les podría reducir a cautividad (de un modo análogo a como se les puede despojar de las armas). Sin embargo, esta práctica entre cristianos habría que prohibirla y a lo máximo podrían permitirse rehenes para exigir un pago por la liberación. Incluso se podría dar muerte al rehén capturado si el enemigo faltara a su palabra, pero solo en el caso de que el rehén fuera un culpable y no una persona inocente (Vitoria, 1981, pp. 177 y ss.).

También se da la duda de si, siendo justa la guerra, se podría ejecutar a todos los culpables. La respuesta es que de la misma manera que no se puede (ni sería conveniente) acabar con todos los criminales de un país, tampoco con todos los culpables de una guerra. Defiende Vitoria la legitimidad de ejecutar a los culpables, incluso aunque se hayan entregado voluntariamente; y sin embargo recuerda que el derecho de gentes tiende a respetar la vida de los prisioneros una vez acabada la guerra, y así habría que mantenerlo

(Vitoria, 1981, pp. 179 y ss.); es decir, una inclinación a la misericordia en el *ius post bellum*.

Los bienes capturados durante la guerra, ¿son del ocupante? La respuesta es afirmativa, mientras no se cubran los gastos de la guerra y se compensen daños; pero solo en los bienes muebles: no se puede invadir un territorio legítimamente poseído por el otro a causa de una guerra, porque entonces iniciaríamos una escalada de agravios infinita (aunque sí es lícito retener fortalezas enemigas para evitar un daño inminente). Sobre el saqueo de las ciudades por parte de los soldados se dice que "es inicuo en absoluto entregar al saqueo sin grave causa y necesidad" (pero nótese que no se condena absolutamente) (Vitoria, 1981, pp. 187 y ss.). Las últimas dudas son relativas a si es lícito imponer tributo al enemigo vencido, con una respuesta afirmativa por parte de Vitoria. Y en último lugar si es lícito deponer al príncipe enemigo y poner a otro en su lugar, siendo esto legítimo únicamente por causa justa.

4. CONCORDANCIAS Y DIVERGENCIAS

Para Vives y Vitoria es evidente la desgracia que supone la guerra. En Vives no hace falta demostración después de lo expuesto; en Vitoria, el hecho de que esté indagando acerca de las posibles causas de legitimidad no empaña un pensamiento más profundo y humanista sobre los males que acarrea la guerra; dice explícitamente que son "tan graves y atroces (...) como son asesinatos, incendios y devastaciones" (Vitoria, 1981, p. 129). Por ello, aunque el sabio dominico la justifique en alguna ocasión, afirma que si se va a la guerra es por obligación, en caso de necesidad y contra la propia voluntad (Vitoria, 1981, p. 205), tal como se recoge en la moral católica actual. En otras palabras, para ambos autores la guerra es un mal que habría que evitar; coinciden por tanto en la condena moral de la guerra como es habitual desde una perspectiva histórica de reflexión filosófica y teológica.

Ambos coinciden en buena parte de las causas por las cuales una guerra sería injusta. Tanto uno como el otro coinciden en que la religión no puede ser causa de la guerra: por el escándalo que conlleva (según Vives) o porque la fe se ha de abrazar libremente (según Vitoria). Tampoco es causa de guerra justa la extensión de los territorios: porque en tal caso las guerras no acabarían nunca, ya que cada cual se sentiría legitimado continuamente a invadir al vecino iniciando un ciclo infinito de violencias (según Vitoria), o porque la

avaricia es una pasión destructiva (según Vives). Ni mucho menos es título de guerra justa la gloria del príncipe o su beneficio personal: porque en tal caso ya no es un rey, sino un tirano (según Vitoria) o porque la soberbia es una de las malas pasiones que no tienen fundamento en la realidad, vista la pequeñez del ser humano y la fugacidad de su vida (según Vives). Aunque parezca que Vives condena absolutamente la guerra, no es así porque en otras obras (*De conditione vitae christianorum sub turcis*) acepta que, en algunos casos, sobre todo de defensa, una intervención armada tendría su justificación. Aunque, como hemos visto, ambos son muy cautelosos, en la línea de una perspectiva histórica de la teología, a la hora de justificar una guerra.

También es evidente en ambos autores la incitación a la moderación del vencedor para con el vencido, porque el objetivo de ambos es la paz. El análisis de Vives muestra cómo la injuria del vencedor sobre el vencido, aunque la guerra pudiera tener visos de justa, es causa para que en breve tiempo se reinicien las hostilidades, puesto que el agravio siempre es percibido como mayor por quien lo padece que por quien lo comete. La sutil psicología vivesiana advierte que incluso el acto de defensa será interpretado por el otro como exagerado en algún punto, con lo cual se dará pie a devolver el golpe: siempre el daño que el otro me procura es mayor que el que yo le procura a él, según mi parecer. Vitoria, por su parte, advierte que una vez logrado el triunfo se debe usar de él con moderación y modestia cristiana, con el menor daño y perjuicio posible de la República culpable u ofensora (Vitoria, 1981, p. 205). Así pues, ambos, en la línea de la reflexión cristiana sobre este problema, inciden en la moderación del vencedor *post bellum*; la victoria no debería ser gravosa para los vencidos, de tal modo que se alienten rencores que pudieran desatar futuras guerras.

Sin embargo, las similitudes de los autores no empañan sus diferencias, que se habrán percibido en el análisis de sus obras. Quizá la diferencia más evidente para una sensibilidad cristiana actual sea que Vitoria comienza justificando precisamente lo que Vives condena una y otra vez: que un cristiano tenga "derecho" a guerrear. En opinión del humanista valenciano, siguiendo de cerca el pensamiento erasmista, no hay nada más absurdo que una religión cuyo fundador predica el amor al enemigo (poniendo la otra mejilla o dejándose crucificar si es necesario) defienda a la vez la legitimidad de la guerra. La cosa empeora si ambos bandos son cristianos. Porque en el caso de que un país cristiano sufriera ataque por parte de uno no cristiano (tal como el caso que analiza Vives en *De conditione vitae christianorum sub turcis*) aún podría tener cierta justificación. Pero tratándose de dos países cristianos, que intentan regir su vida cristianamente, no se entiende. Y, sin embargo, la dedicatoria del tratado vivesiano precisamente a Carlos V, dedi-

catoria donde no hay una condena de las guerras llevadas a cabo por el emperador, nos deja entrever una gota de realismo en el expatriado de Brujas. La reelección del padre Vitoria centra su foco de atención precisamente en esos casos difíciles en los cuales parece justificada la intervención armada, y analiza con la finura que hemos visto los argumentos esgrimidos.

Aunque Vives y Vitoria coincidan en la condena de buena parte de las causas que supuestamente legitimarían una guerra (es el segundo punto de convergencias que hemos visto), en realidad les separa la única causa que para Vitoria es legítima: la injuria recibida. La causa de este rechazo por parte de Vives, condenando una guerra movida por la injuria recibida, no es otra que la constatación de que la injuria ajena sobre uno mismo siempre se percibe como mayor de lo que es, y por tanto nunca seremos jueces justos e imparciales de una injuria recibida contra nosotros. Y, sin embargo, en otros escritos el rechazo de la guerra por parte de Vives no es tan absoluto, pues tiene una postura “mucho más comprometida a favor de la guerra contra los turcos, advirtiendo del peligro de nuevas derrotas para la forma de vida cristiana y europea” (Castilla, 2014, p. 32). Ahora bien, habría también que matizar el pensamiento de Vitoria sobre esto. La palabra “injuria” es tan amplia que puede describir tanto un mero insulto proferido en un momento de ira desatada, como un robo (desde una cabra hasta las cabañas del ganado de todo un país) o por supuesto el asesinato (de una sola persona o de una población entera). Todo esto son injurias. Hoy en día en la teología católica parece que la “injuria” como causa legítima de la guerra se entendería solo como un ataque que provocara daños materiales y sobre todo víctimas inocentes (Catecismo Iglesia Católica, n. 2309). En opinión de Vitoria, como hemos tenido oportunidad de examinar, es la opinión de los expertos, en la línea del mejor aristotelismo, quien mejor pueden dirimir estas cuestiones; ni siquiera el parecer del rey tomado individualmente sería suficiente.

En definitiva, la disparidad mayor entre ambos autores se nos hace patente cuando caemos en la cuenta de que el planteamiento de Vives tiende a ser de carácter más individual y personal, mientras que el planteamiento de Vitoria tiende a un punto de vista más colectivo y comunitario. Es decir, Vives apela a uno mismo y su conciencia cristiana para refrenar los orígenes de la guerra (la soberbia, la ira, la envidia, etc.), y su exhortación se dirige al corazón de las personas, a la educación, en definitiva (Ocampo, 2010, pp. 109 y ss.). Por otro lado, Vitoria tiende a situarse en un plano colectivo y republicano según su propia expresión (Mondelo y González, 2019), donde una nación está siendo injuriada, atacada y hay que responder con unidad de acción en defensa de aquellos a quienes estoy obligado a defender (padres, hermanos, hijos o vecinos), sin tener tanto en cuenta las buenas o

malas pasiones que anidan en el corazón de las personas. Pero el objetivo de Vitoria sigue siendo la paz (Albert, 2019). En el fondo, las divergencias se pueden interpretar como cuestiones de acento y no de divergencias radicales. Ambos están en la línea de la reflexión que el cristianismo en general y la teología católica en particular, vienen realizando en torno a un recurrente problema de las sociedades de todos los tiempos.

5. CONCLUSIÓN

En el mejor de los casos, sin tratar de negar la disparidad evidente de planteamientos, pensamos que cabe una perspectiva integradora entre Vitoria y Vives, porque en realidad ambos admiten la maldad de la guerra, aunque en ocasiones pudiera ser legítima: solo que Vives incide en la primera parte (la guerra es una desgracia en la vida del género humano), mientras que Vitoria lo hace en la segunda (a veces se puede ir a la guerra sin ser injusto por ello). Echando mano de una distinción más contemporánea del pensamiento político y social podríamos decir que la maldad de la guerra no está reñida necesariamente con una legitimidad eventual: que un policía dispare a un terrorista y acabe con su vida no deja de ser malo, pero puede revestir un carácter de legitimidad o justicia si con tal acción se evita un atentado. Desde la teología, el derecho de legítima defensa ha sido ampliamente aceptado, siendo Vitoria uno de sus principales valedores (Cendajas, 2020).

En el fondo se trata de una perspectiva que intenta integrar en una sola visión el idealismo humanista renacentista de Vives con el realismo escolástico y aristotélico de Vitoria. Una cosa es la utopía pacifista a la que nos gustaría aspirar y que no podemos dejar de proponer, y otra la cruda realidad violenta con la que debemos lidiar día a día. Vives y Vitoria, respectivamente, nos brindan la posibilidad de seguir pensando en ello.

Referencias

- Abellán, J. L. (1997). *El pacifismo de Juan Luis Vives*. Ajuntament de València.
- Albert Márquez, J. J. (2019). Sobre el derecho a la paz y a la guerra en Francisco de Vitoria: Una cuestión actual. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 75(2), 891-918.

- Castilla, F. (2014). Concordia y discordia en el Renacimiento: El pensamiento sobre la guerra en la primera mitad del siglo XVI. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 16(32), 25-52.
- Cendajas, J. L. (2020). Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria. *Cauriensi: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 15, 109-137.
- Corts Grau, J. (1977). El pacifismo de Juan Luis Vives: Discurso pronunciado por José Corts Grau y contestación por Martín Domínguez Barberá. *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, 61-62, 1-51.
- Díaz, B. (2024). ¿Francisco de Vitoria, ideólogo del imperialismo? Revisión crítica de algunas interpretaciones recientes. *Prudentia Iuris*, (97), 275-291.
- Erasmo de Róterdam. (2008). *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio* (R. Puig de la Bellacasa, Ed.). Alianza.
- Erasmo de Róterdam. (2007). *Elogio de la locura* (M. Ciordia, Trad.). Colihue Clásica.
- Fernández, P. A. (2022). ¿De verdad Francisco de Vitoria fue el padre del derecho internacional? *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 22, 151-193.
- Frayle Delgado, L. (2004). *El pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*. San Esteban.
- Gómez, L. (2010). Los tratados *De Iure Belli* y el origen del derecho internacional: Una aproximación historiográfica a los estudios sobre el derecho de la guerra durante el primer franquismo. *Hispania Sacra*, 62(125), 311-327.
- González, E. (1983). Humanistas contra escolásticos: Repaso de un capítulo de la correspondencia de Vives y Erasmo. *Diánoia*, 29, 135-161.
- Gracia Calandín, J. (2017). De la Concordia de Vives al pluralismo contemporáneo. En J. Vilarroig (Ed.), *En busca del humanismo perdido: Estudios sobre la obra de Juan Luis Vives* (pp. 83-94). Comares.
- Hernández, R. (2014). Originalidad de Francisco de Vitoria. *Ciencia Tomista*, 141(454), 199-220.
- Hernández, R. (2015). Significación histórica de Francisco de Vitoria. *Ciencia Tomista*, 142(458), 359-388.
- Maldonado Simán, B. (2006). La guerra justa de Francisco de Vitoria. *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 6(1), 679-701.
- Martínez, J. L. (2023). La enseñanza moral de la Iglesia sobre la guerra. *Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral*, 111(1288), 443-458.
- Mondelo, J., & González, R. (2019). Republicanismo, iusnaturalismo y derechos humanos: Recuperando una historia (semi)olvidada. *Encrucijada Americana*, 11(1), 87-106.
- Moreno, V. (2006). *La recepción hispana de Juan Luis Vives*. Biblioteca Valenciana.

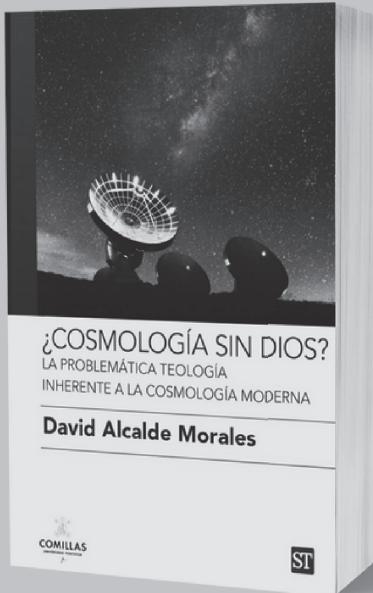
- Ocampo-Granados, M. E. (2010). *Artes y disciplinas en la educación para la paz según Juan Luis Vives* [Tesis doctoral, Universidad de Navarra]. <https://daddun.unav.edu/entities/publication/ad81fb3e-96f5-4dea-ad50-b93a16586e62>
- Pereña, L., & Conde, J. (2022). *La Escuela de Salamanca: El legado de paz de Francisco de Vitoria. Corpus Hispanorum de Pace: Inventario de fuentes y manuscritos, claves de interpretación histórica*. Universidad Francisco de Vitoria.
- Vives, J. L. (1997). *Sobre la concordia y la discordia en el género humano* (V. del Nero, Intro.; F. Calero, M. L. Arribas, & P. Usábel, Notas y trads.). Ayuntamiento de Valencia. <https://bivaldi.gva.es/va/corpus/unidad.do?posicion=1&idCorpus=1&idUnidad=11568>
- Vives, J. L. (1948). *Concordia y discordia en el linaje humano* (L. Riber, Trad.). Aguilar.
- Vives, J. L. (1948). *De la pacificación* (L. Riber, Trad.). Aguilar.
- Vitoria, F. de. (1981). *Relectio de Iure Belli o la paz dinámica* (L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García, & F. Maseda, Trans. y notas). En L. Pereña (Dir.), *Corpus Hispanorum De Pace* (Vol. 6). CSIC.
- Vitoria, F. de. (2007). Sobre el derecho de la guerra. En *Sobre el poder civil; Sobre los indios; Sobre el derecho de la guerra* (L. Frayle, Estudio, trad. y notas). Tecnos.
- Vitoria, F. de. (2017). *Reelecciones jurídicas y teológicas* (A. Osuna Fernández-Lago, Dir., 2 vols.). Editorial San Esteban.
- Vilarroig, J., Monfort, J. M., & Mira de Orduña, J. M. (2019). Vives, Vitoria y Mariana: Religión y progreso social. *Raphisa: Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, (5), 119-138.

¿Cosmología sin Dios?

La problemática teología inherente a la cosmología moderna

David Alcalde Morales

En un contexto cultural en que la ciencia moderna ha querido prescindir de la filosofía y la teología, David Alcalde vuelve sobre la cuestión de Dios y la creación, para afirmar que la ciencia ha querido constituirse en filosofía y teología alternativas. Pero el libro de Alcalde no solo critica las pretensiones excesivas de la ciencia. También afirma que muchos teólogos han querido dialogar con aquella sin criticar antes sus propios presupuestos filosóficos y teológicos. En definitiva, un libro equilibrado y de lenguaje sencillo que permite acercarnos con el instrumental necesario a la problemática teológica inherente a la cosmología moderna.



Colección Ciencia y Religión

Número 30

Págs. 244

ISBN: 978-84-293-3192-9

Universidad Pontificia Comillas,
Sal Terrae, 2024.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

INCONSCIENTE, MÍSTICA Y ESPIRITUALIDAD

Unconscious, Mysticism and Spirituality

Josep Otón

Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona

josepoton@gmail.com / https://orcid.org/0009-0003-4487-5474

Recibido: 24 de febrero de 2025

Aceptado: 14 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.007>

RESUMEN: Con motivo de los 25 años de la publicación de *El inconsciente, ¿morada de Dios?*, el autor reargumenta la tesis principal del libro: el inconsciente actúa como una mediación en la experiencia espiritual. De este modo, se aleja del posicionamiento tanto de un misticismo que pretende reivindicar una relación directa con Dios como de un criticismo que reduce la espiritualidad a fenómenos meramente psíquicos. Esta perspectiva permite un diálogo con formas de espiritualidad no confesionales, así como con la vida interior de pensadores y artistas. Asimismo, el autor muestra cómo esta idea clave está afianzada en diferentes documentos oficiales de la Iglesia, en la tradición mística y en los testimonios bíblicos y la ha desarrollado en su obra posterior.

PALABRAS CLAVE: experiencia, inconsciente, mística, espiritualidad, discernimiento, interioridad, diálogo.

ABSTRACT: On the occasion of the 25th anniversary of the publication of *El inconsciente, ¿morada de Dios?* (*The Unconscious, dwelling place of God?*), the author once again argues the main thesis of the book: the unconscious acts as a mediation in the spiritual experience. Thereby, he distances himself from the positioning of both a mysticism that claims a direct relationship with God and a criticism that reduces spirituality to purely psychic phenomena. This perspective allows for a dialogue with non-confessional forms of spirituality, as well as with the inner life of thinkers and artists. In addition, he also shows how this key idea is strengthened in different official documents of the Church, in the mystical tradition and in biblical testimonies, and he has developed it in his later work.

KEYWORDS: experience, unconscious, mysticism, spirituality, discernment, interiority, dialogue.

1. EL INCONSCIENTE, ¿MORADA DE DIOS?

El año 2000, ahora hace 25 años, la editorial Sal Terrae decidió publicar mi libro, *El inconsciente, ¿morada de Dios?* (Otón, 2000). Todo un honor para mí. Sin ser psicólogo ni teólogo, tuve el atrevimiento de aventurarme a explorar rutas conceptuales en busca de alguna orientación para emprender la travesía de ese océano que es la experiencia de la propia interioridad, espacio donde se entrelazan el inconsciente y la espiritualidad.

Sin la pretensión de emular el talento literario propio de los poetas, las palabras de Rainer María Rilke me resuenan muy cercanas para explicar el por qué de ese libro. Según Rilke, solo es un verdadero poeta el que siente que moriría si no escribiera. No se trata solo de encontrar la palabra exacta, sino de hallar el cauce necesario para materializar los anhelos más profundos del alma (Rilke, 2012, p. 25).

Difícil reto escribir sobre los adentros, puesto que, como sentenciaba Ludwig Wittgenstein refiriéndose al Misterio, “de lo que no se puede hablar, es mejor callar” (Wittgenstein, 2000, p. 183). En cambio, Simone Weil argüía que cada vez que un fragmento de verdad inefable pasa a las palabras que, sin poder contener la verdad que las inspiró, tienen con ella una correspondencia tan perfecta en su disposición que proporcionan un apoyo a cualquier espíritu deseoso de redescubrirlas, una eclosión de belleza se derrama sobre ellas (Weil, 2000, p. 36).

Recurrir a la escritura se convirtió en una auténtica necesidad. Durante meses me dediqué a componer reflexiones para dar razón de lo que vivía o hacerme eco de lo que leía. Buscaba en el lenguaje la posibilidad de expresar y compartir vivencias, intuiciones, lecturas, encuentros —y, también, desencuentros— que se iban sucediendo a medida que se desarrollaba mi proceso interior. Finalmente, recopilé los diferentes escritos para conformar un libro. El título era un guiño a la aspiración de tender un puente entre la psicología profunda y la mística cristiana, ya que me había propuesto reflexionar sobre el papel del inconsciente en la vida espiritual.

Me apliqué en la lectura de autores que distaban mucho de mis referentes habituales por aquel entonces. Ese fue el caso de Carl Gustav Jung, el discípulo heterodoxo de Freud. Este ejercicio intelectual contribuyó a ampliar mi marco mental, en concreto la concepción del inconsciente para asumirlo como una realidad permeable que puede —y suele— ser el escenario de la experiencia espiritual. Una óptica que entiende el inconsciente de modo diferente al freudiano y que autores como Jung o Frankl sustentan.

En este sentido, el inconsciente es susceptible de ser identificado como una morada de Dios, en terminología teresiana, esto es, un espacio íntimo donde tiene lugar el encuentro del individuo con la transcendencia. Pero había que subrayar su carácter de intermediario, de mediación, que, a la vez, revela y oculta la presencia de Dios. En palabras de Paul Ricoeur, la revelación histórica, relatada en los textos bíblicos, "se aproxima al secreto del hombre en la medida en que el Dios oculto se anuncia como el sentido de los acontecimientos fundadores. Entre lo secreto y la mostración está la revelación" (Ricoeur, 2008, p. 152).

Así, la concurrencia de factores psicológicos, a menudo inconscientes, no invalida la autenticidad de una experiencia espiritual, ni mucho menos. Si observamos con detenimiento las vivencias de los místicos, y también las relatadas en tantos episodios bíblicos, lo espiritual se mezcla con lo psicológico. No se puede acoger una experiencia como si se tratara de una intervención de Dios, realizada a través de una conexión directa a salvo de cualquier tipo de injerencia, pero tampoco se la puede desestimar por tener elementos psíquicos distorsionadores. Desde esta perspectiva, el inconsciente deja de ser el enemigo a domeñar que alberga las pulsiones más secretas e inconfesables y, al mismo tiempo, pierde ese cariz crítico que permitía reducir cualquier experiencia espiritual a un fenómeno estrictamente mental.

En este artículo me propongo, desde una mirada retrospectiva, repasar las ideas clave que tanto me ayudaron en ese momento y enriquecerlas con diferentes aportaciones, entre ellas, los textos oficiales de la Iglesia en los que me he sentido amparado y confirmado. La tesis inicial ha operado como un embrión que se ha ido desarrollando y actualizando durante estos años al ser contrastada con diversas fuentes.

En especial cabe destacar la perspectiva aportada por las *Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales* redactadas por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2024). Se trata de unas orientaciones dirigidas principalmente a los obispos, pero también a los creyentes en general, para discernir sobre el presunto origen sobrenatural de fenómenos asociados a las apariciones. Ahora bien, estos criterios no se circunscriben tan solo al caso de las hipotéticas "apariciones", dado que pueden servir de marco para abordar muchas cuestiones relacionadas con la vida interior.

Tanto el sentido común como la experiencia de los más avezados en el caminar espiritual nos dejan intuir la idea que ha sido ratificada por estas *Normas*: los fenómenos presuntamente de origen sobrenatural se dan dentro

del contexto de la psicología del ser humano que actúa como una mediación.

En todo caso, el análisis de los fenómenos extraordinarios, considerados extraños, poco normales o poco frecuentes, no suele ser una prioridad en la reflexión teológica actual ni tampoco en la psicología con fundamentación empírica. Ahora bien, desde la pastoral estas cuestiones merecen ser tenidas en cuenta por su impacto tanto social como eclesial, así como por la necesidad de atención y acompañamiento cada vez mayor en casos particulares. Este contexto reclama un discernimiento sereno, profundo y argumentado. Las aportaciones de la reflexión psicoanalítica pueden contribuir a despojar la experiencia de elementos espirituales y, a su vez, a superar la dicotomía entre el reduccionismo racionalista y el sobrenaturalismo ingenuo.

2. LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL

En la Presentación de las *Normas* publicadas por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2024) se reconoce de manera explícita que “Dios está presente y actúa en nuestra historia”, es decir, no es un ser lejano y ajeno al transcurrir de la vida de los seres humanos. El Espíritu Santo continúa obrando en la Iglesia y “nos ofrece muchos dones preciosos que nos ayudan en el camino de la vida y estimulan nuestra maduración espiritual en la fidelidad al Evangelio”. La Iglesia reconoce que “esta acción del Espíritu Santo incluye también la posibilidad de llegar a nuestros corazones a través de ciertos acontecimientos sobrenaturales”.

Por tanto, este documento marca distancia respecto a cierto deísmo que en algunos momentos asoma en la vida de la fe. Los prejuicios de la modernidad, así como la práctica rutinaria de las prescripciones religiosas, han derivado en una fe fría que elude la confrontación con un Dios vivo y actuante tanto en la historia como en la interioridad del individuo. En ocasiones, se confunde el cristianismo con una moral estoica basada en el ejercicio de la fuerza de la voluntad e impregnada de un inmanentismo solapado. Cierta razón tenía Friedrich Nietzsche cuando denunciaba que los templos se han convertido en monumentos funerarios de Dios (Nietzsche, 2009, p. 162).

Sin embargo, los ciudadanos de la sociedad postmoderna no han renunciado a la búsqueda espiritual, aunque sean reticentes con las instituciones religiosas. La experiencia interior, la mística, recobra una nueva relevancia en este escenario social y cultural. Además, la crisis de las estructuras de la

transmisión de la fe obliga a replantear el papel de los mecanismos sociológicos en la constitución de las creencias para ceder protagonismo a la vivencia personal. Por tanto, en nuestro tiempo postsecular, emerge con fuerza la necesidad de una experiencia viva de la fe que no se conforma con el simple cumplimiento de unos preceptos, con la adhesión a unas formulaciones teóricas o con la integración en unas instituciones.

Se atribuye a André Malraux la afirmación: "El siglo XXI será espiritual o no será", puesto que, según su opinión, la civilización occidental "desde que ha perdido la esperanza de hallar en las ciencias el sentido del mundo, carece de toda meta espiritual" (citado en Moëller, 1970, p. 43). Por su parte, el teólogo jesuita Karl Rahner sostiene que "el cristiano del futuro o será un 'místico'—es decir, una persona que ha 'experimentado' algo—o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará... en un ambiente religioso generalizado" (Rahner, 1969, p. 8).

Ya el papa Benedicto XVI indicaba en su encíclica *Deus caritas est* que "no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva" (Benedicto XVI, 2005, n.º 1). La fe nace de un acontecimiento espiritual. La experiencia cristiana se basa en el encuentro personal con Jesús revelado por el Espíritu como Señor y Salvador. En palabras de san Juan Pablo II:

Los apóstoles fueron testigos directos y oculares. 'Oyeron' y 'vieron con sus propios ojos', 'miraron' e incluso 'tocaron con sus propias manos' a Cristo, como expresa en otro pasaje el mismo evangelista Juan (1 Jn 1,1-3). Este testimonio suyo humano, ocular e 'histórico' sobre Cristo se une al testimonio del Espíritu Santo: 'Él dará testimonio de mí' (Jn 15,26). En el testimonio del Espíritu de la verdad encontrará el supremo apoyo el testimonio humano de los apóstoles (Juan Pablo II, 1986, n.º 5).

De este modo, en el conocimiento de Jesús concurren tanto la fe en el testimonio histórico de los apóstoles como en el de la acción del Espíritu Santo que sigue confirmando a través de los siglos su experiencia.

A finales del siglo XIX, el papa León XIII, después de describir la acción del Espíritu Santo en los apóstoles, en los obispos y en los sacerdotes, ya se refería explícitamente a la efusión del Espíritu como una experiencia personal del cristiano:

No menos admirable, aunque en verdad sea más difícil de entender, es la acción del Espíritu Santo en las almas, que se esconde a toda mirada sensible. Y esta efusión del Espíritu es de abundancia tanta que el mismo Cristo, su donante, la asemejó a un río abundantísimo, como lo afirma San Juan: 'Del seno de quien creyere en Mí, como dice la Escritura, brotarán fuentes de agua viva'; testimonio que glosó el mismo evangelista, diciendo: 'Dijo esto del Espíritu Santo, que los que en Él creyeseen habían de recibir' (Jn 7, 38.39) (León XIII, 1897, n.º 8).

Las palabras de Jesús evocan la imagen de la fuente del Templo (Ez 47). La novedad estriba en el hecho de que esta fuente no se sitúa en el monumental edificio añorado por los israelitas en el exilio, sino en el interior del creyente, en su corazón, auténtico santuario o morada de Dios (Jn 14,23; 1Co 3,17; 6,19). Una idea que concuerda con la tradición agustiniana: "Tú estabas dentro de mí, y yo fuera, y por fuera te buscaba, y me lanzaba sobre las cosas hermosas creadas por Ti. Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo" (San Agustín, 1980, p. 222). Una experiencia paralela a la de tantos exploradores de la vida interior como Etty Hillesum. El 26 de agosto de 1941 escribía en su diario:

Dentro de mí hay un pozo muy profundo. Y ahí dentro está Dios. A veces puedo llegar hasta Él, pero muchas otras veces hay piedras y escombros que ciegan el pozo, y Dios está enterrado debajo. Entonces hay que desenterrarlo de nuevo (citado en Martín Echagüe, 2021, p. 69).

A mediados del siglo XX, el papa san Juan XXIII, consciente de que la Iglesia asistía "a una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas mutaciones" y tenía ante sí "misiones inmensas, como en las épocas más trágicas de la historia" (Juan XIII, 1961, n.º 3), oró para que se repitiera "en la familia cristiana el espectáculo de los Apóstoles reunidos en Jerusalén" y se renovasen "en nuestro tiempo los prodigios como de un nuevo Pentecostés" (Juan XIII, 1961, n.º 23). La experiencia personal del Espíritu Santo resulta clave para avivar la fe y evitar que se limite a ser la aceptación acrítica de unos postulados.

No en vano, Benedicto XVI en *Deus caritas est* asocia la experiencia espiritual a cierta embriaguez, al arrebato, a "una locura divina que prevalece sobre la razón, que arranca al hombre de la limitación de su existencia y, en este quedar estremecido por una potencia divina, le hace experimentar la dicha más alta" (Benedicto XVI, 2005, n.º 4).

3. MANIFESTACIÓN

A pesar de todo, ¿cómo saber si, en realidad, esta experiencia no es un producto de la imaginación, un espejismo, tal como temía el profeta Jeremías (Jr 15,18)? ¿O bien un desatino tal como los apóstoles interpretaron el testimonio de las mujeres en el sepulcro vacío (Lc 24,11)? ¿Y si todo obedece a las leyes del azar mientras nos empecinamos en captar un guion inexistente?

El pensamiento de Paul Ricoeur puede aportar cierta luz a esta cuestión. Afirma que “la tarea de comprendernos a través de los acontecimientos que nos ocurren … es la tarea de transformar el azar en destino” (Ricoeur, 2008, p. 167). Y al analizar el concepto revelación lo describe como “un momento de la historia revestido de un carácter absoluto” (Ricoeur, 2008, p. 165). En este contexto, “verdad no significa verificación, sino manifestación, es decir, dejar que sea aquello que se muestra” (Ricoeur, 2008, p. 158). A fin de cuentas, no se trataría tanto de “verificar”, sino de comprobar hasta qué punto se ha manifestado o se ha mostrado “algo”.

A través de cuanto acontece se manifiesta “algo”, una realidad oculta. También podríamos decir que se transparenta “algo”. Si bien es posible intentar “verificar”, comprobar la veracidad de estas manifestaciones, lo que suele suceder es que, mientras desaparecen unas manifestaciones, al cabo de un tiempo se descubre que ese “algo” permanece y se muestra a través de otra manifestación. Ricoeur recurre al verbo “despojar” para distinguir ese “algo”, el absoluto, de las manifestaciones o signos contingentes que lo expresan (Ricoeur, 2008, p. 165).

Ese “algo” que se muestra no es lo manifestado. Por eso, cuando desaparece lo manifestado, no desaparece ese “algo”, sigue vivo y se manifiesta bajo otra forma. En este contexto se hace relevante el concepto “testimonio”. Ricoeur hace suya una definición de testimonio: “la afirmación originaria que me constituye a mí más que lo que yo la constituyo a ella” (Ricoeur, 2008, p. 164). Para comprobar la veracidad del testimonio auténtico es necesario contrastarlo con el falso testimonio: “No hay manifestación de lo absoluto sin la crisis del falso testimonio, sin la decisión que dirime entre el signo y el ídolo” (Ricoeur, 2008, p. 166). El signo contingente a través del cual se manifestaba un absoluto, ese “algo”, a su vez se puede absolutizar convirtiéndose en un ídolo. El signo apunta hacia esa realidad que permanece escondida. En cambio, el ídolo asume el protagonismo e impide el avance hacia lo profundo.

En los procesos de vida interior surge la tentación de apropiarse de la experiencia espiritual. ¿Acaso no era esta la actitud de los apóstoles que querían los mejores puestos para sí a expensas del Maestro (Mt 20, 20-23)? ¿O la de tantos coetáneos de Jesús que se beneficiaron de su actuación sin implicarse personalmente en su proyecto? ¿La gran tentación de Adán no era aprovecharse de los dones recibidos en el Edén?

En sus análisis sobre la mentira como estrategia política, la filósofa Hanna Arendt afirmaba que mentir constantemente no tiene como objetivo hacer que la gente crea algo falso, sino garantizar que ya nadie crea en nada (Arendt, 2022, p. 67). Esta interpretación de la mentira entendida como un instrumento que conduce al nihilismo tiene su traducción en el ámbito religioso. Podemos atribuir muchos aspectos de la incredencia, el escepticismo o la indiferencia al desencanto provocado al descubrir que ciertas verdades supuestamente reveladas no eran tan ciertas como cabía esperar. O, explícitamente, los casos de fraude, falsificaciones, abusos o corrupción parecen deslegitimar el conjunto de manifestaciones asociadas a lo religioso.

En cambio, la aportación de Ricoeur parece ir en otro sentido: "descalificamos a los falsos testigos formando los predicados de lo divino y reconociendo a los falsos testigos identificamos a los predicados de lo divino" (Ricoeur, 2008, p. 168). El conocimiento de lo divino no puede separarse de lo falso. Sin uno no hay modo de discernir el otro. Solo comparándolos es posible distinguirlos. Tal vez este sea el sentido de la parábola del trigo y la cizaña (Mt 13,24-30). O bien, a esto se refería san Pablo con una afirmación muy arriesgada pastoralmente hablando: "Examinadlo todo y quedaos con lo bueno" (1 Ts 5,21). La repetición mímética, los intentos de copia o suplantación, el fraude, las contrarréplicas, aunque en un primer momento sean un obstáculo, se pueden convertir en la oportunidad para contrastar la autenticidad de la experiencia original.

En cualquier caso, la experiencia espiritual debe ser acogida como una manifestación, con todas las limitaciones que ello implica, y, por tanto, requiere ser discernida, esto es, para garantizar su autenticidad es necesario separar, distinguir y examinar los diferentes elementos que la componen.

4. DISCERNIMIENTO

En las *Normas* publicadas por el Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2024) se reconoce la posibilidad de que acciones auténticas del Espíritu Santo aparez-

can mezcladas con elementos meramente humanos como deseos personales, recuerdos o, incluso, ideas obsesivas. En consecuencia, el discernimiento sobre una experiencia espiritual no se puede limitar a plantear, sin mayores consideraciones, el dilema de si es correcta en todos sus pormenores o, por el contrario, de atribuirla a sugerencias de diversa índole. Además, ciertos fenómenos, que podrían tener un origen sobrenatural, a veces aparecen interrelacionados con experiencias humanas confusas, expresiones teológicamente imprecisas o intereses no del todo legítimos. También hay que tener presente la posibilidad de que la persona que dice ser la destinataria de acontecimientos de origen sobrenatural haya añadido —incluso de manera inconsciente— elementos puramente humanos a la revelación privada recibida, o también algún error de orden natural no debido a una mala intención, sino a la percepción subjetiva del fenómeno.

Así, pues, podemos considerar que la tesis principal de *El inconsciente, ¿morada de Dios?* encajaría con estas *Normas* de discernimiento propuestas por la Iglesia. Este punto de vista permite eludir tanto la trampa de idolatrar los fenómenos espirituales (las manifestaciones que diría Ricoeur), como la de negarlos en un clima de escepticismo muy propio de nuestro tiempo. Difícilmente una manifestación espiritual puede ser una intervención directa de Dios, sin presencia de ningún elemento humano, aunque tampoco se puede reducir a un mero fenómeno mental, como sería el caso de la sugerencia o de las alucinaciones. Los líquidos se adaptan a la forma del recipiente que los contiene. De manera similar, la experiencia espiritual se adapta a las características psicológicas y culturales del individuo, o del colectivo, que las vive. Dios se revela a través de la creación y la mente humana no es ajena a esta labor mediadora.

El carácter provisional y circunstancial de las experiencias ya fue defendido por el propio san Pablo. En su reflexión sobre los carismas, advertía sobre las limitaciones de los dones espirituales en el conocimiento de Dios. Son solo maneras incompletas y parciales de vislumbrar quién es verdaderamente Dios. Y los compara con los espejos de la antigüedad, fabricados con bronce pulido, que reflejaban de una manera distorsionada la realidad: "Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces, veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido" (1 Co 13,12). En su segunda carta a los corintios, Pablo insiste en esta idea de que el conocimiento de Dios es limitado. En esta ocasión utiliza la imagen del velo que cubría el rostro de Moisés como metáfora de la dificultad del pueblo de Israel para captar en profundidad el sentido de la teofanía del Horeb (2 Co 3,13-15).

El proceso de desvelamiento o de revelación no resulta sencillo. Es fácil extraviarse por los laberintos del inconsciente con la convicción de estar viviendo una experiencia mística. El énfasis en los aspectos más vivenciales puede conducir a un solipsismo exacerbado. La exaltación de la dimensión emocional, propia de la banalidad del consumismo tan en boga, posibilita todo tipo de manipulaciones. Además, con el paso del tiempo, los componentes más subjetivos se desvanecen y la experiencia, aislada de los referentes colectivos aportados por la tradición, puede acabar diluyéndose por falta de continuidad.

Benedicto XVI, en *Deus caritas est*, reconoce que el cristianismo ha sido muy crítico con las prácticas de religiones arcaicas que promovían formas de apasionamiento en un contexto cultural. Sin embargo, afirma que en modo alguno rechazó con ello la pasión como tal, sino que combatió su desviación destructora, puesto que la falsa divinización del eros lo priva de su dignidad divina y lo deshumaniza. La ebriedad indisciplinada no es elevación, "éxtasis" hacia lo divino, sino caída, degradación del ser humano. Por eso "necesita disciplina y purificación para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacerle preguntar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser" (Benedicto XVI, 2005, n.º 4). C. G. Jung consideraba que no es posible diferenciar lo divino de los efluvios del inconsciente.

Solo por medio de la psique podemos demostrar que la divinidad obra sobre nosotros; pero no podemos distinguir si estos influjos vienen de Dios o del inconsciente, es decir, no podemos determinar si la divinidad y el inconsciente son dos magnitudes distintas (Jung, 1973, p. 112).

Esta opinión merece ser matizada con las aportaciones de la tradición cristiana. El proceso interior no debe ser vivido como una experiencia meramente aislada y subjetiva, sino que necesita inserirse en un contexto comunitario (la Iglesia, la Tradición, la Biblia) que le proporcione la dosis necesaria de objetividad. No en vano, el Dios cristiano es trinitario, vive en relación. La posibilidad de poder discernir, de separar lo meramente psíquico de lo estrictamente espiritual (sobrenatural), está recogida en la Carta a los Hebreos: "La palabra de Dios es viva y eficaz, más tajante que espada de doble filo; penetra hasta el punto donde se dividen alma y espíritu, coyunturas y tuétanos; juzga los deseos e intenciones del corazón" (Hb 4,12).

Ahora bien, para que el material psíquico procedente de los adentros pueda ser encarnado en el compromiso con la realidad precisa ser destilado. El

proceso de revelación implica ir retirando los velos que impiden captar con nitidez lo más auténtico. El discernimiento requiere cierta transparencia autonarrativa. Verbalizar lo experimentado se convierte en una necesidad para sortear los engaños de la subjetividad. Escribir es una herramienta que ayuda a conjurar los espectros del inconsciente e iluminar tanto los recovecos del interior como las penumbras del exterior.

Con esta voluntad de autocomprensión, pero desde una perspectiva diferente, C. G. Jung confiesa que de joven experimentó la erupción de una corriente de lava que manaba de su interior. Las pasiones inmersas en ese fuego transformaron y reestructuraron su vida. Con esa materia prima fue elaborando su obra, un esfuerzo por insertar esa materia candente en la cultura de su época. Era como basalto fundido que fue cristalizando en piedra que pudo esculpir. Le costó cuarenta y cinco años integrar en su obra científica lo que sentía y anotaba (Jung, 1986, pp. 206-207).

De todos modos, frente a la complejidad de distinguir entre los elementos meramente psicológicos de los espirituales, conviene tener en cuenta el sentido común de santa Teresa de Jesús que, desde su amplia experiencia personal y comunitaria, valora de una manera especial la actitud del sujeto: "El bien o el mal no está en la visión, sino en quien la ve". Si una experiencia espiritual es acogida desde el orgullo, por más auténtica que sea, no dará los frutos esperados. En cambio, aunque no sea del todo perfecta, si se vive desde la humildad, resultará provechosa. Y compara la soberbia con la araña, que emponzoña cuanto toca; y la humildad con la abeja, que convierte en miel todo lo que come (Sta. Teresa, 1990, p. 1121).

5. PURIFICACIÓN

Las palabras de santa Teresa nos advierten frente al espejismo de una vida espiritual aparentemente exitosa, ya que el fruto puede ser el encumbramiento del ego. A semejanza de los discípulos que, enviados por Jesús, se jactaban de los signos realizados (Lc 10,17-20), el individuo se siente artífice de sus logros sin contar con la gracia. El acceso a lo divino puede generar autocomplacencia, incluso endiosamiento, el deseo de querer ser como dioses (Gn 3,5). En cambio, examinar la propia indigencia en toda su crudeza puede conducir a la desesperación. En la noche de Getsemaní los apóstoles descubrieron quiénes eran realmente, exploraron sus límites, se dieron cuenta de las falacias contenidas en las expectativas ilusorias (Lc 22,39-51).

Al transitar por los parajes más lóbregos del interior se corre el riesgo de embarrancar en los bucles de la culpabilidad o en el callejón sin salida de la acedia. Sin embargo, el objetivo del proceso interior es, a partir de la autocomprensión, ir superando el carácter egoísta y centrípeto de la efervescencia pulsional, esto es, escapar de la trampa del retraimiento y de la auto-referencialidad. Es necesaria una gran valentía para reconocer la propia fragilidad, de lo contrario es posible ser víctima de un delirio y sucumbir frente a un simulacro de vida espiritual. La aceptación, desde la humildad, de los aspectos menos loables de la personalidad —esto es, la reconciliación con la propia vulnerabilidad a la luz de la misericordia— asesta un golpe mortal al egocentrismo y purifica radicalmente la experiencia espiritual.

El autoconocimiento suele ir asociado al aparente abandono de Dios (Mt 27,46). Los momentos de ausencia, desamparo, silencio, desierto, eclipse o fracaso ponen en evidencia la pobreza estructural de la condición humana. Actúan como un crisol (Is 1,25). Salen a la luz las carencias subrepticias y los dinamismos encubiertos de la personalidad. Es una experiencia ampliamente descrita por los místicos.

Santa Teresa de Ávila señala, en las primeras moradas, la presencia de "cosas malas", "culebras", "víboras", "fieras y bestias" y "cosas ponzoñosas" que entorpecen el acceso a la luz (Sta. Teresa, 1990, p. 808). Por su parte, en la *Noche Oscura* san Juan de la Cruz explica que cuando la divina luz ilumina "el alma solo puede ver lo que hay en su interior, que son sus tinieblas y miserias, que por la misericordia de Dios ahora ve, y antes no veía porque no daba en ella esta luz sobrenatural" (S. Juan de la Cruz, 1991, p. 554). En el lenguaje ignaciano de los *Ejercicios Espirituales* sería la "desolación espiritual", la oscuridad del alma, turbación, inquietud, agitación, tentaciones, pereza, tibieza, tristeza, desesperanza, falta de amor... (S. Ignacio, 2014).

Tal vez esta experiencia más oscura sea el infierno al que aludía Friedrich Nietzsche cuando afirmaba que "todo el que alguna vez ha construido un 'nuevo cielo' encontró antes el poder para ello en su propio infierno" (Nietzsche, 1998, p. 149). En sentido análogo, Jung recurre a la imagen del árbol que no puede alcanzar el cielo a menos que sus raíces se hundan hasta el infierno (Jung, 2011, p. 50). Seguramente, la clave del proceso interior radique en el descubrimiento vivencial de una de las grandes verdades del cristianismo: "llevamos este tesoro en vasijas de barro, para que se vea que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no proviene de nosotros" (2 Co 4,7).

Este tesoro no es otro que la capacidad de amar, reflejo del amor de Dios. El papa Benedicto afirma que "el amor promete infinidad, eternidad, una rea-

lidad más grande y completamente distinta de nuestra existencia cotidiana. Pero, al mismo tiempo, se constata que el camino para lograr esta meta no consiste simplemente en dejarse dominar por el instinto. Hace falta una purificación y maduración, que incluyen también la renuncia" (Benedicto XVI, 2005, n.º 5).

Simone Weil utiliza el ejemplo de la relación espousal para explicar cómo el amor que se gesta en lo secreto se manifiesta a través de sus frutos. Cuando una joven contrae matrimonio, sus amigos no pueden acceder a la intimidad de la cámara nupcial. Sin embargo, al quedarse embarazada, resulta evidente que se ha consumado la unión conyugal. Análogamente, nadie puede constatar cuáles son las relaciones entre el ser humano y Dios, "más que después de la transformación producida por la unión de amor con Dios" (Weil, 1995, p. 43).

La preeminencia del amor permite relativizar la importancia que en ocasiones se concede a las manifestaciones místicas, susceptibles de ser idolatradas. Tal como indica san Juan de la Cruz, es más precioso delante de Dios un acto de voluntad hecho en caridad que cuantas visiones y comunicaciones se puedan tener del cielo (S. Juan de la Cruz, 1991, p. 374). Y Pablo advierte: "Aunque posea el don de profecía y conozca los misterios todos y la ciencia entera, aunque tenga una fe como para mover montañas, si no tengo amor, no soy nada" (1Co 13,2; Cf. Mt 7,21-23). Como señala Benedicto XVI, el auténtico

amor es ocuparse del otro y preocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca (Benedicto XVI, 2005, n.º 6).

6. UNIVERSALIDAD

La primacía del amor como fruto irrefutable de la experiencia espiritual permite dotar de un carácter más universal al anhelo de transcendencia y abordar la cuestión de las espiritualidades que se configuran al margen de las confesiones religiosas convencionales. Además, contar con la dimensión inconsciente para interpretar la vivencia interior abre la posibilidad de una búsqueda del Absoluto que no obedece tan solo a la educación recibida o al contexto cultural, sino que responde a una inquietud profunda del ser humano independiente de su formación religiosa.

El psicoterapeuta Viktor E. Frankl defendía la existencia de una fe inconsciente en el ser humano, una relación inconsciente con Dios (Frankl, 1995, p. 69). Por su parte, Simone Weil, a partir de su experiencia personal, considera que la participación en ceremonias religiosas, la contemplación de la belleza del mundo, el compromiso con la compasión y la justicia, y la amistad pueden ser formas de amor indirecto o implícito a Dios (Weil, 1993, p. 87).

El hecho de vivir una experiencia de Dios sin ser plenamente conscientes de ello es una realidad asumida en los relatos bíblicos. Recordemos a Jacob en Betel después de su sueño, "Dios estaba aquí y yo no lo sabía" (Gn 28,16); los justos que dan de comer a Cristo sin saberlo (Mt 25); la experiencia con el resucitado que no es reconocido por los discípulos¹; o bien la afirmación de san Pablo en el areópago de Atenas: "Os vengo a anunciar al Dios que veneráis sin conocer" (Hch 17,23). También sería el sentido de la máxima de san Agustín: "Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo".

Este anhelo implícito de transcendencia está cuajando en la sociedad postmoderna y postsecular dando lugar a diversas formas de espiritualidad no confesional. Recientemente, la serie *La mesías* (Brodersen, 2024, p. 12), merecedora de excelentes críticas, ha puesto de manifiesto hasta qué punto la crítica a la religión, entendida como un corsé cultural, no va en contra de la búsqueda espiritual sincera articulada a través de ese intermediario que es el inconsciente.

Y Daniel Vázquez Sallés, hijo del célebre escritor Manuel Vázquez Montalbán y de la historiadora Anna Sallés, se reconoce, tras la muerte de su hijo Marc, como un falso ateo. A pesar de no profesar religión alguna, admite su anhelo de sentido y su necesidad de vivencia espiritual (Vázquez, 2023, p. 178). Esta espiritualidad no circunscrita únicamente a las coordenadas de las religiones convencionales posibilita el análisis de la experiencia de pensadores o artistas que, sin ser explícitamente creyentes, vivieron procesos personales de una gran profundidad que los acercan a la mística.

En este sentido, dos autores me han marcado especialmente. Este enfoque me ha permitido descubrir la figura de Friedrich Nietzsche, uno de los padres del ateísmo contemporáneo, como un buscador de Dios desesperado por no encontrarlo. Sus diatribas contra la religión rezuman el despecho

¹ "Dicho esto, (María Magdalena) se vuelve y ve a Jesús, de pie, pero no sabía que era Jesús" (Jn 20,14); "Estaba ya amaneciendo, cuando Jesús se presentó en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús" (Jn 21,4); "Mientras conversaban y discutían, Jesús en persona se acercó y se puso a caminar con ellos. Pero sus ojos no eran capaces de reconocerlo" (Lc 24,15-16).

por una inquietud no satisfecha. Lejos de ser un frívolo adolescente que, en términos freudianos, mata a su padre, resulta ser un individuo sediento de transcendencia y decepcionado por su ausencia (Otón, 2001, pp. 78-83 y Otón, 2020, pp. 150-156). El otro personaje es la filósofa Simone Weil (Otón, 2021). A pesar de su ateísmo, tuvo diversas experiencias espirituales que la acercaron al catolicismo, una de ellas en Asís. En una carta dirigida a Jacques Maritain le confiesa: "estoy de pie en el umbral de la iglesia, con los ojos fijos en el Santísimo Sacramento, pero sin atreverme a dar el paso" (Weil, 2024, p. 108).

La realidad de tantas personas que, ajenas a las estructuras de la comunidad de creyentes, sin embargo, viven intensas experiencias espirituales², concuerda con el testimonio de personajes bíblicos que, sin pertenecer al pueblo de Israel, fueron canales, instrumentos de la revelación de Dios. Sería el caso de la pitonisa de Endor (1 Sm 28,5-25), el profeta Balaam (Nm 22), los sabios de Oriente (Mt 2,1), el centurión al pie de la cruz (Lc 23,47), o el centurión Cornelio que recibe el Espíritu Santo sin haber sido bautizado (Hch 10). Saulo camino de Damasco, siendo todavía un perseguidor de los discípulos, tiene un encuentro con Jesús (Hch 9). Años más tarde, se dirigirá a los atenienses diciendo que el propósito de Dios es que "lo buscasen, a ver si, al menos a tientas, lo encontraban; aunque no está lejos de ninguno de nosotros" (Hch 17,27).

Esta mirada que nos invita a acoger a los buscadores de experiencia espiritual, aunque no se adhieran a las formulaciones religiosas, está amparada por otro texto de Benedicto XVI (2009), escrito a raíz de un viaje a la República Checa. A pesar de ser un país con un escaso porcentaje de católicos, le sorprendió la buena acogida brindada por los dirigentes políticos y por la población en general. En las celebraciones multitudinarias participaron, por tanto, muchos no creyentes. Este hecho le hizo pensar sobre la situación de los agnósticos y ateos que, a menudo, se sobresaltan cuando se habla de una nueva evangelización. No quieren verse a sí mismos como objeto de misión, ni renunciar a su libertad de pensamiento y de voluntad. Pero la

² Se atribuye a Karl Rahner el concepto "cristiano anónimo". Xabier Etxeberria se hace eco de este concepto, lo analiza en su contexto y lo matiza: "Allí hay, añade (Rahner) 'experiencia de Espíritu' para todos, pues incluso si no somos confesadamente cristianos, 'experimentamos lo sobrenatural siquiera como cristianos que viven su fe quizás de modo anónimo e inexpresable' (Rahner, 1978, p. 57). Respecto a esta última afirmación, desde la sensibilidad actual, sería más claro y respetuoso precisar que experiencias como las citadas pueden ser vividas en marcos de espiritualidad no cristiana, incluso secular, y en marcos expresamente cristianos" (Etxeberria, 2025, p. 135).

cuestión sobre Dios sigue estando viva en ellos. Sin embargo, no pueden creer en concreto que Dios se ocupa de cada uno de nosotros. Como primer paso de la evangelización el papa Benedicto propone mantener viva esta búsqueda; preocuparse para que estas personas no descarten la pregunta sobre Dios como una cuestión esencial de su existencia y acepten la nostalgia que genera.

En su discurso, hizo referencia a las palabras de Jesús pronunciadas en el Templo de Jerusalén durante la expulsión de los mercaderes: "Mi Casa será llamada Casa de oración para todas las gentes" (Mc 11,17). La escena ocurría en el "atrio de los gentiles", un espacio destinado a los no judíos que querían orar al único Dios, sin llegar a participar en el culto desarrollado en el interior del Templo. Era un lugar de oración abierto a todos los pueblos. Estaba pensado para personas que conocen a Dios, por así decirlo, solo de lejos. Insatisfechos de sus dioses, ritos y mitos, anhelan al Puro y al Grande, por más que Dios continúe siendo para ellos el "Dios desconocido" al que aludía san Pablo en el areópago de Atenas (Hch 17,23). En consecuencia, el papa Benedicto afirmaba:

La Iglesia debería abrir también hoy una especie de atrio de los gentiles donde los hombres puedan entrar en contacto de alguna manera con Dios sin conocerlo y antes de que hayan encontrado el acceso a su misterio, a cuyo servicio está la vida interna de la Iglesia (Benedicto XVI, 2009).

Y señalaba que al diálogo con las religiones conviene añadir el diálogo con aquellos para quienes la religión es algo extraño, y Dios, un desconocido. Sin embargo, no quieren estar sin Él, sino que quieren acercarse, aunque no le conozcan. Esta reflexión plantea un nuevo escenario en la evangelización. Se trata de abrir la Iglesia a aquellos que ya están buscando a Dios, pese a que les resulte un desconocido o se sientan incómodos con las fórmulas religiosas convencionales. Seguramente, la religiosidad popular, así como la creación de espacios de oración y reflexión abiertos, contribuya a este cometido. El camino consiste en tender puentes, potenciar el diálogo y compartir la experiencia espiritual.

7. CONCLUSIÓN

A lo largo de estos 25 años transcurridos desde la publicación de *El inconsciente, ¿morada de Dios?*, he continuado escribiendo para integrar la

dimensión inconsciente en el análisis de la experiencia espiritual desde perspectivas diversas (De Vicente, 2020, pp. 183-192). Este trabajo me ha permitido hacer una relectura de los textos de los místicos (Otón, 2000), de los pasajes de la Biblia relativos a la experiencia de Dios (Otón, 2002; 2009; 2014b), de la vida interior de pensadores y artistas que guardan enormes paralelismos con las vivencias de los maestros de la espiritualidad (Otón, 2001; 2017) y entender el cultivo de la interioridad como un proceso pedagógico (Otón, 2018). Además, he podido abordar cuestiones de actualidad como la efervescencia espiritual en la postmodernidad (Otón, 2014a), así como los nuevos movimientos pastorales que ponen énfasis en la experiencia personal y en la dimensión emocional (Otón, 2020).

En esta empresa me ha sostenido la voluntad de huir tanto de un fervor ingenuo y estrafalario, enfrascado en encontrar atajos espirituales, como de una sobriedad engañosamente carente de entusiasmo y bajo la fachada de madurez, disimula el hecho de haber renunciado “al primer amor” (Ap 2,4). Y, por supuesto, en todo momento he buscado el diálogo entre fe y cultura, entre experiencia y racionalidad, entre la identidad cristiana y el universalismo de un Dios que “no hace acepción de personas” (Hch 10,34).

Referencias

- Arendt, H. (2022). *La mentira en la política*. Alianza.
- Benedicto XVI. (2005, 25 de diciembre). *Deus caritas est*. Vaticano.
- Benedicto XVI. (2009, 21 de diciembre). *Discurso a la curia romana para el intercambio de felicitaciones con ocasión de la Navidad*. Vaticano.
- Brodersen, D. (2024, 5 de mayo). Se estrena “La Mesías”, una polémica serie española sobre las creencias desbordadas. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/733258-se-estrena-la-mesias-una-polemica-serie-espanola-sobre-las-creencias-desbordadas>
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. (2024, 17 de mayo). *Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales: Presentación*. Vaticano.
- Etxeberria, X. (2025). *Lo extraordinario y lo ordinario: Sobre la mística cristiana* (2.ª ed.). Sal Terrae.
- Frankl, V. E. (1995). *La presencia ignorada de Dios: Psicoterapia y religión* (2.ª ed.). Herder.
- Juan XXIII. (1961, 25 de diciembre). *Humanae salutis*. Vaticano.
- Juan Pablo II. (1986, 18 de mayo). *Dominum et vivificantem*. Vaticano.
- Jung, C. G. (1973). *Respuesta a Job*. Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C. G. (1986). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Seix Barral.

- Jung, C. G. (2011). *Aion: Contribuciones al simbolismo del sí mismo* (Vol. 9/2). Trotta.
- León XIII. (1897, 9 de mayo). *Divinum illud munus*. Vaticano.
- Martín Echagüe, A. (2021). *Desenterrar a Dios: El proceso espiritual de Etty Hillesum* (3.ª ed.). Sal Terrae.
- Möëller, C. (1970). *Literatura del siglo XX y cristianismo* (5.ª ed., Vol. III). Gredos.
- Nietzsche, F. (1998). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2009). *La gaya ciencia*. Akal.
- Otón, J. (2000). *El inconsciente, ¿morada de Dios?* Sal Terrae.
- Otón, J. (2001). *Vigías del abismo: Experiencia mística y pensamiento contemporáneo*. Sal Terrae.
- Otón, J. (2002). *Debir, el santuario interior: La experiencia mística y su formulación religiosa* (2.ª ed.). Sal Terrae.
- Otón, J. (2009). *Historias y personajes: Un recorrido por la Biblia*. Sal Terrae.
- Otón, J. (2014a). *El reencantamiento espiritual posmoderno*. PPC.
- Otón, J. (2014b). *La mística de la Palabra* (2.ª ed.). Sal Terrae.
- Otón, J. (2017). *Misterio y transparencia*. Herder.
- Otón, J. (2018). *Interioridad y espiritualidad* (2.ª ed.). Sal Terrae.
- Otón, J. (2020). *Tabor: El Dios oculto en la experiencia* (2.ª ed.). Sal Terrae.
- Otón, J. (2021). *Simone Weil: El silencio de Dios* (2.ª ed.). Fragmenta.
- Rahner, K. (1969). *Espiritualidad antigua y actual*. Taurus.
- Rahner, K. (1978). *Experiencia del Espíritu*. Narcea.
- Ricoeur, P. (2008). *Fe y filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Prometeo Libros.
- Rilke, R. M. (2017). *Cartas a una joven poeta*. Alianza.
- San Agustín. (1980). *Las confesiones*. Espasa Calpe.
- San Ignacio de Loyola. (2014). *Ejercicios espirituales*. Sal Terrae.
- San Juan de la Cruz. (1991). *Obras completas*. BAC.
- Santa Teresa de Jesús. (1990). *Obras completas*. Monte Carmelo.
- Vicente Algueró, F. J. de. (2020). Josep Otón, una trayectoria intelectual para dar razón de la esperanza cristiana. *Razón y Fe*, 281(1444), 183-192.
- Vázquez Sallés, D. (2023). *El Príncipe y la muerte*. Folch & Folch.
- Weil, S. (1993). *A la espera de Dios* (6.ª ed.). Trotta.
- Weil, S. (1995). *Pensamientos desordenados*. Trotta.
- Weil, S. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trotta.
- Weil, S. (2024). Carta a Jacques Maritain: 27 de julio de 1942. En E. Bea (Ed.), *Simone Weil. Una biografía epistolar* (pp. 105-110). PUV.
- Wittgenstein, L. (2000). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza.

Recensiones

TORRALBA, Francesc: *Bienaventuranzas para agnósticos*, Fragmenta, Barcelona 2024, 336 pp. ISBN: 978-84-10188-55-6.

Cuatro doctorados y una trayectoria plagada de reconocimientos avalan la figura de Francesc Torralba, catedrático de la Universidad Ramon Lull, amén de una capacidad inmensa para la escritura y la transmisión filosófica y teológica. En este libro sorprende por la combinación de formato y temática. En él experimenta, a través de un intercambio epistolar ficticio, el diálogo con su propia generación.

Nacido en 1967 en Barcelona, Francesc reconoce aquí el nacimiento de una generación que volteó sus circunstancias religiosas y se separó progresivamente de la Iglesia sin por ello abandonar del todo sus pretensiones creyentes y una cierta hondura espiritual necesitada de trascendencia real, no meramente proyectiva. De este modo, se van entrelazando en sus páginas conversaciones y preguntas desde dos perspectivas nítidamente diseñadas. Por un lado, el creyente, que encarna el autor con más comodidad y en una primera persona narrativa que también es capaz de magisterio, de enseñanza, de alumbramiento. Por otro, el interlocutor agnóstico que busca a ratos sin encontrar definición y seguridad suficiente como para dar pasos de pertenencia mayores en alguna confesión o religión concreta, y que también sufre y cuestiona el estado real de dichas instituciones. Pero, sobre todo, este agnóstico se encuentra en una posición cordial y apertura fraterna en el que no teme exponer el atractivo de las palabras que lee en el creyente y que analiza la realidad y la actualidad con frescura.

Ambos espíritus, por decirlo de algún modo, plenamente conscientes de su posición y de la situación del otro, se muestran con un respeto y comprensión más cotidianas de lo que pareciera en un primer momento. De hecho, el contexto en el que ambos interactúan, que parte de un reconocimiento mutuo originario, y que también les obliga a explicar sus trayectorias y acontecimientos vitales, les abraza por lo mucho que tienen en común y comparten. No solo en el ámbito de la cercanía infantil en la que crecieron, sino de lo que el papa Francisco ha llamado "amistad social". De este modo, su lectura de la realidad es ya un bien común que los dos procuran cuidar y respetar. Al mismo tiempo, se pone de manifiesto que la interpretación que hacen de la vida se ve preñada de la cultura en la que han ido creciendo y en la que han adquirido una identidad constitutiva y relacional.

Otro aspecto que destaca de este libro es la dinámica que ambos personajes viven y escriben. La postura creyente y religiosa no es dogmática, entendida en términos generales



como una posición inamovible y rígida, asentada en la verdad y cuya conversación se mueve siempre en el horizonte dialéctico de la defensa de lo propio y el intento de convencer al otro. Tampoco el agnóstico está encarnado por una persona de bajo perfil, que ignora y no quiere saber más de temas que sobrepasan al ser humano. No son estos los amigos que se cartean. Más bien, con todo el realismo del mundo, se trata de dos hombres cultivados y que estiman la vida y el mundo, que se han preocupado por existir conscientemente y no han dudado en asumir responsabilidades amplias en su trayectoria vital. Esta encarnación tan real permitirá a muchos lectores identificarse rápidamente y reconocer conversaciones personales con gente cercana, en momentos quizás puntuales o acontecimientos de especial significación. Quién no se ha visto en estas con los más próximos.

Tanto uno como otro cambian porque escuchan, atienden, se refieren al otro rescatando aquello que es digno de mención y estima. Esta capacidad, en la que ambos se alían, refleja, sin duda alguna, el modo de proceder de una nueva evangelización, que no es impositiva sino propositiva, y en la que el creyente se encarna dejándose afectar también por el diálogo. Si no cambiase nada en el Francesc de las cartas, como en el real, todo hubiera sido en balde. Porque no reflejaría, como de verdad considero que aparece claramente a cualquier lector maduro, que el autor está reelaborando personalmente cuestiones de gran honda humana y religiosa, sin que estas dos palabras puedan ir excesivamente separadas, ni una por encima de la otra.

El libro cobra forma de bienaventuranzas porque, después de unos primeros intercambios temáticos, en los que van comentando sus primeros estadios vitales (aquellos que Kierkegaard considera estético y ético), van a parar a la pregunta de la felicidad y a lo que Dios pinta en todo eso. Es en ese momento en el que, despojados ya de otras vestiduras y ropajes, ambos viven con confianza suficiente como para mostrarse en su situación, con sus certezas y sus dudas. Y comienzan un repaso por las distintas bienaventuranzas que el evangelio de Mateo coloca como pórtico misterioso del discurso del monte. Jesús, por lo tanto, es un interlocutor más en esta correspondencia epistolar, aunque una vez más no escriba él mismo nada.

El repaso por las bienaventuranzas acoge a un tiempo muchos dolores y trae grandes esperanzas. Se convierten tanto en buena noticia como anuncio de una plenitud que se ansía. No se busca comprender, y mucho menos justificar, pero sí quedan enmarcadas y con auténtico sentido las búsquedas, las preguntas y los anhelos del corazón humano, enfrentado a los sinsabores del mundo y a relaciones carentes de paz y justicia, quizás por la ignorancia del destino mayor que nos espera o de la fuerza del amor cuando el ser humano cree y confía.

En cuanto a la forma y estilo, se identifica claramente la mano de Torralba. Tan honda como comprensible. Tan transparente como provocadora. No en vano es uno de los autores más reconocidos en el ámbito cristiano y con mayor capacidad para el diálogo con el mundo actual. Un hombre sabio y maduro, reconciliado internamente, cuyo sufrimiento personal e intelectual se ofrece aquí como amor por muchos, como esperanza de un tejido social que, comenzando por los más cercanos, recupere el ansia y el gusto por el diálogo honesto, sincero y elevado.

José Fernando JUAN SANTOS
jose.fernando.juan@gmail.com

HADJADJ, Fabrice: *Lobos disfrazados de corderos. Pensar sobre los abusos en la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2024, 145 pp. ISBN: 978-84-1339-205-9.

“Que Dios, único Juez (Sant 4,12), nos concede el buen uso de los abusos” (p. 26). Así termina el prólogo que Fabrice Hadjadj escribió en septiembre de 2023 para esta obra. Con esta frase puede resumirse gran parte de lo que nos ofrece en estas páginas y cuál es su perspectiva: que todo lo que sucede, incluso lo peor, nos debe llevar a profundizar, convertirnos y vivir mejor, pues, además, “solo se abusa de las cosas buenas, y son estas cosas buenas las que me atraen más allá o más acá de su abuso” (p. 11). Se impone un discernimiento profundo que no se contenta con lugares comunes.

Los dos capítulos del libro proceden de dos escritos “de circunstancias” que el autor desarrolló y vinculó para dar lugar a esta obra. El primer texto fue una presentación en un coloquio sobre el escándalo de los hermanos Philippe y Jean Vanier en Francia y el segundo una conferencia en París en la celebración del vigésimo aniversario de la asociación Anak-Tnk (que ayuda a personas abandonadas en Manila). Esta conferencia se tituló “Pequeña crítica de la razón compasiva” (título que se ha mantenido).

A pesar de su procedencia diversa, lo dicho en ellos es coherente y complementario. Una cuestión que ambos tienen en común es la llamada a la humildad. Si algo hace Hadjadj en esta obra es invitar a des-idealizarnos a nosotros mismos y a los demás. El peligro que entraña el rechazo a los abusos es creer que no seríamos capaces de ellos y “anestesiar” nuestra propia vigilancia, así como la vigilancia ajena. El autor es crítico con una alabanza desmesurada al prójimo porque en la situación presente todos somos frágiles y pecadores y todo permanece ambiguo. El único que puede emitir un juicio definitivo es Dios; la humildad y la prudencia se imponen, para bien y para mal. Así como quienes parecen santos muchas veces comenten los peores pecados, también puede suceder lo contrario: que quienes de entrada parecen “pobres diablos” a veces han acompañado mejor al prójimo y le han hecho llegar el amor de Dios.

A raíz del caso de los hermanos Philippe el autor reflexiona sobre el peligro de la infantilización espiritual y la necesidad de caminar hacia la madurez. Un requisito indispensable para ello es no separar misericordia de justicia, tema que aparece en varias ocasiones a lo largo del libro. La misericordia no puede desresponsabilizar a la persona de lo que es responsabilidad suya, una advertencia esencial en el tema que nos ocupa. En la misma línea se sitúa la crítica del segundo capítulo a la compasión “de tripas” que no es compasión del corazón: “Lo positivo de la compasión no está, por tanto, en el hecho de sufrir, sino en el hecho de estar con. De permanecer con la otra persona. Y el único valor del sufrimiento es que nos permite soportar esta relación en el mismo lugar donde ese está desgarrando” (p. 111). Olvidar esto tiene consecuencias nefastas porque la compasión “blanda”, sin profundidad, termina fácilmente en el narcisismo y en la eliminación del otro. En ambos casos estamos ante una llamada a la seriedad.



A pesar de que Hadjadj abraza íntimamente la condición dramática del ser humano, siempre subyace en su prosa la esperanza. Dios sana, reconcilia, salva, y siempre en vistas a un bien mayor, que es compartir su propia Vida. Por eso no es bueno absolutizar el dolor en sí mismo, sino contemplarlo como uno de los posibles caminos para abrirse a dicha Vida.

Como es habitual en los escritos de Hadjadj, su pluma es ágil y afilada, y tiene la capacidad de abordar los asuntos más escabrosos con gracia y con verdad, dando que pensar. El escritor francés acude a muchos ejemplos bíblicos, así como otros tradicionales e incluso actuales para ayudar a los lectores a que nos veamos en ellos. Cada frase irónica, cada verdad que puede herir, pero que dice con cariño, pretenden hacernos partícipes e invitarnos a la conversión. Hay discusiones tan sugerentes como la compasión sin sufrimiento —la divina— como ideal de la compasión, la interpretación del infierno como sufrimiento sin compasión, la reflexión sobre los sufrimientos cotidianos que a veces son los más difíciles de vivir o el peligro de la mística fuera de la moral. Aquí solo hemos dado algunas pinceladas, pero los matices a los que nos asoma el autor son muchos y ricos.

En suma, es un libro en el que no se recurre a lugares comunes y que se aproxima a la miseria humana con toda la profundidad dramática que merece, pero sin caer ni en el optimismo facilón ni en el pesimismo hastiado, sino abierto de manera esperanzada a la gracia que viene de lo alto. No es fácil hablar de los abusos desde el misterio de la Redención, sin caer en extremismos fáciles; Hadjadj lo hace, quizá porque empieza por situarse a sí mismo a la cola de los pecadores.

Es un texto para meditar despacio y para dejarse transformar. Si algo nos debe generar el doloroso tema de los abusos en la Iglesia es el deseo sincero de revisar quiénes somos, cómo nos relacionamos y cuán importante es que nunca dejemos caer esta vigilancia, para dejarnos hacer por el Misericordioso que todo lo renueva.

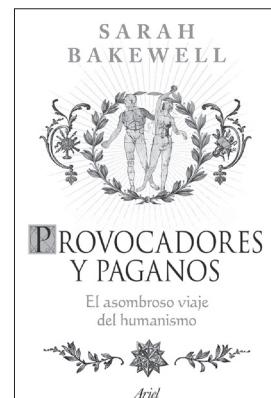
Marta MEDINA BALGUERÍAS

Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas
mmedina@comillas.edu

BAKEWELL, Sarah: *Provocadores y paganos. El asombroso viaje del humanismo*, Ariel, 2024, 576 pp. ISBN: 978-84-344-3785-2.

No deja de ser curioso que, en paralelo con el auge de la tecnología y sus desarrollos, vuelva a estar como de moda el humanismo. Parece que la brecha entre mundo y persona se ahonda y se redibujan sus fronteras para marcar la realidad de uno y la identidad de la otra. El ser humano vive atrapado en unas circunstancias cuyo ritmo e incertidumbres le obligan a una revisión de lo que él mismo ha venido siendo. De ahí que, al echar la vista atrás, contemple un recorrido en el que no siempre se ha comprendido de la misma manera.

Este viaje comienza en el siglo XIV italiano. Nada más y nada menos que con Petrarca, de quien recientemente se ha editado y traducido su correspondencia. Y nada más y nada menos que con un amor muy grande por los libros,



es decir, por el saber, la cultura, la tradición, el pasado. En él reconocemos el inicio de un movimiento y alianza que reconfigura y diseña el horizonte en el que el hombre moderno culto se irá ejercitando. Petrarca significa un antes y un después, como la autora, Sarah Bakewell, reconoce y pone en evidencia.

Desde ese momento, diversificando su influencia y en creciente intensidad, comienza un itinerario muy documentado, en lo histórico y en lo literario, donde se pondrá de manifiesto cómo el humanismo genera una nueva y singular forma de ser humano. Podría, como puede pensar cualquier lector avisado, haber sido cualquier otra. El camino no tuvo por qué ser de este modo, ni era necesario que incidiera continuamente en los mismos aspectos. Sin embargo, el trayecto se hizo, o al menos aquí se presenta de este modo, de manera dialéctica, combativa y excluyéndose del torrente general para abrir nuevas vías y cauces más fértiles.

Un acierto del libro, que conlleva mucho aprendizaje para quien lo estudie, está en la amplitud de su selección. Lejos de reseñar líneas meramente europeizantes u occidentalizantes, el texto se abre a cualquier atisbo que signifique la prioridad de lo humano frente a todo lo demás. Por pequeña que sea la consideración y por desconocida que sea su obra, están aquí representados y se dan cita todos los conocidos y los menos conocidos. Entre ellos, como no puede ser de otro modo, hay ecos del mundo clásico, así como perspectivas religiosas y culturales con las que la autora confronta a los humanismos nacientes y su vigorosa novedad.

No creamos que fueron personas aisladas. Supieron hacer red, generar sinergias e intercambios, sentirse parte de una comunidad original destinada a cambiar el mundo. Entre ellos, Boccaccio, Niccolò Niccoli, Christine de Pizan, Montaigne, Girolamo Fracastoro, pero también Darwin, Comte, Marx, Mill, Russell, Grossman y tantos otros cuyas tentativas, aciertos y libertades impregnaron el ambiente en el que se desarrollan estas ideas. Sin duda, el mundo sería diferente sin su participación e intervención, sin la red de alianzas que tejieron diacrónicamente y que parecía hacer más comprensible que el ser humano tiene un destino particularmente relevante a diferencia del resto de lo creado. En esa línea que separa, por tanto, al hombre de las cosas es donde se afina el primer humanismo cuya expansión ha sido tan notable. Y es ahí donde, en un tiempo tan consumista como ideológicamente consumido por la técnica, el humanismo vuelva a tener una palabra destacada y propia.

El lector crítico encontrará también ausencias imperdonables e insistencias muy restrictivas y dirigidas hacia los tópicos comunes de una doctrina en exceso simplificadora. Se comprende, en cierto modo, porque el humanismo aquí dibujado se inscribe en las líneas de la autonomía y la emancipación, como si esa hubiera sido la aventura más fructífera de los últimos siglos. Se criba y selecciona según ese filtro en el que lo demás es considerado secundario y carente de valor para ser atendido con esmero. Lo cual sabemos, al menos desde otras perspectivas, que no ha sido así. Ni los excluidos fueron meras figuras conniventes con un *status quo* inamovible.

En el proceder del libro encontramos un trabajo lineal. Unas veces da la sensación de que se enfoca más en lo histórico y otras en el trabajo literario. Por lo general, combina amablemente esos dos procedimientos facilitando al lector su comprensión y el avance en el desarrollo de los acontecimientos. Muy bien documentado, al modo como también se elogia a los propios humanistas en su intento de rigor y reflexión distante y crítica sobre

aquellos que recibían. Y muy bien centrado cada uno de los personajes interviniéntes en su núcleo y punto más fuerte. De unos se destacará su resistencia más o menos anónima, de otros su participación e implicación social, y de otros su gusto y propensión por ensimismarse en su pasión por lo literario, las letras y las palabras, lo bien dicho y lo elevado.

Entre las tensiones que soporta el libro está el situar a los humanistas como los principales adalides de la ética, la racionalidad y la felicidad, entendida como plenitud de vida. Así aparece en la declaración de Amsterdam de 2022, de la que se hace eco al final. En ella también se acentúa la oposición a la religión dogmática, el nacionalismo autoritario, el sectarismo tribal y el nihilismo egoísta. Un mapa de nuestro presente en el que, en una relectura adecuada, se ve cómo luchan todos los autores citados en sus páginas. Pero cuando se pregunta, con un mínimo de finura, por el significado de la ética, la razón y la felicidad, el texto dará claves no del todo alineadas. No queda claro a qué se refieren, si es que realmente tienen a lo largo del libro un significado propio y consistente. Más bien, como grandes preguntas de la humanidad, quedan abiertas y dibujan, y quizás no puede ser de otro modo, la incertidumbre actual en la que hemos perdido referentes y quedan por establecer nuevos consensos sociales para los próximos despliegues históricos.

En cualquier caso, un libro que leer con interés y con prudencia. Queda sin respuesta la gran cuestión, ¿qué es el hombre?, y qué luz es la que mejor ilumina su problemática, enigma y misterio.

José Fernando JUAN SANTOS
jose.fernando.juan@gmail.com

ROVIRA MADRID, Rogelio: *La fuga del no ser: el argumento ontológico de la existencia de Dios y los problemas de la metafísica*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2024, 274 pp. ISBN: 978-84-10270-03-9.

Treinta y tres años después de su primera publicación, vuelve a ver la luz el libro sobre el famoso argumento anselmiano sobre la existencia de Dios del profesor Rogelio Rovira, hoy catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense de Madrid. La Universidad Eclesiástica San Dámaso ha rescatado el libro; como es costumbre, con ocasión del curso filosófico correspondiente que cada año, con diversas temáticas, se encomienda a algún reputado investigador. En el 2024, el tema escogido fue el tan viejo como célebre argumento anselmiano con sus diversas formulaciones, defensas y objeciones. “En esta nueva edición de *La fuga del no ser* el lector no echará en falta nada de lo que contenía la primera (...) pero encontrará algo más” (p. 21). Como dice el propio autor, además de que “el texto original se ha revisado cuidadosamente y se ha actualizado la bibliografía y la discusión de algunas cuestiones teniendo en cuenta estudios más recientes”, el lector comprobará cómo “la edición primitiva ha crecido orgánicamente” (p. 21).



Los contenidos del libro están cuidadosamente ordenados. Consta de dos partes, flanqueadas por los prólogos y el epílogo. La primera comienza con un primer capítulo sobre las clasificaciones de las pruebas sobre la existencia de Dios. Orientándonos en medio de ellas, el autor aclara cuál es el punto de partida del peculiar argumento anselmiano. En él no se parte de una evidencia directa, sino refleja, de la esencia divina (una que implica su necesaria existencia); una evidencia que, además, no es mediata (por demostración), sino mediata (por mostración). Esta aclaración es, pues, lo que permite comprender los capítulos restantes de esta primera parte, dedicados a las formulaciones del argumento —por reducción al absurdo, hipotética y directa, respectivamente (capítulo II)— por parte de San Anselmo (capítulo III), San Buenaventura (capítulo IV) y Descartes (capítulo V).

Una vez expuesto el argumento en todas sus formulaciones (siendo la cartesiana la que sale peor parada), en la segunda parte del libro se exponen las objeciones y contrarrélicas pertinentes. Según la clasificación sistemática que hace el profesor Rovira de las críticas (capítulo VI), las primeras que se pueden hacer (los errores lógicos que señalaron Kant y Brentano) se fundan en el carácter analítico de la proposición en la que se afirma la existencia divina (capítulo VII). Ahora bien, en caso de que no se considere una proposición tautológica, las siguientes objeciones se dividirán en dos grupos: las que atienden al sujeto de la proposición y las que se fijan preferentemente en el predicado. En la primera de las opciones, o bien se sostiene, como haría un ateo, que el concepto del sujeto (Dios) resulta contradictorio (capítulo VIII), o bien se declara su incognoscibilidad, tal como hizo santo Tomás (capítulo IX). En cambio, en la segunda de las opciones, lo que se sostiene son dos cosas que el autor considera necesario distinguir bien: las tesis del carácter no predicable (capítulo X) y no conceptualizable (capítulo XI) de la existencia, especialmente de la divina. En general, son muchos y muy variados los pensadores que, en todas estas objeciones, van haciendo acto de presencia.

Desde un punto de vista filosófico, este libro interesará sobremanera por la explicitación de los problemas metafísicos que entrañan las diversas defensas y objeciones de la prueba anselmiana —según el autor, “los problemas más graves y centrales de la metafísica” (p. 16)—. De esta manera, el profesor Rovira termina cada uno de los capítulos dedicados las críticas y contrarrélicas con la consideración respectiva —concisa, pero sin pretensiones de exhaustividad— de los siguientes temas: 1) el problema de los universales, 2) el de la predicación del ser, 3) la cuestión del origen del conocimiento de las esencias, 4) la distinción de los sentidos diversos del ser y 5) la diferenciación entre lo finito y lo infinito. En este sentido, como viene siendo habitual, las vicisitudes del argumento anselmiano van desvelando la historia de las discusiones metafísicas capitales.

En definitiva, en esta nueva edición la obra se ha enriquecido con la consideración de perspectivas antes ausentes como las de Locke, Mendelsohn de forma especial, Anscombe o Marion. Vemos que las referencias de las notas a pie de página están puestas al día (en cierta medida, también gracias a las aportaciones de las revisiones anónimas del libro). Y, ya al final, comprobamos que el epílogo está visiblemente reelaborado, dedicándose el autor —un experto reconocido en la filosofía kantiana— a juzgar que el argumento anselmiano sea de veras “ontológico” (en el sentido peculiar que le dio el pensador de Königsberg).

Naturalmente, el autor toma partido a lo largo de todas las páginas del libro. Su título anticipa, precisamente, su defensa de la tesis de San Buenaventura: en realidad, para él, “el ser purísimo no se presenta al entendimiento sino poniendo totalmente en fuga al

no ser" (p.17). En fin, no hace falta decir que este trabajo del profesor Rovira —todo un entusiasta del argumento anselmiano, ya largamente familiarizado con el tema— sigue siendo un estudio de lectura obligatoria al respecto.

Sólo resta señalar una última cuestión, acaso decisiva: la del *fides quarens intellectum*. En este punto, el profesor Rovira niega que "Anselmo utilice la fe en la Revelación como dato del filosofar" (p. 42). No sería, pues, un dato para el razonamiento filosófico, sino sólo su punto de partida. Sin embargo, es menester subrayar que todo futuro estudioso del argumento anselmiano —y, por tanto, del libro imprescindible aquí reseñado— deberá explicitar la situación vital, siempre concreta, de la que parte, en la que habrá una cierta experiencia originaria de Dios (en la cual tiene que fundarse toda prueba). Así, el conocimiento conceptual de la esencia de Dios, por el cual se define como el ser mayor que el cual no cabe ningún otro (y en virtud del cual puede formularse su reducción al absurdo), tiene que arraigar en una previa donación originaria de Dios. Si la filosofía no explica esto, ocurriría lo que advirtió Gabriel Marcel acerca de las pruebas sobre la existencia de Dios: limitarse a unas abstracciones, si no embusteras, por lo menos inertes. Por ello, la filosofía tiene que descubrir las raíces vitales del argumento ontológico; de lo contrario, se desaprovecharía el valioso libro del profesor Rovira. En efecto, su estudio —el de la vieja prueba, de las más célebres de toda la historia del pensamiento—, se convertiría en un bizantinismo que, sin arraigo, flotaría en el vacío.

David Antonio YÁÑEZ BAPTISTA

Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid

dyanez@ucm.es

CALDECOTT, Stratford: *La Belleza en la Palabra. Repensar las bases de la educación*, Encuentro, Madrid 2025, 200 pp. ISBN: 978-84-1339-222-6.

En 2009 Stratford Caldecott publicó la obra *Beauty for Truth's Sake*, un estudio sobre el *Quadrivium* clásico (las cuatro artes matemáticas o cosmológicas que preparaban al alumno para el estudio de la filosofía y la teología). A raíz de este libro le sugirieron que escribiese una secuela sobre las tres artes preparatorias, el *Trivium*, que es la obra que nos ocupa: *La Belleza en la Palabra* (*Beauty in the Word*). Su objetivo, a grandes rasgos, es inspirarse en las tres artes liberales que conforman el *Trivium* para interpelar y transformar la educación hoy.

Al final del libro Caldecott reconoce que ambos proyectos son, en realidad, una obra en construcción, algo que efectivamente se percibe a lo largo de la lectura: el autor aborda muchos temas de gran profundidad metafísica de forma bastante sintética, por lo que a menudo queda la sensación de que se desearía un desarrollo mayor tanto en la parte de fundamentación como en la aplicación práctica de sus propuestas. Es un libro un tanto paradójico, puesto que, si bien se detecta en él un orden y una coherencia de fondo, al mismo tiempo se



tiene la sensación de que se abordan muchos temas que no se acaban de sistematizar y que darían para mucho más. En mi opinión, esto no quita valor a la obra, siempre que uno sepa lo que se va a encontrar en ella.

El Prólogo, escrito por Anthony Esolen, muestra la necesidad y conveniencia de la perspectiva que Caldecott ofrece en su obra: "tener en cuenta que el ser humano está hecho, no para el procesamiento de datos, sino para la sabiduría; no para la satisfacción utilitarista del apetito, sino para el amor; no para la dominación de la naturaleza, sino para la participación en ella; no para la autonomía de un yo aislado, sino para la comunión" (p. 11).

En la introducción, "La necesidad de unas bases", Caldecott pone de relieve la importancia de las bases sobre las que va a construir su propuesta educativa —la verdad, la libertad, la sabiduría, el amor, etc.— y explica la estructura, deliberadamente trinitaria, de este libro.

El capítulo 1, "Niño, persona, profesor. En el corazón de un colegio católico", insiste en poner al niño en el centro del proceso educativo y se inspira en algunos autores relevantes para destacar aspectos deseables en dicho proceso; todo ello muy marcado por el personalismo cristiano.

Los siguientes tres capítulos son la parte principal del libro, pues en cada uno de ellos el autor explora una de las tres artes liberales del *Trivium*: "Recordar. Gramática-mythos-imaginar lo real" (cap. 2); "Dialéctica. Pensar-logos-conocer lo real" (cap. 3) y "Hablar. Retórica-ethos-comunidad en lo real" (cap. 4). En todos ellos Caldecott se sumerge en cuestiones filosóficas de gran calado y deja entrever algunas posibles aplicaciones prácticas, si bien poco detalladas.

El quinto capítulo trata sobre "La Sabiduría más allá de las artes liberales" y en él recupera brevemente otras artes o saberes que no han aparecido de forma tan explícita previamente en el libro, además de articular todas ellas en torno a varios elementos que pueden ayudar a estructurarlas de manera práctica en la educación de niños pequeños (narración, música, exploración, dibujo y pintura, danza, teatro y deporte).

"Aprender en el amor. Los padres como educadores" (cap. 6) aborda la centralidad de la familia, y en concreto de los padres, en la educación de los niños, si bien a veces da la sensación de centrarse demasiado en la educación en casa como sustitutiva de la educación escolar, cuando en realidad ambas podrían y deberían retroalimentarse.

El libro se cierra con una conclusión cuyo título da título a toda la obra y una coda dedicada a San Juan Pablo II. Además, hay un apéndice con varias notas que desarrollan aspectos que a lo largo del ensayo solo han sido apuntados. La nota más extensa es la última, dedicada a los trascendentales del ser, cuyo desarrollo me parece que habría aportado bastante si se hubiera situado al inicio del libro. Son páginas de gran densidad metafísica, pero en las que el autor se expresa con más claridad y extensión que en otros puntos del ensayo, y dado que los trascendentales juegan un peso fundamental en su argumentación, habría sido conveniente situarlos al inicio, como pórtico de entrada (algo que hace, pero de manera más sintética).

Es un libro que se disfruta mucho si se tiene amor por la filosofía, por el humanismo cristiano y la educación. El ensayo inspira, invita a conectar unas ideas con otras y a basar la educación en el ser del niño como persona y por tanto como ser relacional. Esta base metafísica que sustenta las reflexiones de tipo práctico es una de sus riquezas y aciertos,

aunque, por otra parte, hace que el aterrizaje práctico a veces quede en desventaja; no porque esto no sea posible en sí, sino porque al tratarse de una obra breve, no hay espacio para desarrollarlo todo.

Es, por lo tanto, un libro para tomar inspiración, para profundizar en la concepción cristiana de la persona como motora de la educación liberal cristiana y para dejar que la sabiduría de los estudios clásicos fecunde nuestro quehacer actual, y no para obtener planes de actuación concretos, aunque algunos se sugieran en sus rasgos generales. El propio autor lo reconoce.

Los retos educativos ante los que nos encontramos hoy no pueden ser abordados con acierto sin una concepción antropológica fundamentada, profunda y que responda a lo que íntimamente somos los seres humanos, incluida nuestra sed de transcendencia. Una de las mejores ideas que Caldecott nos ofrece en este libro es que la educación está ligada íntimamente al ser, y que si la humanidad se desliga de sus trascendentales —bien, verdad, belleza, unidad— no estará siendo capaz de crecer y, consecuentemente, de acompañar a otros en su proceso de crecimiento.

La filosofía, el amor por la sabiduría, es indispensable para educar hoy, como lo ha sido siempre. Este *work in progress* que es *La Belleza en la Palabra* quiere invitar a cultivar la palabra, y lo que está implicado en ella (la memoria, la imaginación, la lógica, el diálogo, la comunicación y la comunidad, entre otras muchas cosas), para abrirnos precisamente al Ser. Más allá de sus aciertos y sus límites, lo mejor de este libro es que su autor nos pone, a mi entender, ante el horizonte adecuado.

Marta MEDINA BALGUERÍAS

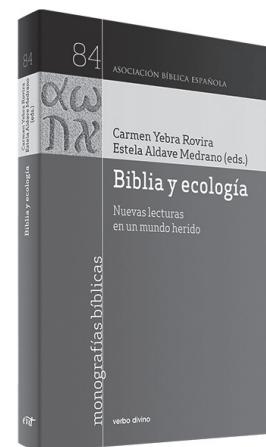
Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas

mmedina@comillas.edu

YEBRA ROVIRA, Carmen y ALDAVE MEDRANO, Estela (eds.): *Biblia y ecología. Nuevas lecturas en un mundo herido*, Verbo Divino, Estella 2024, 488 pp. ISBN: 978-84-1063-035-2.

No resulta fácil encontrar una lectura ecológica de la Biblia con suficiente profundidad académica, respetando los contextos y la variedad de géneros, e incluyendo un abanico suficiente de libros y autores. En esta obra se publica un compendio revisado de estudios, presentados en el congreso internacional del mismo nombre, que la Asociación Bíblica Española celebró en Madrid en 2023. La obra se despliega a lo largo de cinco grandes bloques y un epílogo.

El bloque introductorio de *Planteando la cuestión* empieza con David G. Horrell presentando un par de trabajos bíblicos previos que ya pretendían centrar una reflexión sobre la ecología —*The Earth Bible Project* y *The Exeter Project*— y en general un marco de interpretación de me-



todologías: desde lo crítico a lo apologético, y desde lo exegético a lo hermenéutico. La teóloga Katherine J. Dell sigue con una comparativa de teologías ecológicas del Antiguo Testamento, desde la creación tardía de Von Rad, o primitiva de Schmid, hasta la lectura liberadora ahistorical en Westermann o de bendición en Brueggemann. Después de apuntar los debates de Lynn White y James Barr, la profesora se adentra en ofrecernos la lectura ecológica de un abanico de salmos partiendo del paradigma de "ecología profunda".

En el segundo bloque, *Hundiendo las raíces "en el principio"*, tres autores comparten distintas perspectivas de los capítulos del Génesis.

En primer lugar, José Alberto Garijo Serrano aporta una interesante mirada relacional entre el comportamiento humano y la transformación de los espacios, de más habitables (*heterotópicos*) a más inhabitables (*distópicos*), con paradigmas bíblicos relevantes tales como las llanuras del Jordán escogidas por Lot en Gn 13, que se parecen a un jardín, o en su versión contraria, la transformación de Sodoma como espacio distópico en Gn 19, cuyo minucioso análisis terminológico y literario muestra la continuidad entre una destrucción humana que se extiende hasta la destrucción divina. Por su parte, Ianiire Angulo Ordorika nos introduce en un creativo imaginario de comunidad como plantación. Así, hilando la temática a través de textos tales como la plantación de la viña de Is 5, la plantación en "el monte de tu heredad" de Ex 15, o el lugar donde "plantaré allí para que more en él" el pueblo de Israel en 2Sm 7, la religiosa detecta con audacia la polisemia bíblica de *semilla* entendida como *descendencia*, y el paralelo entre el proceso de cuidado agrícola y el de la relación paterno-filial. Así, Angulo va dibujando una evolución de la metáfora en la literatura bíblica y extrabíblica, mostrando como el imaginario de plantación se va transformando desde el pueblo histórico hasta el escatológico: el Apocalipsis de Moisés, 1Henoc, o los rollos de Qumrán constituyen ejemplos de este imaginario que, sorprendentemente, se encontrará en desuso en los textos del Nuevo Testamento, donde se prefiere la metáfora de *templo*.

Y, en tercer lugar, Enrique Gómez García interpreta los famosos Gn 1-2 desde un teocentrismo con sensibilidad ecológica. Empezando por reconocer el antropocentrismo moderno como fruto de una cierta interpretación de Gn 1,26 ("imagen y semejanza de Dios") y del conjunto de Gn 1,1-2,4 bajo el paradigma de la dominación y el sometimiento, el autor reivindica las nuevas sensibilidades para concebir una comunidad creacional recíproca, eligiendo tres: la "teología ecológica" de Jürgen Moltmann, la "ecoteología del cuidado" de Leonardo Boff, y la "comunidad de la creación" de Elisabeth Johnson.

El tercer bloque *Escuchando la voz de los profetas y los sabios* empieza con Hilary Marlow exponiendo una clave esencial de la ecología integral ya presente en la misma *Laudato si'*: las crisis ecológica y social que vivimos son en realidad una sola, con una raíz única. Para ello, entra en el libro de Amós con el fin de subrayar la llamada de los profetas a la conversión y al cuidado de los más "pobres de la tierra" (Am 8,4). Después de esquivar inteligentemente las acusaciones de anacronismo en la literatura ecocritica por un lado, y la tendencia racionalista a separar el producto humano (cultura) del producto de otras especies (naturaleza) por el otro, se aleja de las sólitas lecturas antropocéntricas de Amós para adentrarse en él a través de la noción de paisaje (político, geofísico o agrícola). En dos partes, la autora desarrolla primero la importancia de la tierra para el oráculo profético, y después la mirada de los ricos y de los pobres a la realidad.

En la segunda aportación cambiamos a otro compendio de libros, ahora de sabiduría: Núria Calduch-Benages presenta a Doña Sabiduría desde lo ecológico (Sir 24). Comienza uniéndose a la estela de intérpretes de la Escritura en clave verde que ya inició Katharine J. Dell en 1994, y desde ahí va recorriendo con tinta roja los comentarios a textos importantes de Doña sabiduría —Prov 8 y Sab 7, incluso Job 28— hasta llegar a Sir 24. Calduch entra entonces a desplegar un comentario exegético y una posterior lectura ecológica de esta segunda intervención de Doña Sabiduría en el libro de Sirácida (Sir 24,1-22). En ellos, con un minucioso análisis técnico del texto, va recorriendo todo el vocabulario y las metáforas usadas para adjetivar a la sabiduría, hasta interpretarlo desde la ecología profunda. Su novedad es superar el clásico trípode *creaturas-humanos, humanos-Dios, criaturas-Dios*, para aportar un cuarto elemento de la Sabiduría personificada como figura de mediación entre los tres.

Con la tercera aportación, Emanuelle Pastore vuelve a la literatura profética para relacionar en el libro de Ezequiel “una tierra regenerada para una sociedad regenerada”. Dividiendo su aportación en tres partes —templo como fuente, abundancia de las aguas, árbol nutritivo—, Pastore hace notar cómo las aguas del templo son descritas como fuente de vida cuyos beneficios se extienden a multitud de criaturas, entre las que hay árboles frutales alimenticios y de hojas terapéuticas. Asumiendo pues su lectura litúrgica, una lectura ecológica del texto muestra que los beneficios divinos alcanzan todo ser, más allá de la humanidad.

Continuando con el libro de Ezequiel, la cuarta aportación de este bloque es de Ignacio Pizarro alrededor de la nutrición de las criaturas y su sentido histórico-teológico. Con el eje conductor del alimento, retrata el avance del oráculo profético que se cierne sobre el pueblo de Israel debido a su conducta: *comer con sangre* (Ez 33,25), *ser pasto de las bestias* (Ez 33,27), por haber agotado con egoísmo la *leche y las ovejas más rollizas* (Ez 34,3), y por haber *pisoteado los pastos y enturbiado la bebida de mis ovejas* (Ez 34,19)... Pizarro subraya como la visión profética de retorno del exilio también muestra un cambio ante los sacerdotes, que en lugar de pecados litúrgicos se acercan a *YHWH comiendo cosas sacratísimas* en sus estancias (Ez 42,13), implicando así a un cambio en la creación entera, cuyos árboles frutales “producirán todos los meses frutos nuevos” (Ez 47,12).

El quinto artículo de este bloque profético-sapiencial se centra en el capítulo cuarto de Daniel, leído de modo original por Mariana Zossi desde el enfoque del documento *Querida Amazonía*, exhortación apostólica postsinodal del papa Francisco (2020). Si bien el mensaje central de Dan 4 interpreta el sueño de un árbol de proporciones cósmicas donde toda criatura se cobija, el cual es cortado por haber traspasado los límites de su ambición, la propuesta de Zossi es considerar este exceso humano en paralelo a las injusticias y violaciones humanas actuales sobre el planeta, que provocan el cambio climático y la destrucción de la vida.

El último recorrido de este bloque vuelve a apreciar la sabiduría en este caso desde la experiencia entre los amantes, cuando Víctor Herrero de Miguel penetra la bondad del mundo desde el capítulo cuarto del Cantar de los Cantares. El autor subraya como la explicación del amor a través de todo tipo de elementos naturales —animales, plantas, especias, accidentes, astros, minerales...— constituye en los tres movimientos (*el ojo de él sobre el cuerpo de ella* en 1-7, *la mano de él sobre el cuerpo de ella* en 8-11, y *los dos amantes en la intimidad del amor* en 4,12-5,1) la “celebración verbal del misterio de los

cuerpos”, adjetivando el amor humano con la naturaleza misma en todas sus formas y colores.

El cuarto bloque de esta obra singular es una lectura ecológica del Nuevo Testamento, que desarrollan cuatro autores. Lorenzo Gasparro, en primer lugar, incide en el amplio abanico de seres y elementos naturales y agrícolas que aparecen en las parábolas y relatos de Jesús, demostrando su innegable familiaridad en la observación del cosmos. Escrutando entonces el Reino de Dios desde las parábolas del trigo y la cizaña, y del grano de mostaza, Gasparro muestra como la visión mateana es positiva respecto al proceso de la naturaleza, el tiempo y la historia humana, y reflexiona sobre la transformación ecológica del lector cuando lee tales relatos con el mundo natural como marco, invitándole a familiarizarse con él.

La continuación de este recorrido neotestamentario lo sigue José Manuel Hernández Carracedo, estudiando el impacto ecológico del macroproyecto del Templo de Jerusalén, tanto en terreno, agua y destrucción agrícola como en abastecimiento de animales y madera para los sacrificios, o basureros de la magnitud de tal actividad comercial. Reflexionando sobre la crítica de Jesús al Templo —por la carga sobre las viudas, el korbán, el diezmo...— el sacerdote propone un nuevo modelo de economía ecológica y solidaria, que construya pensando en el conjunto de las criaturas.

Mariela Martínez Higueras explora a continuación los espacios verdes en el evangelio de Mateo. Fijándose en relaciones tipológicas de semilla y frutos, analiza estructuralmente algunas perícopas como la del árbol y sus frutos buenos o malos, o la maldición de la higuera, concluyendo que las angiospermas —plantas con flores y frutos— constituyen una perfecta metáfora de la ecología sostenible cuando se cuida la casa común.

Finalmente, Marida Nicolaci aborda los ayes —*ouai*, en griego— del libro del Apocalipsis, cuando a partir del capítulo ocho vertebran los signos cósmicos vinculados a desastres de la creación, o a catástrofes humanas. Analizando la semiótica de estos lamentos, y tomando como referencia la lista de prodigios —omenística— grecorromana, la profesora se propone leer estos *ouai* del Apocalipsis desde el ecofeminismo.

El quinto y último bloque *Ampliando horizontes: de la Tierra a las criaturas*, recoge distintos estudios centrados en el valor del territorio y de sus animales. Jaime Vázquez Allegue abre con un estudio ecopaleogeográfico de los manuscritos del Mar Muerto, tanto por lo que respecta al trazado ecológico de la fabricación de pergaminos y papiros, como en su mantenimiento y examen con técnicas modernas (digital, multiespectral, con IA...). La aportación de Juan Luis Montero Fenollós investiga en la geografía de Palestina el yacimiento Tell el-Far'a, examinando el vínculo entre geografía y recursos naturales del ambiente circundante. Alfonso Vives Cuesta y Silvia Nicolás Alonso plantean la imagen del león como superdepredador y potente símbolo en las culturas mesopotámica y egipcia, en paralelo a la depredación humana. E Inmaculada Rodríguez Torné sondea en la teología animal fundamentada en relatos como el de la creación, donde en el mismo día y de la misma tierra Dios crea animales y humanos.

El compendio termina, por fin, con un epílogo que incluye el trabajo de Julio Trebolle, escudriñando relaciones entre caos y orden, humanos y animales, lejanía y cercanía, geografía y cosmología y textos astronómicos de Qumrán.

En definitiva, esta monografía ecobíblica contribuye con gran pluralidad, profundidad académica y también paridad de autorías, en el poliedro de artículos teológicos que hoy día nos dibuja un mapa de inspiraciones y sensibilidad desde la Palabra de Dios, esperando que nos ayuden a comprender también la inseparable unión entre nuestra fe y la responsabilidad que tenemos en el cuidado de este hogar común que llamamos Tierra.

Joan MORERA

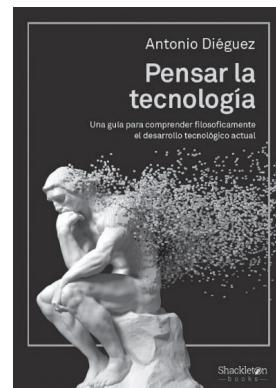
joanmorera@jesuitas.es

DIÉGUEZ, Antonio: *Pensar la tecnología. Una guía para comprender filosóficamente el desarrollo tecnológico actual*, Shackleton, 2024, 253 pp. ISBN: 978-84-1361-329-1.

Antonio Diéguez trabaja como catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Málaga desde 2010. Con estancias en Harvard y Oxford, hoy es uno de los filósofos españoles que con más acierto está elaborando un análisis y una propuesta de corte humanista. En este libro, que ha elaborado con ayuda de la IA, como él mismo ha reconocido abiertamente en redes sociales, dibuja un panorama al mismo tiempo complejo y esperanzador, alejado de los discursos grandilocuentes y de los miedos indomables. Asentado en un principio fundamental de realismo pragmático, contempla el devenir actual de la tecnología, y el debate social que genera, con una sana distancia.

El libro se organiza en cinco capítulos nutridos de avances y noticias continuas que nos sitúa en la historia reciente de la tecnología. Primero, una necesaria aproximación a esta disciplina que pretende comprender el fenómeno tecnológico en el conjunto de la realidad y de los saberes. La filosofía busca, como bien sabemos, entender en amplitud y profundidad el objeto que toma para su estudio. No se queda en los márgenes, ni en las explicaciones, sino que conecta con la realidad actual.

En segundo lugar, la imprescindible comprensión de lo que está ocurriendo alejados del determinismo —y del fatalismo que conlleva—, según el cual es necesario que la historia se desenvuelva de este modo y no de otro, sin poder hacer nada. En la comprensión de Antonio Diéguez, y en este punto revela como en ningún otro su carácter humanista, el ser humano está actualmente detrás de todo progreso y debe seguir estando como inspirador y al mando de lo que vaya ocurriendo. De algún modo, lucha contra la comprensión general que tiene el hombre corriente de no ser dueño de los acontecimientos y ser solo alguien que se adapta en mayor o menor medida, que responde a lo que le sobreviene, pero cuyo papel es secundario en todo esto. Deja entrever también que la tecnología, en las proporciones que está alcanzando, será capaz de sustituir el orden natural de la realidad.



En los tres capítulos en los que se expanden estos principios para abordar tres ámbitos en los que el desarrollo tecnológico está presentando más cuestiones abiertas: democracia, transhumanismo y biotecnología. Como se ve, todos ellos anuncian un impacto muy fuerte del crecimiento tecnológico en las formas y costumbres humanas y sus relaciones, pero también en lo que significa ser humano como realidad considerada en sí misma. La filosofía no puede quedarse, por tanto, en los márgenes del análisis y debe implicarse en la definición de marcos normativos y legislativos apropiados para tratar lo que está ocurriendo con claridad.

Respecto a la democracia, la idea clave es la redefinición de responsabilidad. Sin duda, y como estamos viendo, los nuevos canales de información y conocimiento plantean retos enormes. No solo se habla del impacto que tiene sobre la cosmovisión e imaginario de las personas, con su verdad alterada por contaminaciones, excesos y sesgos, sino de la responsabilidad que las propias máquinas pueden tener, pues su diseño mismo implica un modo de funcionamiento e interacción adecuada. Se cuestiona el autor si llegará un momento en el que serán, en tanto que inteligentes al modo como hoy comprendemos este término, responsables de sus actuaciones. Sin duda, la democracia no puede continuar como hasta ahora al margen de lo que supone la presencia de tecnología autónoma en el ambiente político y social.

Por otro lado, además de crear nuevas condiciones de vida para las relaciones humanas, el mismo ser humano se ve convocado a una fascinante aventura de superación personal. Detrás de los ideales tecnófilos más audaces se esconden planes de superación y macroevolución en el que el ser humano está en posesión de herramientas para su propia evolución y para el surgimiento —incluso— de una realidad que supere su situación de dominio y gobernanza de la realidad. Este es, con el nombre todavía genérico de transhumanismo, el panorama en el que inteligencia artificial y robótica parecen coincidir ampliamente.

Sin lugar a duda, el punto más crítico hoy es el surgimiento de las deseadas AGI. En lugar de procedimientos parciales y algoritmos específicos, la posibilidad de una AI próxima a nuestros parámetros, capaz de desempeñar diversas funciones complejas y regularse autónomamente, implica para el ser humano un punto delicado al verse superado por su obra en su propio terreno. No estaríamos ante una máquina convencional que trabaja sometida a las finalidades y designios humanos, sino de un ser dotado de cualidades que exceden lo humano y que son difíciles de comprender para este. Actualmente, aunque este horizonte parezca propio de la ciencia ficción y ciertamente quede todavía a distancia, debe comenzar a pensarse seriamente. En parte porque, aunque un individuo o grupos sociales y estatales consideren que no es el camino por el que debe avanzarse, no parece que esta comprensión sea compartida en la totalidad. Y basta que en una región del mundo se decida su aplicación para que todo salte por los aires. Dicho lo cual, conviene saber que la población general no tiene acceso actualmente a todo el conocimiento existente. Aunque lleguen grandes aplicaciones al dominio público sigue siendo un tema especializado en un mundo competitivo y en guerra.

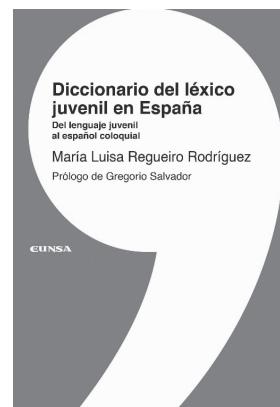
Ligado a lo anterior, la biotecnología debe pasar al primer plano. Hay una clara mejora en las posibilidades y circunstancias humanas, que también afecta a la comprensión de la vida y su expansión. No solo en medicina, también en las condiciones básicas de lo humano, que hoy están en estudio y desarrollo. Pensemos en la capacidad de comunicación, memoria, desplazamiento, fuerza, y reconozcamos que hay un notable incremento

de potencialidades que se ven actualizadas con herramientas y técnicas progresivamente accesibles. Este camino abierto significa, como el mismo autor reconoce en el epílogo, el desarrollo de asistentes de lo humano y para lo humano. Es decir, lo que hoy significa un reto, puede ser visto honestamente como una oportunidad y mejora también del propio ser humano.

José Fernando JUAN SANTOS
jose.fernando.juan@gmail.com

REGUEIRO RODRÍGUEZ, María Luisa: *Diccionario del léxico juvenil en España. Del lenguaje juvenil al español coloquial*, EUNSA, Pamplona 2023, 354 pp. ISBN: 978-8431338251.

El *Diccionario del léxico juvenil en España. Del lenguaje juvenil al español coloquial* (2023) constituye una valiosa aportación al panorama lexicográfico del español actual, que en los últimos cinco años ha mostrado cierto dinamismo con la publicación de diccionarios que recogen la expresión de las presentes realidades socioeconómicas¹. Esta obra documenta sistemáticamente el lenguaje juvenil y su influencia en el español contemporáneo, y es el producto de dos décadas de investigación filológica realizado por su autora, María Luisa Regueiro Rodríguez, profesora emérita de la Universidad Complutense de Madrid, con amplia experiencia en la enseñanza e investigación académica del español. En el prólogo, escrito por su admirado Gregorio Salvador, se nos advierte ya de la falta de creatividad y capacidad léxica de la juventud de nuestros días, enfascada cada vez más en sus universos virtuales².



¹ Entre otras obras, se encuentran *Habla como un millennial* (Planeta, 2021); *Léxico gamer* (Universidad de Valencia, 2022); *Diccionario de inteligencia artificial* (CSIC, 2024), etc. Otros se enfocan en ámbitos prácticos, como *Diccionario para la enseñanza del ELE* (Edinumen, 2024), y otras obras poseen un largo recorrido, como *Diccionario de andalucismos* (2020) y *Diccionario del español canario* (2021).

² Como especifica la autora (Regueiro, 2023, 40), el estilo de la conversación juvenil está plagado de oraciones simples, elipsis frecuentes, anacolatismos, cambios de tema, repeticiones e introducción de datos irrelevantes. La posible relación entre la pobreza de lengua y el uso exagerado de dispositivos digitales es una de las cuestiones candentes que ha generado ya preocupación entre expertos y autoridades competentes. Sin duda, esta generación camina inexorablemente hacia el aislamiento virtual, de implicaciones desconocidas o inciertas.

La obra trasciende el registro terminológico —más de 3.000 unidades léxicas, locuciones y abreviaturas organizadas en dobles columnas con definiciones y ejemplos ilustrativos³— y analiza ampliamente los procesos semánticos y morfológicos⁴ del denominado lenguaje juvenil en el punto número dos del estudio preliminar (pp. 33-90), que bien merece una detenida lectura. En el punto número uno (pp. 19-31), se nos presenta el diseño del diccionario y su elaboración metodológica, que ha ocupado varias fases desde el año 2002 al 2021: los datos provienen de textos, de corpus⁵ y de una extensa realización de encuestas en institutos y universidades de nuestro país para un rango etario de 12 a 25 años, ampliado hasta los 35. La composición del diccionario se explica en el punto número tres (pp. 93-102). Los lemas se escriben en minúsculas y en negrita (por ejemplo, *sub voce garito**. m.), con asterisco si se registra en el diccionario académico (en RAE, 2023), con especificación de género gramatical, definición, ejemplo y otras informaciones léxicas, como modalidades expresivas (vulgarismo, ironía, eufemismo, etc.) y variedades geográficas; los términos se escriben en cursiva cuando son extranjerismos (por ejemplo, *prety. adj. Madr.*).

La expresión de la emotividad parece ser el componente principal que modula la innovación léxica de la lengua coloquial de la juventud, en concordancia con su vitalidad e imprudencia, en algunos casos. La autora, muy versada en la relación entre léxico y semántica, plantea varias reflexiones sobre los mecanismos que constituyen la expresión del significado, los procesos de coloquialización y la permeabilidad entre registros, posicionándose acertadamente, por ejemplo, contra la idea de la evanescencia de dichas innovaciones léxicas, ya que muchas de ellas calan en otras capas sociales y se mantienen a lo largo del tiempo⁶. Efectivamente, se aprecia en el estudio el conocimiento que atesora la autora sobre la relación entre innovación léxica y cambio semántico (en 2.4.3 “Desplazamiento y cambio semántico”), donde metáforas, metonimias, meronimias y sinédoquias forman parte fundamental de esta evolución, cuyas causas (Regueiro, 2023, 79 cita a Guiraud, 1981, 69) se encuentran en hipótesis como la eliminación de la ambigüedad, la metaforización de las nociones abstractas (por ejemplo, “no tener dinero” / “no tener tiempo”), la afirmación de identidades colectivas o el principio del mínimo esfuerzo.

Existen cuestiones verdaderamente desconcertantes con relación al léxico juvenil, como la adopción masiva de anglicismos para entornos digitales, por ejemplo, en la denominada industria del entretenimiento digital o *gaming*, que configura una variedad lingüística prácticamente profesionalizada o jerga, incomprensible para el neófito. Igualmente, sobre una tendencia desbordante, en parte de la juventud, hacia la expresión vociferante, re-

³ Es un diccionario de tendencia semasiológica, aunque en algunos casos se proporcionan definiciones de carácter enciclopédico.

⁴ En esta parte, se exponen la diversa arquitectura de las variedades de lengua —diatónica, diafásica, diastrática— y los mecanismos de formación de palabras previstos y consolidados en el sistema —a través de la prefijación, sufijación, el préstamo lingüístico, la metaforización, el disfemismo o el acortamiento léxico—.

⁵ *Corpus Oral de Lenguaje Adolescente* (COLA); *Corpus de Referencia del Español Actual* (CREA) y *Corpus del Español del Siglo XXI* (CORPUS XXI).

⁶ Como advierte la autora, algunas de las pretendidas novedades juveniles realmente son arcaísmos que están documentados ya en el *Vocabulario de germanía de Hidalgo* (1605) y aún antes, como con las palabras *lío*, *montón*, *mazo*, etc.

petitiva y gratuita de palabras malsonantes y soeces; aunque esto no sea algo nuevo —la rebeldía transgresora respecto de la formalidad adulta— inquieta y perturba la amplitud del fenómeno y su posible relación con una nueva dimensión en la aceptación de la violencia o la pérdida de valores morales. Igualmente, la limitación del código hacia la expresión soez y disfémica puede producir un choque cultural devastador en culturas meta que tiendan al silencio y al eufemismo, con consecuencias imprevisibles para el futuro profesional de estos jóvenes en la competitiva economía de mercado global.

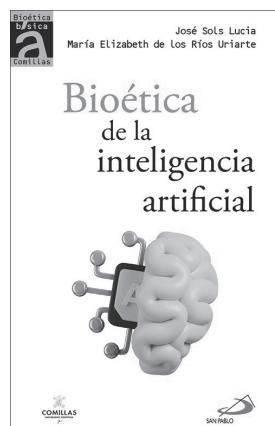
En síntesis, el *Diccionario del léxico juvenil en España* es una obra de referencia indispensable para entender la evolución del español europeo en el siglo XXI. Sorprende la falta de incorporación de multitud de estas palabras en el diccionario de la Real Academia, ya que poseen una alta frecuencia de uso. Resulta loable su enfoque interdisciplinar, con un interesante estudio teórico preliminar, del que se desprende una metodología cualitativa de calidad (matices de significado y contextos de uso, por ejemplo), integrada con una perspectiva cuantitativa de obtención de datos (encuestas en centros educativos, textos y corpus digitales). Consideramos que su combinación de rigor académico, innovación metodológica y utilidad práctica sitúan a este diccionario como un testimonio de cómo la creatividad lingüística juvenil redefine constantemente los límites de nuestra lengua.

José María ESCRIBANO ANGULO
jmescribano@ucm.es

SOLS LUCIA, José y DE LOS RÍOS URIARTE, María Elizabeth: *Bioética de la inteligencia artificial*, San Pablo-U.P. Comillas, Madrid 2024, 190 pp. ISBN: 978-84-7399-153-7.

En los últimos tiempos se ha multiplicado el discurso sobre la inteligencia artificial debido al uso cada vez más extendido de la inteligencia artificial generativa. Esta realidad "ha venido para quedarse", o eso parece, y desde luego está teniendo y va a tener repercusiones en muchos ámbitos de nuestra vida. Uno de ellos es el mundo de la salud. Se impone, entonces, la tarea de discernir (bio)éticamente cuáles son los límites del uso de la IA en este campo: ¿es todo lo realizable deseable? ¿Hay por el contrario prácticas que presentan más riesgos de los que deberíamos asumir?

Esta obra de José Sols y María Elizabeth de los Ríos nos sitúa con suficiente rigor, al tiempo que con amplitud y sencillez, ante este escenario y ofrece la información básica que permite ir respondiéndose las anteriores preguntas. Es una obra con vocación divulgativa, por lo que podemos esperar claridad y accesibilidad, pero por ello también el lector que proceda del ámbito académico puede desear más desarrollo en algunos puntos. Para satisfacer este deseo los autores remiten a otros trabajos donde han desarrollado



las cuestiones tratadas con mayor extensión y ofrecen al final una lista bibliográfica con referencias útiles.

El libro está compuesto por seis capítulos de extensión desigual. El primero aborda qué es la técnica y qué es la ética de la técnica, para mostrar el marco en el que se sitúan los autores. El segundo explica una breve historia de la IA y enumera algunos usos que se han hecho o podrían hacerse de ella en diversas industrias. El tercer capítulo aborda la ética de la IA y de la robótica, dos conceptos que los autores diferencian pero que en lo siguiente utilizan de manera casi indistinta.

El capítulo cuarto es el más largo con diferencia, pues en él se recogen las preguntas bioéticas acerca de la IA y la robótica. Tras definir la bioética, los autores exploran beneficios y riesgos de aplicar la IA en todo lo que tiene relación con la salud humana y señalan retos que surgen al introducirla en este escenario (como, por ejemplo, la confidencialidad de los datos, la pérdida de conocimiento humano, quién se responsabiliza de lo que hace la IA, el desempleo, etc.). El capítulo tiene la virtud de dibujar un panorama bastante completo, aunque necesariamente, por la variedad de temas abordados, cada uno se trata de forma muy sintética.

El quinto capítulo hace un recorrido por diversas declaraciones y regulaciones que se han propuesto sobre IA, partiendo de las leyes de la robótica de Asimov y terminando con la Declaración de Bletchley de 2023.

En el último capítulo, que es muy breve, los autores ofrecen un listado de recomendaciones prácticas concretas que aportan en este tema y que funcionan como las conclusiones a las que ellos llegan tras todo el recorrido hecho.

Me parece que es un libro útil, claro y que ayuda a hacerse una idea bastante cabal de la relación "bioética-IA". No obstante, en algunos puntos echo en falta un desarrollo ético más amplio; debido al carácter sintético de las reflexiones a veces se ofrecen valoraciones éticas rápidas sin mostrar el camino seguido hasta llegar a ellas y que habría sido interesante conocer. Un capítulo de carácter más fundamentado (más profundo por tanto que las conclusiones prácticas finales) en el que los autores mostraran su propia propuesta ética habría terminado de redondear un libro que, por lo demás, me parece valioso e interesante.

Marta MEDINA BALGUERÍAS

Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas

mmedina@comillas.edu

CASTRO REY, Ignacio: *Antropofobia. Inteligencia artificial y crueldad calculada*, Pre-Textos, 2024, 228 pp. ISBN: 978-84-19633-84-2.

Provocador, desafiante y descorazonador. Ignacio Castro presenta un nuevo ensayo en Pre-Textos con su habitual pluma cargada de imágenes y conceptos. En la misma tónica que viene desarrollando, nota que el devenir de nuestros tiempos desprovee al ser humano de su humanidad para confundirlo y engañarlo con endiosamientos y perfeccionamientos imposibles y desgarradores. Y así contempla la Inteligencia Artificial, y su penetración impudica y violenta en cada rincón de la existencia, incluido el espacio, en otro tiempo sagrado, de la conciencia. Todo queda a la vista de este gran ojo que mastica datos y escupe promesas de una eternidad light y de cortapega. La luz no entra suficientemente en los entresijos de las políticas, las técnicas y las ciencias que están aupando irresponsablemente su aplicación en todo lo humano.

Más allá de la queja y la denuncia constante, de frases brillantes que obligan al lector a pensar sin ir demasiado rápido, hay que subrayar en el libro precisamente aquello que permanece silenciosamente en el fondo: el ser humano, su condición frágil, su vitalidad próxima al otro, su entusiasmo analógico, sus placeres y disfrutes mundanos. Porque se trata en verdad de esto. De una nostalgia anticipada por las múltiples pérdidas, y sacrificios idolátricos a nuevos dioses, que hay en el mundo y continente digital. Quizá se pueden hacer las cosas de otro modo, quizás se trata de usar de otra manera tanta tecnología, pero el coste humano y espiritual de la entrada en semejante universo se le antoja al autor excesiva, e incalculable.

Siendo la tónica similar, el ensayo se organiza en cuatro capítulos de temáticas adversas. Con el primero de ellos, "Los números", resquebraja este mundo de apariencias que se está montando, donde estos nuevos lenguajes de datos y códigos van sustituyendo impunemente lo humano. Y los humanos, inconscientes e ignorantes, encantados y atrapados por las dulces músicas que todo lo envuelven, aceptan rebajar su condición y existir como esclavos y competidores. Aún así, parece avanzar una cierta victoria permanente de lo concreto en la carne.

En los siguientes capítulos se desarrolla y expande esta intuición fundamental. Y así seguir deshilvanando la camisa de fuerza que la Inteligencia Artificial va imponiendo tan democrática como silenciosamente. La euforia digital coincide con el tiempo de la depresión analógica. Cuanta mayor participación y compromiso con las nuevas relaciones en redes sociales, cuanto mayor apego hay a las pantallas y a lo fácil que ponen todo, mayores son también los índices de depresión, de desaliento y de desfondamiento vital. Crece la insensibilidad futurista, al tiempo que sólo la presión de lo real nos sujeta para que no dejemos de vivir. El ideal poshumano de una vida sin vínculos, sin ataduras, sin compromisos se queja siempre de esta realidad tan tozuda que nos insiste en lo concretos que somos.

De este modo, en el tercer capítulo, la violencia ha transmutado, como los valores. La imposición de las nuevas reglas de vida se hace a través de medios de guante blanco, de pacíficas imposiciones y de obligaciones insalvables. Como un caramelo, así se venden

ANTROPOFOBIA
INTELIGENCIA ARTIFICIAL
Y CRUELDAD CALCULADA

Ignacio Castro Rey

PRE-TEXTOS

y se compran, así se comercia con lo gratuito y con el ser humano mismo. Lo violento ignorado es lo ultradependiente que está siendo todo de un único referente. La concentración de una serie de pensamientos únicos y polarizados que se comunican y difunden rápidamente hasta conquistar las mentes de unos y otros. La digitalización es, a juicio del autor, una forma más de insensibilidad, de inmaterialidad y de carencia de lo concreto. Es así como, al igual que Arendt lamentaba en su tiempo la pérdida de discurso entre los humanos, nos vamos convirtiendo en gente general, abstracta y aislada, que ha roto con su propia materialidad y que sueña con ser solo alma divagando por el universo sideral. Este paraíso digital tiene, por supuesto, un infierno analógico al que no queremos mirar de frente, pero que está en todos los rincones de la tierra.

Por último, lo inconsciente tecnológico. ¿Qué hay de fondo? ¿Qué hay de no dicho? ¿Quién maneja los hilos? ¿Quién desarrolla tecnología y para qué? ¿Quién la soporta y cómo? Este capítulo es un desvelamiento de una represión conocida, un espacio libre para contar sin cortapisas las heridas recibidas y los deseos moribundos de una generación que clama que hubo otra realidad posible. Y así es como llegamos al Epílogo, que promete continuación. Ignacio Castro seguirá en la misma línea de sus últimos libros desarmando estos conflictos, para quien quiera escuchar y ver, por si quedase alguien con interrogantes en el neoliberalismo que abrazan hoy derechas e izquierdas en un imparable avance histórico. Lejos de permanecer al borde del camino, levanta la voz y pide auxilio. En parte por aquellos que carecen de su ocasión y oportunidad.

El libro es indiscutiblemente bello. Como digo al inicio, es una prosa exigente y provocadora. Cada párrafo reúne muchas ideas y conceptos que trabajan en una misma dirección, pero que separadamente darían para otros tantos ensayos. No se puede hacer una lectura rápida, se resiste al utilitarismo de otros ensayos más informativos y de posición más ambigua. Aquí se escribe de frentes, sin ambages y para quien quiera y soporte escucharlo. Porque no es fácil sostenerse en la recepción de una denuncia que nos hace cómplices impunes y cómodos burgueses ante la humanidad que se autodestruye, o que elige la vida para unos pocos privilegiados frente a masas importantísimas de población atiborradas de ideología y de causas precocinadas.

Personalmente, incluso compartiendo gran parte de las lamentaciones del libro y de sus análisis, me cuesta no reconocer una alternativa más salvífica, más gozosa y más iluminadora. De algún modo, también esta realidad debe ser reconciliada y ser buena. No todo puede ser tan negro y desalentador. Esta foto es un negativo revelado antes de tiempo. E insisto en el punto de lectura que considero crucial: lo más humano de este libro, lo todavía -y permanentemente- humano que hay en sus páginas, que en ocasiones cobran tanto color como sabor y olor.

José Fernando JUAN SANTOS
jose.fernando.juan@gmail.com

El regalo de Darwin a la ciencia y a la religión

Francisco J. Ayala

¿Es posible creer en Dios y aceptar la evolución? ¿Qué nos dice la ciencia sobre el origen y la diversidad de la vida? ¿Qué nos dice la religión sobre el sentido y el destino de la vida? Estas son algunas de las preguntas que aborda Francisco J. Ayala en su libro póstumo "El regalo de Darwin a la ciencia y a la religión". Ayala ha sido uno de los más prestigiosos investigadores internacionales de las últimas décadas en el campo de la Biología, que ha dedicado su vida al estudio de la evolución y al diálogo entre ciencia y fe. En esta obra, ofrece una visión lúcida y rigurosa de la biología evolutiva y de sus implicaciones filosóficas y teológicas, mostrando que la evolución no es una amenaza para la religión, sino una oportunidad de enriquecimiento mutuo. A lo largo de toda su reflexión lanza una invitación a contemplar la obra de Dios en la naturaleza y a reconocer su presencia en la historia. Propone una lectura crítica y creativa de las Escrituras y de la tradición cristiana, animando al lector a vivir su fe con coherencia y responsabilidad. El libro de Ayala es un regalo para todos los que buscan una comprensión más profunda y armoniosa de la realidad.



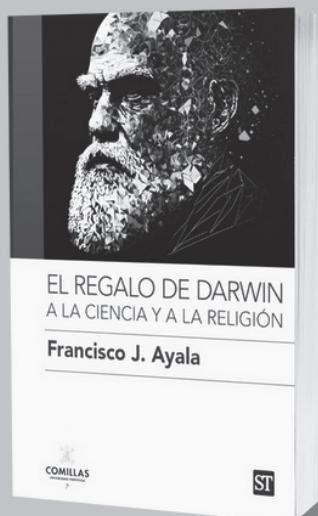
Colección Ciencia y Religión

Número 29

Págs. 256

ISBN: 978-84-8468-963-8

Universidad Pontificia Comillas,
Ed. Sal Terrae, 2023.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

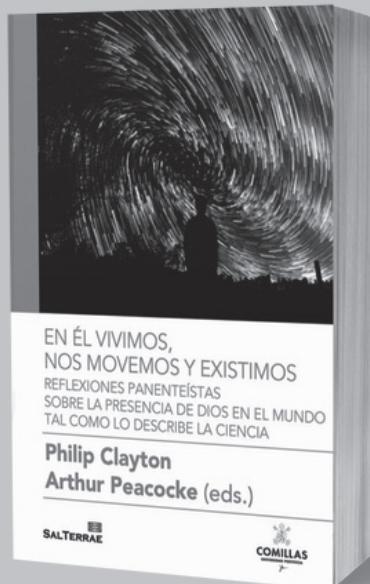
Tel.: 917 343 950

EN EL VIVIMOS, NOS MOVEMOS Y EXISTIMOS

Reflexiones panenteístas sobre la presencia de Dios en el mundo descrito por la ciencia

**Phillip Clayton
Arthur Peacock**

El panenteísmo es un modelo antiguo para pensar la relación de Dios con el mundo. Conjugando la inmanencia y la trascendencia divinas, aparece como una vía intermedia entre el teísmo clásico y el panteísmo, y ofrece un marco más propicio para el diálogo entre ciencia y religión: Dios actuaría «en, a través de y bajo» los procesos y las regularidades de la naturaleza. En este libro se presentan las principales versiones del panenteísmo y se examinan las principales críticas de las que es objeto.



Colección Ciencia y Religión

Número 27

Págs. 360

ISBN: 978-84-2933-033-5

Universidad Pontificia Comillas,
Ed. Sal Terrae, 2021.



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950

Le invitamos a que visite nuestra
página en internet y los perfiles
en redes sociales:

www.revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe
@RazonFe

CÁTEDRA
HANA Y FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN





<https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe>



@RazonFe



@Cátedra CTR

CÁTEDRA
HANA Y FRANCISCO JOSÉ AYALA
DE CIENCIA, TECNOLOGÍA
Y RELIGIÓN

