



1. Estar-siendo un cuerpo: variaciones sobre Kusch y Spinoza

1. Here-Being a Body: Variations on Kusch and Spinoza

1. Estar-Sendo um corpo: variações sobre Kusch e Spinoza

Daniel Berisso

Resumen

Este texto es una construcción reflexiva sobre el cuerpo, elaborada con fragmentos de autores que revelan continuidades ocultas en el marco de una considerable anacronía: B. Spinoza y R. Kusch. En lo que respecta al primero de los autores, se verifica un parentesco de su *Ética según el orden geométrico* con la tradición del humanismo semita, en la nivelación alma cuerpo del “paralelismo” spinoziano y aquella unidad que E. Dussel denomina “monismo antrópico”. Sin embargo, se percibe que en el monismo de Spinoza, la potencia —lo que puede un cuerpo— desplaza el primado de la esencia, y da lugar a una concepción lúdica del cuerpo. La tradición semítica, en cambio, mantiene el cuerpo sometido al dominio de “lo que se debe”, dada su sujeción a la órbita de lo sagrado. La filosofía de Kusch en su concepto de “estar-siendo” reactualiza el monismo antrópico en suelo americano de una forma que conjuga el estar como estancia en lo ritual con el ser como deformación a partir del juego. De ahí que lo popular en Kusch sintetice lo lúdico y lo sagrado.

Palabras claves

Cuerpo — Paralelismo — Monismo — Sagrado — Lúdico

Abstract

This text is a reflexive construction on the body, elaborated with fragments of authors that reveal hidden continuities in the framework of a considerable anachronism: B. Spinoza and R. Kusch. As regards the first of the authors, there is a kinship of his *Ethics according to the geometric order* with the tradition of Semitic humanism, in the soul-body leveling of Spinozian “parallelism” and that unity that E. Dussel calls “anthropic monism”. But it is perceived that in Spinoza’s monism the power—what the body can do—displace the primacy of the essence, giving rise to a playful conception of the body. Kusch’s philosophy in his concept of “here-being” revives the anthropic

monism on American soil in a way that combines the stay like the stay in the ritual with being as deformation from the playing. That is why the concept of popular in Kusch synthesizes the ludic and the sacred.

Keywords

Body — Parallelism — Monism — Sacred — Playful

Resumo

Este texto é uma construção reflexiva sobre o corpo, elaborada com fragmentos de autores que revelam continuidades ocultas no contexto de um considerável anacronismo: B. Spinoza e R. Kusch. No que diz respeito ao primeiro dos autores, verifica-se um parentesco de sua *Ética segundo a ordem geométrica* com a tradição do humanismo semítico, no nivelamento corpo-alma do “paralelismo” spinoziano e na unidade que E. Dussel chama de “monismo antrópico”. No entanto, percebe-se que no monismo de Spinoza, a potencia - o que um corpo pode - desloca a primazia da essência, dando lugar a um conceito lúdico do corpo. A tradição semítica, por outro lado, mantém o corpo sujeito ao domínio “do que é devido”, dada a sua sujeição à órbita do sagrado. A filosofia de Kusch em seu conceito de “Estar-Sendo” reatualiza o monismo antrópico em solo americano de uma maneira que conjuga o Estar como permanência no ritual com o Ser como deformação do jogo. Entende-se, portanto, que o popular em Kusch sintetiza o lúdico e o sagrado.

Palabras-clave

Corpo — Paralelismo — Monismo — Sagrado — Lúdico

Introducción

“He aquí que estamos nuevamente en la vida cotidiana con todo el peso de las cosas encima. Y no está mal. Si Descartes trataba de evitarla, y mediante una duda metódica procuraba evitar los residuos de su vivir diario para encontrar un principio incommovible a fin de fundar su racionalismo, nosotros haremos al revés” (R. Kusch).

Cuando Deleuze se refiere al derecho natural en la antigüedad, señala un estado conforme a la esencia en la mejor sociedad posible.¹ Esto puede ser referido más precisamente a Aristóteles, y en ese orden sustancial se establece que “lo primero es el deber”, aún en plena coincidencia con la felici-

¹ Gilles Deleuze (2003). *En medio de Spinoza* (Buenos Aires, Cactus, 2003), 34.

dad más auténtica. El primado del deber en la existencia se corresponde con un estado donde lo prioritario es la esencia. Si esto es así, queda planteada una línea que se continúa con la metafísica cristiana y neoplatónica. Está claro, entonces, que el deber, en tanto figura contraria al error o al pecado, se articulará en mandamientos y prohibiciones encabezadas por la partícula “no”: “no debes actuar como las bestias”, “no matarás”.

Cuando, ya en plena modernidad, las cosas dejan de ser tan teológicas y trascendentes para convertirse en más humanas e immanentes, aparece en mayor o menor medida el cambio de la esencia por la potencia. Y desde el momento en que todo es lo que puede una cosa, bestia, mujer u hombre, se aprecia ya el contexto hobbesiano del *bellum omnium contra omnes*. Se visualiza, ontológica y políticamente hablando, una desjerarquización de la naturaleza, donde la potencia expandida necesitará de un Dios artificial capaz de mantener el orden social: el Leviatán.

En medio de un cambio ontológico tal, Spinoza le da un vuelco distinto a esta naturaleza sin jerarquías teleológicas. Se trata de una resolución no autoritaria, pero a la vez inscripta en esta radical positividad de la existencia frente a la esencia. La filosofía sustituye el no por el sí. Sin embargo, pareciera, en función del antedicho “no autoritarismo” de Spinoza, que en su pensamiento la naturaleza humana dispone de un sí diferente al sí hobbesiano. Si la afirmación hobbesiana es la del hombre que es “lobo del hombre”, el sí de Spinoza parece ser el de una potenciación mutua donde el crecer comunitario aumenta el vigor, mientras el fagocitarse al otro implica disminuir la potencia del todo. Es este un ligero estado de la cuestión, en el medio de un planteo que por razones de tiempo y contexto no podía pensar las cosas en los actuales términos geoculturales, esto es, considerando la posibilidad de la potenciación mutua de culturas o de la dominación en términos de una cultura que debilita a otra o al resto.

El cambio del no por el sí en la filosofía de Spinoza deriva de un planteo en donde se suprime el dualismo alma-cuerpo. En efecto, si el cuerpo quedase supeditado o dominado por la lógica de un espíritu superior, siempre habría algo del cuerpo que, ante la amenaza de exceder pecaminosamente el orden de la esencia, ameritaría el primado del deber, esto es, el de la negación que religa y obliga. Para ser más explícito: allí donde

el espíritu excede jerárquicamente al cuerpo, el cuerpo siempre puede gravitar en contra de dicho orden espiritual. De ese modo, se cae en la degradación propia de la dupla *soma-psiché* que exhibe el contexto griego y que luego resignifica el mundo cristiano bajo los símbolos de la caída y la debilidad de la carne.

Si Spinoza, entonces, es un filósofo de la afirmación, lo es porque en su filosofía el cuerpo y el alma son dos atributos o modos expresivos de una misma sustancia. Por lo tanto, ningún atributo supera ontológicamente al otro. Es decir, la sustancia es alma y cuerpo a la vez. Todo lo que le pasa al cuerpo puede ser entendido, o bien bajo el modo de la corporalidad, o bien bajo el modo de la idealidad; pero ninguno de esos modos existe por separado como dominando uno al otro. A esta no subordinación de un atributo a otro de la sustancia, se la suele llamar “teoría del paralelismo”. De todo esto, ya pueden extraerse algunas nociones claves para el desarrollo de la presente argumentación.

En primer lugar, la comunidad alma-cuerpo es afirmativa y antiteológica, dado que toda teleología se basa en la negación de cierta situación presente, bajo el dominio de una espiritualidad rectora que marca el verdadero camino a seguir. En Spinoza, no hay “verdadero camino”, o bien, el verdadero rumbo “se hace al andar”, como decía A. Machado. Esto no quiere decir que la negación no tenga ningún grado de existencia. Lo que sugiere es que no se niega el presente del cuerpo en función de un “cielo” futuro, sino que si se niega esta pasión actual de mi cuerpo es porque hay una pasión más fuerte que tiende a suprimir la anterior.² Hay algo más vital, digamos, más potente que lo que estaba. Desde el momento que el alma es —de algún modo— cuerpo, y el cuerpo es —de algún modo— alma (paralelismo), no hay nada del orden del alma pura que pueda sujetar al cuerpo. El alma pura como tal no existe.

En segundo lugar, habría que atender a D. Tatián en que el concepto de “paralelismo” puede llamar a engaño, dada la imagen dual e inconexa que dicha noción transmite. Cuando Spinoza afirma que “el orden y la

² Diego Tatián, *Spinoza, una introducción* (Buenos Aires, Quadrata, 2012), 49.

conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas”,³ está diciendo que cuerpo y alma son, de algún modo, lo mismo bajo relaciones diferentes, ya sea que se los considere bajo el atributo del pensamiento, ya sea que se los conciba bajo el de la extensión. Más allá de que tenga razón Tatián en que se trata de una verdadera identidad y no de realidades superpuestas o paralelas⁴ o se interprete que no hay identidad de naturaleza, sino “de legalidad”, como piensa A. Cherniavsky,⁵ habrá que concluir en que se trata de un monismo. De ninguna manera estamos ante un dualismo de principios en donde uno subordina al otro o viceversa. Léase en el propio Spinoza:

Esto se entiende de un modo más claro [...] a saber: que el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo ... Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea.⁶

Si no hay subordinación, entonces, el cuerpo es lo que puede y cuanto más pueda, mejor. El ser humano no “tiene” un cuerpo, sino que *es* un cuerpo. Entonces, de ningún modo el pensamiento necesita de un sustento o soporte maquinal en el que pueda decirse algo así como que “el alma está o habita en tal parte”. Para Spinoza, ser y estar son lo mismo, lo cual redundante en que no tiene ningún sentido antropológico hablar en términos de “lugar” del pensamiento. El alma no “está” en el cuerpo, sino que “es” un modo distinguible de ser del cuerpo y viceversa.⁷ A su vez, el cuerpo es un modo de ser del alma.

³ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid, Alianza, 2001), 196.

⁴ Tatián, *Spinoza, una introducción*, 50.

⁵ Axel Cherniavsky, *Spinoza. Estudio preliminar y selección de textos* (Buenos Aires, Galerna, 2017), 33.

⁶ Spinoza, *Ética demostrada*, 196-197.

⁷ Una derivación más actual de esta tradición spinoziana puede verse reflejada en un autor que no es abordado en este trabajo, pero que corresponde citar como referencia ineludible: Maurice Merleau-Ponty. Este pensador, situado en la órbita de la fenomenología contemporánea, afirma la idea de la unidad yo-cuerpo en *Fenomenología de la percepción*. De todos modos, de lo que se trata en este caso es de comparar el monismo spinoziano, que se manifiesta bajo la modalidad

El estar como lugar-cosa

En la filosofía occidental, tanto en la antigüedad como en la modernidad, siempre que se habló de un “estar del alma” se lo ha hecho en desmedro ontológico del estar. Recuérdese el planteo órfico acerca de que el cuerpo es “tumba” (*seema*) del alma. Spinoza parece haber dado un paso importante para la dignidad del cuerpo con el paralelismo, suprimiendo la idea del cuerpo como estancia física y, por lo tanto, elevando la corporalidad a atributo fundamental de la sustancia. La sustancia es cuerpo y también alma, y no alma que está (imperando) en un cuerpo.

Descartes no fue tan lejos en esta dignificación del cuerpo y continuó con la tradición del “estar” o habitáculo del flujo in-extenso del pensar. Justamente, el lugar del pensamiento o de la locación del pensar en el cuerpo era para Descartes una pequeña glándula ubicada en el cerebro, bautizada por Galeno como “glándula pineal” por su forma de pino.⁸ Con ello, se mantenía la fórmula del estar cósmico —hoy diríamos *hardware*—, pero ahora bajo la conversión del sustrato material clásico en “parte” de una maquinaria concebida bajo el modo de la extensión. En el *Tratado de las pasiones del alma* es donde Descartes más se explaya en este sentido: “... no hay en el cuerpo otro lugar donde puedan unirse así, sino después de haberse unido en esta glándula [...] concebimos, pues, que el alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que está en el medio del cerebro”.⁹

Con la idea de “sede”, Descartes reproduce la noción del estar objetivado en el marco de una renovada relación dual donde la glándula parece ser el recipiente privilegiado y el pensamiento una energía que tiene en él su aposento. Si hay algo de dignificación en esa novedosa estancia corporal, es la idea cartesiana de interacción mente-cuerpo a partir de la locación glandular.

geométrica, con una modalidad geocultural presente en Kusch y no desarrollada en el contexto teórico de la fenomenología francesa.

⁸ Axel Cherniavsky, *Spinoza. Estudio preliminar y selección de textos*, 30.

⁹ René Descartes, *Tratado de las pasiones del alma*, acceso el 23 de mayo de 2017, <http://23118.psi.uba.ar>

Recientes estudios del lado de las neurociencias destacan los planteos de Descartes y erigen al pensador francés en fundador del interaccionismo. Estos coinciden en que su propuesta de la glándula es insuficiente e inadecuada, como lo demuestran los estudios fisiológicos más actuales. No obstante, Descartes es considerado un precursor de un “modelo de cerebro con sustratos de aprendizaje y memoria”.¹⁰ Estamos ante una versión más actual del “estar” donde se plantea la localización de funciones en zonas de la corteza cerebral o el sistema nervioso. Es así que, el estar objetual ha transitado de la mítica “tumba del alma” a la corteza cerebral, pasando por la célebre glándula cartesiana. Sin embargo, el consenso científico de nuestro presente ya no alude a “dualismo” alguno, sino que pareciera referirse a radicaciones físicas y flujos energéticos comprensibles solo a la luz de procesos biológicos.

El monismo de Spinoza —en cambio— no es biologista, no se funda en localidades cerebrales, sino en la corporalidad como poder. Por lo tanto, se concibe más bien como una unidad más poética o lúdica que física. Es un planteo ontológico, basado en el ser en general y no en el sustrato cerebral, sea este la glándula pineal o la región que sea. Esto es así dado que el planteo spinoziano no es situado en “regiones” empíricamente determinables, sino en un marco teórico donde lo “geo” —de ahí lo de *more geométrico*— está racionalmente subordinado a lo “métrico”. Se miden intensidades, fuerzas capaces de afirmarse, crecer o disminuir independientemente de la zona física o cultural en que aparezcan. ¿Tendrá todo esto algo de semita, de lo que E. Dussel llama “monismo antrópico” en *El humanismo semita*?

Monismo antrópico y more geométrico

Spinoza tiene mucho de semita y también mucho de hereje. Recuérdese su expulsión de la sinagoga de Ámsterdam. La unidad tiene un rasgo hebreo incuestionable, pero, si se sigue la lectura del detallado texto de Dussel, se halla que la noción de “cuerpo” no existe en el pensamiento hebreo. Dussel manifiesta:

¹⁰ Laura Benítez Grobet, “El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal”, *Revista Digital Universitaria*, 5, 3, (May 2004): 2-9.

La sangre, los oídos, los huesos, cada órgano es una facultad de la unidad viviente que es el hombre. No hay, entonces, estrictamente hablando una ‘corporalidad’, sino más bien una ‘carnalidad’ de la existencia del hombre en su radical unidad viviente.¹¹

Más abajo agrega que hay un elemento propiamente hebreo (*riúaj*) en la unidad *basár-néfes* (carne-principio vital o ánima) que refiere a la trascendencia, esto es, a la articulación de la unidad del cuerpo humano con el orden de lo sagrado. No se tratará en este texto de analizar a fondo todas estas relaciones antropológicas y simbólicas que se abren a partir de la consideración del humanismo semita. Solo basta con quedarse con las siguientes determinaciones: (a) en el universo semita, la unidad cuerpo-alma parece corresponderse con el paralelismo spinoziano, pero (b) el monismo antrópico hebreo se diferencia de aquel del “hereje” Spinoza en cuanto el cuerpo “está” sujeto al orden de lo sagrado. En otras palabras, el cuerpo no es lúdico, sino sagrado, lo cual implica que el cuerpo no es *lo que puede*, sino *lo que debe* de acuerdo con determinados rituales que lo exceden y encausan tanto en la vida como en la muerte. Ahora, pareciera que el retorno antiguo del deber, es decir de la esencia sobre la potencia, se expresa de acuerdo con el orden de una estancia sagrada. Dussel ofrece un ejemplo del caso: “Los fenicios, semitas, no incineran el cuerpo [...] el principio vital (*néfes*), permanece más o menos ligado al cadáver”.¹²

De lo geométrico a lo geocultural

La “unidad” del monismo antrópico de raíz semítica que analiza Dussel describe un estrecho parentesco con la concepción del cuerpo en el mundo andino que será el *locus* de referencia privilegiado en la prosa de Rodolfo Kusch. En ambos contextos, encontramos algo así como una simbiosis alma-cuerpo articulada al primado geocultural de un orden que estipula deberes de carácter sacramental. Para dilucidar algo más este entramado, me referiré puntualmente al texto *Mirador indio* del filósofo y escritor peruano Luis E. Valcárcel. Allí, el citado autor arranca su capítulo

¹¹ Enrique Dussel, *Humanismo semita* (Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969), 28.

¹² *Ibid.*, 25.

dedicado a la muerte y la socialidad en el Perú precolombino con una relación entre el mundo inca y otras culturas ancestrales: “Como en China y Egipto, el culto a los muertos fue capitalísimo en el antiguo Perú”.¹³ Sin embargo, hay una distinción que tal vez revele una sintonía más clara con el universo afro: “la ruptura del límite entre vivos y muertos”.¹⁴ Es decir: “no existía entre los peruanos la separación radical entre este mundo y el de ultratumba”. Más adelante, Valcárcel relata cómo esta unidad “vida-ultratumba” incidía en la consustancialidad alma-cuerpo en el marco de prácticas dominadas por deberes sagrados: “Diestros momificadores ganaron la conservación del cuerpo que era, que seguía siendo la persona misma, muda y sorda, silente, pero no distinta”. A la momia, al muerto, no debía faltarle nada y mucho menos lo principal: participación en las fiestas, sociabilidad.¹⁵

El testimonio de Valcárcel y de otros cronistas y estudiosos acerca de la presencia corpórea del muerto y de los deberes para con el cuerpo en general, dan cuenta de los dos sentidos fundamentales a los que aquí se está apuntando. Por un lado, se observa un núcleo de indistinción entre cuerpo y alma, que bien podría coincidir con el primado spinoziano de la potencia por sobre la esencia. Y, sin embargo, una segunda consecuencia es que dicho potencial corpóreo queda una vez más subordinado al esencialismo y al campo de “lo que se debe”, dado que la corporalidad aparece enlazada a un orden sagrado que la trasciende.

Vayamos pues, con todos estos elementos, al pensamiento de Kusch. El ya famoso “estar” de Kusch no puede referirse a lo que aquí se ha caracterizado como el “estar cósmico” propio del sustrato griego, la glándula pineal cartesiana o la corteza cerebral de las neurociencias. Digamos que la relación alma-cuerpo en Kusch no está regulada por el *estar*, sino más bien por el *ser*, de un modo tal que refiere al monismo antrópico spinoziano. Principalmente, remite al modo semita o judeocristiano para nombrar las tradiciones no telúricas que nos son más próximas. Esto es así

¹³ Luis Valcárcel, *Mirador Indio. Apuntes para una filosofía de la cultura incaica* (Lima, Perú, Fondo Editorial, 2015), 107.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, 108.

en la medida en que somos cuerpo, pero en el marco de una estancia que nos trasciende y, de algún modo, religa. De ahí la fascinación que causa la filosofía de Kusch a todo intérprete religioso. Es decir, el estar-siendo de Kusch significa, en gran medida, estar-siendo un cuerpo en el marco de un orden sagrado que, como tal, no implica un cuerpo que ha de ser *cuanto puede* —como en Spinoza—, sino *cuanto debe*, en conformidad con un orden ritual que lo antecede y le da cabida. Pero lo más seductor y actual del pensamiento de Kusch es que nunca termina de despojarse de la potencia y su carácter lúdico implícito. Kusch nunca se decide a aplazar la potencia en favor de una esencia, a negar lo lúdico en beneficio exclusivo de lo sagrado, pues, si así fuera, el pensamiento de Kusch describiría un populismo de radio extremadamente limitado y sujeto a ritual.

Lo ritual y lo lúdico

Cuando analiza el pensamiento popular sobre la base de opiniones de un hombre de pueblo, Anastasio Quiroga, se detiene en la “potencia de curar un animal embichado”. Según el informante elegido por Kusch, el “don” en cuestión es atribuido a la “natura”. Kusch destaca cómo la “natura” es mencionada constantemente por el hombre.¹⁶ Nótese que esta *natura* difiere de aquella *naturaleza naturante* spinoziana, pura potencia y sin esencias o verdades previas. La tal “natura” tenía, en la palabra de Anastasio, características “pedagógicas”. Ella enseña que “puede leerse como un libro abierto”.¹⁷

Más adelante, interpreta Kusch: “... tener humanidad consistía en una forma de estar a tono con la ‘natura’. Por el lado de ella se llega a las ‘esencias de la vida’ a ‘lo necesario’, a ‘la pureza’”.¹⁸ Puede interpretarse que la entrevista de Kusch no es solo descriptiva, sino un ejemplo de aquello, llámese Pachamama o Madre Tierra, que implica, ahora en términos telúricos, el deber ser o “trascendencia” que sujeta el cuerpo al deber ritual. Y Kusch, lejos de ser un mero “mensajero”, pareciera estar a favor de la

¹⁶ Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular* (Buenos Aires, Las Cuarenta, 2008), 40.

¹⁷ *Ibid.*, 24.

¹⁸ *Ibid.*

negación de ese modo de *autopóiesis* burguesa que llamamos “ciudadanía”, para invitar a resumergirnos en ese estar sagrado del indio. De ahí el nombre del libro, *La negación en el pensamiento popular*, negación que es afirmación de una identidad articulada a principios sagrados, a la lectura adecuada de la *natura*.

No obstante, más allá del gesto obediente y esencializante, parece haber en Kusch también un rescate de lo maldito, de aquello que desafía a toda esencia u orden fijo. Es como si el vientre de la tierra encerrase al mismo tiempo su contracara malvada y provocadora: su gravidez diabólica. Una exuberancia artística que en nada desagradaría a sacrílegos occidentales como Nietzsche o Bataille. Sin embargo, el sacrilegio en Kusch se encuentra simbólicamente articulado con la ley sagrada y este es el punto donde el monismo antrópico kuscheano difiere del humanismo geométrico spinoziano y del humanismo espiritualista de la tradición semita o judeocristiana. Ahora estamos ante un monismo antrópico geoculturalmente situado en Mesoamérica y el Altiplano.

En *Seducción de la barbarie*, Kusch plantea esta dicotomía ontológica en términos de “irredención demoníaca”. El planteo se verifica claramente, a mi entender, cuando analiza el nombre maya del dios Quetzalcóatl, etimológicamente, ‘serpiente emplumada’. Según Kusch, el nombre da cuenta de la unidad antagonica entre el cielo y el infierno. Podría interpretarse, entre lo estrictamente “sagrado” y, como tal, incontaminado, intangible, etéreo, y aquello del orden de lo lúdico que encarna la osadía, al pecado o la deformación. Kusch considera que el antagonismo entre la serpiente y el ave no pudo dar origen a un tercer símbolo que lo reemplazara y que limara el conflicto, dado que la serpiente emplumada es “el producto de una mentalidad ambivalente” y “hondamente mestiza”.¹⁹ Por un lado —continúa Kusch— se apunta “al cielo, al ave, al espíritu y, por el otro, a la serpiente, a la tierra, al demonismo de la selva”; con ello: “la vida predomina sobre el espíritu” y “la unión sobre la oposición”.²⁰

¹⁹ *Ibíd.*, 38.

²⁰ *Ibíd.*, 39.

Al predominio de las formas sagradas de la política clásica, la modernidad geométrica le opone la potencia como medida de lo que pueden los cuerpos. Kusch, en cambio, le da a la Serpiente un sentido de “potencia” por fuera de la ley sagrada, pero a su vez, telúrico. Lo “geo” de Kusch no es geométrico, sino geocultural. De este modo, interpreta las proyecciones del arqueólogo Rafael Girard acerca de la serpiente emplumada como “simbiosis tosca” entre el absolutismo formalista y arbitrario de las sociedades primitivas y el sentido rebelde que emana desde la tierra misma.

Es así que el individuo como unidad corporalmente indistinguible de su espíritu asume el gesto dramático de la contienda entre lo alto y lo inframundano. Por un lado, el absolutismo de las leyes que hunde lo humano en el orden de lo sagrado, por el otro, un “demonismo alimentado por la creatividad del paisaje”. Estamos claramente ante un monismo trágico, azotado por vientos contrarios, situado entre lo estable y lo inestable, lo determinístico y lo indeterminado. Se experimenta una naturaleza bien ajena a la de las “ideas adecuadas” o “las cosas visibles, claras y distintas”²¹ de la modernidad, para dar paso al “reverso informado” de la realidad: su demonismo. La naturaleza, que en Spinoza se transformaba en sustancia unitaria proclamándose la mismidad entre materia y forma, ahora es trocada por una selva superabundante, cuya cara transgresora “excita la vitalidad en detrimento del espíritu”.²²

La dualidad “estar-siendo” no implica un ser o alma que “está” encarnado en un sustrato material, sino una unidad indistinguible, tal como lo plantea la tradición del monismo antrópico. Sin embargo, esa unidad está desbordada por un mundo sagrado —trascendente— que le da lugar cultural, y que reporta en su misma constitución la presencia de lo vital o demoníaco que desfonda permanentemente toda estabilidad. De este modo, lo fundante no lo es al modo de lo “sub-stante” del mundo antiguo y medieval de Occidente. Ahora asume la forma del “acierto”, de aquello que irrumpe de manera también azarosa y provocativa: “estar siendo

²¹ *Ibid.*, 111.

²² *Ibid.*

como juego”.²³ El monismo antrópico popular es siempre también demonismo, deformación, insulto a la estructura, desfachatez.

Se trata, entonces, de fundar una habitualidad a modo de domicilio atraído, desde el otro lado del mundo simbólico, “con el peso de una alteridad que trasciende”.²⁴ No obstante, también se gravita burlando dicha alteridad desde una inmanencia des-fondante. Es decir, “lo cultural no es la cultura” en el sentido de la cultura oficial como lo instituido, o bien, “lo fundado”. Por eso dice Kusch que lo cultural no consiste en el “reposo del libro”, sino en el conflicto —digamos— entre lo sagrado como fundamento y la intervención: el juego —inmanente— que desgarrar. Es, entonces, que Kusch señala lo cultural como “juego dramático” o el acto del juego mismo “en tanto busca lograr infructuosamente la desgarrante coincidencia entre lo que trasciende y la finitud”.²⁵ Lo popular, para Kusch, requiere de la corporalidad como unidad que integra en sí aspectos físicos y anímicos, ya que no se refiere a un “estar cósmico” en donde habría un alma delimitada que ocupa un cuerpo dado. La cosa misma como *res extensa* es suprimida y la distinción materia-forma desaparece en el domicilio simbólico.

Debe considerarse, entonces, que la forma y la de-formación conviven en un constante conflicto, y este es el punto donde Kusch podría ser excomulgado junto a Spinoza. Interpreto que, tal vez, en esa amenaza permanente de excomunión esté el secreto de la eterna juventud del pensamiento de Kusch. Esta veta reaparece claramente en el texto dedicado al “monstruo americano”, el Conde de Lautrémont. Allí, en referencia a los *Cantos de Maldoror*, afirma Kusch: “Maldoror penetra en el reino de la palabra como una maldición [...] Presiente que la palabra sólo triunfa cuando define la vida cortándola en trozos menudos, pero también sabe que ella la desgarrar”.²⁶ De este modo, Kusch se mueve en una zona indefinida entre lo sagrado y lo lúdico, o, mejor dicho, en una zona donde lo

²³ Rodolfo Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana* (Buenos Aires, Castaneda, 1978), 126.

²⁴ *Ibid.*, 136.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, 11.

sagrado incorpora lo sacrílego, la esencia que amarra a la tradición y la potencia que des-sujeta y traiciona. Se apunta a “estar siendo un cuerpo” en el marco de una práctica que lejos de ser geométrica es geocultural, o mejor dicho, una práctica esencialmente popular.

A modo de conclusión

En primer lugar, cabe concluir con una referencia breve al anacronismo que supone enlazar a filósofos tan distantes en el tiempo. Esta desconexión es más acentuada si se tiene en cuenta que el pensador contextualmente más cercano, Rodolfo Kusch, no dedica pasajes salientes de su obra al autor racionalista holandés. Hay que decir que Spinoza es un filósofo protagonista de variados anacronismos en el contexto de un pretendido cambio profundo en materia de filosofía política. En dicho marco, su pensamiento —téngase presente la línea de autores como Deleuze, Negri o Hardt—, se asume como guía relevante para la apertura de revisiones radicales en el campo de la ontología del poder. Mi trabajo representa un planteo anacrónico de parentesco metodológico con dichos precedentes, pero orientado más bien hacia la geocultura y la geopolítica. Se trata de la reconsideración del poder y la *potentia* a partir de un *ethos* local, tal como queda formulado en los textos de R. Kusch.

Se arranca con el planteo de la caída de un mundo basado en verdades esenciales donde, tal como analiza Deleuze, las sociedades perfectas y los ideales de perfección humana determinaban un primado del deber sobre el derecho. La superación de este universo esencialista da lugar a un orden “potencialista” donde cada cuerpo puede eliminar al otro. Entonces, el estado de naturaleza se vuelve un obstáculo social que debe ser suprimido por un pacto que dé lugar a una voluntad más fuerte capaz de mantener la paz.

Spinoza, a diferencia de Hobbes, plantea el estado de naturaleza de acuerdo con criterios ontológicos más optimistas. Con ello, construye una ética del empoderamiento de los cuerpos a través de encuentros donde las pasiones positivas desplazan a aquellos afectos tristes que crecen a costa del debilitamiento de otros. El cambio de una ética normativa, del deber, por una *praxis* centrada en la potencia —según quedó planteado— tiene

que ver con el orden denominado “paralelismo” que supone la unidad cuerpo-alma y asume el dualismo como modos diferenciados de una misma sustancia sin que uno predomine sobre el otro. Pues, en efecto, el primado jerárquico de lo espiritual sobre la materia o la extensión retrotraería al orden sagrado del deber y de la sede teleológica, con lo cual la forma o la esencia reeditaría su imperio sobre la potencia.

Se analizó también que este paralelismo spinoziano tiene, en la integralidad cuerpo-alma —entiéndase: en el hecho de “ser un cuerpo” y no de “tener un cuerpo”—, un gran parentesco con lo que Dussel denomina el “monismo antrópico” del humanismo semita. Sin embargo, el *more geométrico* del método en Spinoza aleja a este de todo sentido sagrado, dando lugar a una filosofía —herética para su tiempo— encaminada a la sustitución de lo ritual por lo lúdico. Nada más alejado del mundo semita, donde el monismo antrópico se da en el marco espiritualizado de un contexto normativo religioso. Allí, el deber, tanto del cuerpo vivo como del cuerpo muerto, retoma su clásico primado por sobre el orden del deseo como expansión profana de la potencia de actuar.

¿Cómo entra Kusch a jugar en esta historia? Hay que decir que su pensamiento sale del dualismo occidental de raigambre platónico-cartesiana en dirección de un monismo antrópico mucho más emparentado al *ethos* semítico y, de algún modo, al paralelismo spinoziano. Esto es así dado que el “estar-siendo” kuschiano no remite a una zona maquina, glandular o neuronal, sino a una estancia como lugar cultural con sus respectivos rituales. Este “peso” del pensar situado en Kusch conduce, por lo tanto, a la gravedad de “lo que debe” un cuerpo, en el marco de ciertos deberes ceremoniales que atan lo sólido al “suelo” de determinada tradición. De ahí que la “natura” del mundo andino y telúrico en general no aparezca libre como la *natura naturante* de Spinoza, sino como forma reveladora de “esencias de la vida”.

Con la determinación del “estar” como anclaje en lo sagrado, pareciera que se impone la restauración del mundo antiguo, el de la esencia por sobre la potencia. Si esto fuese totalmente así, lo único que cambiaría es que Kusch ya no partiría de esencias helénicas o semíticas, las que serían reemplazadas por arquetipos ancestrales indígenas. Sin embargo, tal vez,

la característica particular de un mundo simbólico, de dioses etéreos e inframundos tenebrosos, cultivó una lectura afin a la de los bajos fondos, la impureza y el mestizaje. Esta mirada le permite a Kusch incorporar el juego dentro de lo sagrado, en un contexto donde la tradición parece encerrar aquel factor desgarrador y traicionero que desde adentro la agita. En tal dinámica, habita el secreto de un populismo que puede deslizarse de lo telúrico a lo suburbano, de lo ancestral a la cultura de masas, en ese espacio de indefinición donde la existencia humana oscila entre lo sagrado y lo lúdico.

Daniel Berisso

Docente en la Universidad de Buenos Aires

Docente en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales

Docente en la Universidad de Palermo

Docente en la Universidad de Quilmes

Buenos Aires, Argentina

beridani@gmail.com

Aceptado: 24 de octubre de 2017

Aprobado: 3 de septiembre de 2018



2. La base metafórica-conceptual del sujeto en Michel Foucault. Una perspectiva cognitivista

2. The Metaphorical-Conceptual Base of the Subject in Michel Foucault. A Cognitive Perspective

2. A base metafórico-conceitual do sujeito em Michel Foucault

Araceli Alemán

Resumen

Michel Foucault revolucionó a estudiosos y críticos cuando declaró, a principios de los ochenta, que su auténtico objeto de estudio e interés no había sido el poder, sino los modos de subjetivación. Enmarcado en el paradigma interdisciplinario de la ciencia cognitiva de las teorías filosóficas, este artículo explora formulaciones que permiten interpretar esta afirmación y revisar el estatus del sujeto en su obra. Se propone así iluminar los procesos que operan en la elaboración y en la comprensión de conceptos filosóficos fundamentales, especialmente la base experiencial de los conceptos abstractos.

Palabras claves

Filosofía — Ciencia cognitiva — Michel Foucault — Lingüística — Metáfora

Abstract

Scholars and critics were convulsed when Michel Foucault declared, in the early eighties, that his authentic study object and interest had not been power, but subjectivation modes. Framed in the cognitive science of philosophical theories' interdisciplinary paradigm, this article explores patterns that enable to interpret this statement and to revise the status of the subject in the French philosopher's work. It illuminates thus the processes that concern the elaborating and understanding fundamental philosophical concepts, specially the experiential base of abstract concepts.

Keywords

Philosophy — Cognitive science — Michel Foucault — Linguistics — Metaphor

Resumo

Michel Foucault revolucionou estudiosos e críticos quando declarou, no início dos anos oitenta, que seu objeto real de estudo e interesse não era o poder, mas modos de subjetivação. Enquadrado no paradigma interdisciplinar da ciência cognitiva das teorias filosóficas, este artigo explora formulações que permitem interpretar essa afirmação e rever o status do sujeito em sua obra. Propõe-se a iluminar os processos que operam na elaboração e compreensão de conceitos filosóficos fundamentais, especialmente a base experiencial de conceitos abstratos.

Palavras chave

Filosofia — Ciência Cognitiva — Michel Foucault — Linguística — Metáfora

Introducción

Lakoff y Johnson, un lingüista y un filósofo respectivamente, hicieron concurrir sus esfuerzos en el proyecto de la ciencia cognitiva de las teorías filosóficas, presentado en *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (*Filosofía en la carne: La mente corporeizada y su desafío al pensamiento occidental*).¹ La obra ofreció explicaciones lingüístico-cognitivas de conceptos fundamentales de los presocráticos, Platón, Aristóteles, Descartes y Kant, entre otros. Aportaron así, en primer lugar, evidencias de la continuidad entre el lenguaje cotidiano y el filosófico, dando cuenta de los procesos que permiten la elaboración y la comprensión de tales complejas teorías, especialmente la base experiencial de los conceptos abstractos. En segundo lugar, delinearon un camino que sirviera como modelo para analizar otras teorías filosóficas.

Emplearemos este abordaje (junto con nociones de otros lingüistas cognitivos) para acceder a la constitución de la noción de sujeto en algunos de los últimos trabajos de Michel Foucault. Nuestro objetivo general se enmarca en el interés suscitado a raíz de las declaraciones —para algunos, desconcertantes— que el “pensador del poder” hizo a principios de

¹ George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (Nueva York: Basic Books, 1999).

los ochenta respecto de su propia labor filosófica: “He buscado producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura”.²

El enfoque surge de la identificación de ciertas inflexiones y patrones lingüísticos, fundamentalmente, al principio de la introducción al segundo volumen de *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*,³ llamativos por ciertas características de composición, así como por la alta frecuencia de aparición. Pretendemos explorar la gramática que opera en el desplazamiento teórico que Foucault allí formuló en los términos de “buscar cuáles son las formas y modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto”.⁴ Tenemos como objetivos específicos dar cuenta del estatus del sujeto y las significaciones del sí mismo a partir de *Historia de la sexualidad 2*,⁵ y presentes también en el volumen 3, *La inquietud de sí*,^{6,7} especialmente el capítulo “El cultivo de sí”. Para esto, consideraremos las propias reflexiones de Foucault acerca de la gramática relativa a la tradición del cuidado de sí reunidas en *La hermenéutica del sujeto*.⁸ Finalmente, pondremos estas consideraciones en relación con la actitud de modernidad, elaborada en “¿Qué es la Ilustración?”.⁹

² Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits*, vol. iv (París: Gallimard, 1994), 222.

³ Michel Foucault, 2.a ed. rev., trad. Martí Soler (Buenos Aires: Siglo XXI editores, [1984] 2008). En francés: *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs* (París: Gallimard, 2013).

⁴ *Ibid.*, 12.

⁵ *Ibid.*

⁶ La traducción del francés *Le souci de soi* como inquietud en vez de cuidado ha recibido críticas desde varios frentes. Ver Edgardo Castro, *Vocabulario de Michel Foucault* (Buenos Aires: Prometeo, 2006); Michael Chasen, “Pierre Hadot y Michel Foucault: desde los ejercicios espirituales a las ‘prácticas de sí’”, Conferencia presentada en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, Jalisco, México (2011, 17 de enero).

⁷ Michel Foucault, 2.a ed. rev., trad. Tomás Segovia (Buenos Aires: Siglo XXI editores, [1984] 2008).

⁸ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons (Madrid: Ediciones Akal, 2005).

⁹ Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, (Buenos Aires, 1984), http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Foucault_ilustracion.htm.

Pretendemos delinear algunas claves de lectura de la obra específicamente en español, de modo que emplearemos las traducciones que se indican a pie de página y nos remitiremos a los originales en francés solo excepcionalmente.

La ciencia cognitiva de las teorías filosóficas

La lingüística cognitiva surgió a partir de disidencias originadas en el seno del generativismo, creado por Chomsky y hegemónico hasta la década del setenta, cuando Lakoff, Fillmore, Langacker y Talmy, entre otros, emprendieron investigaciones que, eventualmente, resultaron incompatibles con esta teoría del lenguaje.¹⁰ Sus desarrollos incluían factores culturales, históricos, psicológicos, sociales y estilísticos en el estudio del lenguaje, en detrimento de la primacía que las teorías chomskianas habían dado a la sintaxis. Así se conformó una serie de corrientes o movimientos abocados a distintos aspectos del lenguaje y con objetivos particulares, pero coincidentes en ciertos principios teóricos:¹¹

1. **El lenguaje es simbólico.** Existe una cierta motivación que liga la forma y el significado.¹²
2. **El lenguaje está corporeizado.** Está motivado más o menos directamente por nuestra experiencia corpórea física, social y cultural.¹³

¹⁰ Iraide Ibarretxe-Antuñano y Javier Valenzuela (dirs.), *Lingüística cognitiva* (Barcelona: Anthropos, 2016).

¹¹ Iraide Ibarretxe-Antuñano enfatiza que se suele pasar por alto el hecho de que paralelamente en Europa, en el marco del funcionalismo, se producen investigaciones que convergen con estas. “La lingüística cognitiva y su lugar en la historia de la lingüística”, *Revista Española de Lingüística Aplicada*, 26 (2013): 245-266.

¹² Ronald Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar [vol. 1]: Theoretical Prerequisites* (Stanford: Stanford University Press, 1987); *Foundations of Cognitive Grammar [vol. 2]: Descriptive Application* (Stanford: Stanford University Press, 1991); *Grammar and Conceptualization*, (Berlín: Mouton de Gruyter, 1999); (ed.) *Investigations in Cognitive Grammar* (Nueva York: Mouton de Gruyter, 2009).

¹³ Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); *The Meaning of the Body* (Londres: University of Chicago Press, [1989] 2007); y Raymond W. Gibbs Jr. (ed.), *Embodiment and Cognitive Science* (Nueva York: Cambridge University Press, 2005).

3. **La capacidad de imaginación.** El lenguaje no solo manipula símbolos; tampoco “refleja” el mundo. Involucra procesos de categorización, conceptualización, segregación de la información.¹⁴

Estas ideas dieron lugar a lo que se conoció como segundo giro cognitivista. La premisa epistemológica y metodológica fundamental que une a las distintas líneas de investigación en la lingüística cognitiva es la referida al lenguaje entendido como una capacidad integrada de la cognición humana en vez de un módulo autónomo. En consecuencia, es necesario explorar las relaciones entre el lenguaje y otras facultades cognitivas en busca de mecanismos cuyo funcionamiento pueda aportar soluciones al problema de cómo funciona realmente el lenguaje.

De ahí que esta disciplina se ubique dentro de un *continuum* junto con la neurociencia, la filosofía, la antropología, la inteligencia artificial, la psicología y otras para conformar las ciencias cognitivas.

El valor de la metáfora en filosofía

En *The Meaning of the Body*, Johnson¹⁵ estudió las cualidades, los aspectos socioculturales, los sentimientos, las emociones y los procesos corporales que hacen posible la construcción del significado y de la experiencia. Mente y cuerpo no se oponen, sino que el pensamiento emerge “por vía del reclutamiento de varias capacidades sensomotoras que no implican representaciones internas”. Rechaza, por tanto, la teoría representacional clásica de la mente y la reemplaza con “una explicación del significado corporeizado que emerge como estructuras de interacciones o transacciones organismo-ambiente”.¹⁶ Por este motivo, los cognitivistas se autodenominaron “experiencialistas”, en oposición a las teorías objetivistas del conocimiento, según las cuales lo que conocemos son las propiedades inherentes de las cosas.

¹⁴ Dirk Geeraerts y Hubert Cuyckens (eds.), *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* (Nueva York: Oxford University Press, 2007).

¹⁵ Mark Johnson, *The Meaning of the Body. Aesthetics of Human Understanding*, (Chicago: The University of Chicago, 2007).

¹⁶ *Ibíd.*, xii.

En síntesis, la ciencia cognitiva de las teorías filosóficas convirtió a la filosofía en objeto de estudio desde la perspectiva y la metodología del cognitivismo.¹⁷ Aunque la joven subdisciplina reconoce los límites de sus alcances, en tanto no formuló —ni pretende hacerlo— los conceptos y las reflexiones filosóficas que estudia, destaca su aporte a ese campo como indispensable.

Si bien la filosofía se ha interesado en la metáfora desde sus orígenes, aquella no ha contemplado que en la metáfora reside su propia posibilidad de ser. Johnson¹⁸ habla de una deuda no reconocida y junto con Lakoff¹⁹ argumentan que los conceptos filosóficos primordiales (tiempo, evento, causa, etc.) son irreductiblemente metafóricos, a pesar de lo que las propias teorías filosóficas estén dispuestas a admitir al respecto. Basan tal afirmación en la creciente masa de evidencia empírica acerca de la metáfora como proceso básico de la facultad de abstracción.

Pero ¿qué entiende exactamente la lingüística cognitiva por “metáfora”? Fundamentalmente, un fenómeno cognitivo y no uno meramente lingüístico, mucho menos un “adorno” estilístico. Estos autores expresan: “La esencia de la metáfora es entender y experimentar una clase de cosa en los términos de otra”.^{20,21} Pongamos por ejemplo la frase “cayó en una depresión”. Esta se funda en la metáfora conceptual LO MALO ES ABAJO,²² la que, a su vez, supone una metáfora opuesta simétrica LO BUENO ES

¹⁷ Los cruces entre la lingüística cognitiva y la filosofía de Michel Foucault se han orientado, por lo general y hasta el momento, hacia el análisis crítico del discurso. Ver, por ejemplo, *Cognitive Linguistics in Critical Discourse Analysis* [Hart & Lukeš 2007] y *Meaning in Mind and Society. A Functional Contribution to the Social Turn in Cognitive Linguistics* [Harder 2010]). No profundizaremos en esta línea de análisis en este trabajo.

¹⁸ Mark Johnson, “Philosophy’s debt to metaphor”, en Raymond W. Gibbs Jr. (ed.) (2008). *Metaphor and Thought* (Nueva York: Cambridge University Press, 2008), 39-53.

¹⁹ Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh*.

²⁰ George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Londres: The University of Chicago Press, [1987] 2003), 6.

²¹ La lingüística cognitiva habla de proyección (*mapping*, literalmente, ‘mapeo’) metafórica y no de sustitución entre los dominios o campos semánticos involucrados, entre cuyos elementos o casilleros (*slots*) se producen proyecciones parciales (George Lakoff y Mark Johnson, *ibid.*).

²² Seguimos la convención de la lingüística cognitiva para la notación de las metáforas conceptuales en versalitas: el dominio meta es el dominio de origen.

ARRIBA. Para el experiencialismo, la metáfora se sustenta en la experiencia que tenemos de aquello en el mundo físico, social y cultural, ya que lo relativo al bienestar está arriba: la postura tiende a erguirse con un ánimo favorable, mientras que se hunde con la tristeza. Si estamos sanos, estamos de pie, pero la enfermedad (y la muerte) supone estar recostado. La abundancia señala hacia arriba porque, físicamente, si a una pila de cosas le agregamos más, el nivel sube, etc. Sucede que son tan frecuentes y su uso tan inconsciente que no reparamos en que se trata, en efecto, de metáforas.

Es necesario distinguir las expresiones metafóricas o metáforas lingüísticas de las metáforas conceptuales, por un lado, porque las segundas configuran un fenómeno que también se manifiesta consistentemente en esferas que no son las del lenguaje natural²³ y, por otro, porque aunque existen patrones sistemáticos de pensamiento metafórico con un importante rol en la conducta lingüística, no es posible asumir que todos los individuos comprenden las expresiones metafóricas exactamente de la misma manera. En los últimos años, los estudios en el campo cognitivista han destacado, además, a la metonimia como ubicuo proceso conceptual con una importancia incluso superior a la de la metáfora.

Al contrario de lo que podría creerse, los filósofos emplean exactamente los mismos recursos y sistemas conceptuales básicos que el resto de los hablantes: dado que la propia estructura de la razón proviene de los detalles de nuestra corporeidad, esta no es radicalmente libre, es decir, los posibles sistemas conceptuales humanos son ilimitados en número, pero no en su forma. La particularidad de los conceptos filosóficos es que redefinen y transforman la actividad conceptual inconscientemente presente en el lenguaje cotidiano,²⁴ “dándoles consistencia a las ideas, viendo nuevas conexiones y deduciendo nuevas implicaciones”, pero siempre “trabajan con los materiales conceptuales disponibles en su contexto histórico particular”.²⁵

²³ Ver Emilia Castaño y Joseph Hilferty, “Metáfora y estructura conceptual”, *Anuari de Filologia* (2011), 1: 31-42.

²⁴ Lakoff y Johnson, *Metaphors We Live By*, 341.

²⁵ *Ibíd.*

En otras palabras, el aparato teórico cognitivista (de prototipos, marcos, esquemas de imagen, metonimias, metáforas, segregación de la información, etc.) puesto al servicio de la filosofía, además de adecuado observacionalmente, es útil para la disciplina misma, en tanto le brinda una herramienta de autoevaluación y de producción:

... corporizar la filosofía de esta manera no la desvaloriza en modo alguno. Al contrario, revela por qué tenemos las filosofías que tenemos, explica por qué y cómo pueden dar sentido a nuestra experiencia, y rastrea sus implicancias para nuestras vidas.²⁶

Los patrones lingüísticos en el desplazamiento teórico

En la introducción a *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Foucault presentó un cambio de planes respecto de lo que se había propuesto en el primer volumen ocho años antes. A partir de entonces, se dedicaría a hacer “una historia de la ‘ética’ y de la ‘ascética’, entendida como historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla.”²⁷

A continuación, extraemos frases del primer apartado, “Modificaciones”^{28,29} en el que el autor redefinió su objeto de estudio. Volveremos a estas a lo largo de gran parte de este trabajo, con el convencimiento de que proveen una valiosa clave de lectura. Incluimos aquellas en las que se repiten fórmulas o elementos y aun frases enteras con el objetivo de distinguir procedimientos que operan en un contexto cuantitativo y, por tanto, no resultan azarosas:

²⁶ Johnson, “Philosophy’s debt to metaphor”, 48.

²⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, 35.

²⁸ *Ibid.*, 9-19.

²⁹ En todos los casos, los subrayados y destaques tipográficos son nuestros: versalitas para la reflexividad, negritas para verbos o expresiones de proceso interno o intelectual, cursivas para verbos o expresiones de mando, subrayado para grados diversos de agentividad, gris para tiempos progresivos y sombreado para la atelicidad. Definiremos cada una de estas nociones a continuación.

1. Cambios también en la manera en que los individuos SE ven llevados a dar sentido y valorar su conducta, sus deberes, a sus placeres, a sus sentimientos y sensaciones, a sus sueños.
2. Ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una “experiencia” por la que LOS INDIVIDUOS IBAN RECONOCIÉNDOSE como sujetos de una sexualidad.
3. Proyecto de una historia de la sexualidad como experiencia.³⁰
4. Formas según las cuales los individuos pueden y *deben reconocerse* como sujetos de esa sexualidad.
5. Modos por medio de los cuales los individuos son llevados a RECONOCERSE como sujetos sexuales.
6. Prácticas mediante las cuales los individuos SE vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a **descubrirSE**, a **reconocerSE** y a declararSE como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permite **descubrir en el deseo la verdad de su ser**.
7. Cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre SÍ MISMOS, y sobre los demás, una **hermenéutica** del deseo.
8. Cómo el individuo moderno puede hacer experiencia de SÍ MISMO, como sujeto de una sexualidad.
9. La forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental SE vio llevado a reconocerSE como sujeto de deseo.
10. Formas y modalidades de la RELACIÓN CONSIGO MISMO por las que el individuo SE constituye y SE **reconoce** como sujeto.
11. Relación del individuo CONSIGO MISMO y en la constitución de sí como sujeto.
12. Lenta formación, en la Antigüedad, de una **hermenéutica** de sí.

³⁰ La palabra “experiencia” aparece en repetidas ocasiones. Aquí citamos solo una porque forma construcciones muy diversas, aunque no demasiado complejas desde el punto de vista de la composición. Esto no significa que tenga poca relevancia; por el contrario, ampliamos este concepto en los siguientes apartados.

13. **Juegos de falso y verdadero** a través de los cuales el ser SE constituye históricamente como experiencia, es decir como una realidad que puede y *debe pensarse* a SÍ MISMA. ¿A través de qué **juegos de verdad** se permite al hombre **pensar** SU SER PROPIO cuando **SE percibe** como loco, cuando **SE contempla** como enfermo, cuando **SE reflexiona** como ser vivo, como ser hablante y como ser que trabaja, cuando se **juzga** y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué **juegos de verdad** el ser humano **SE ha RECONOCIDO** como hombre de deseo?
14. Las condiciones en las que EL SER HUMANO “PROBLEMATIZA” LO QUE ES, lo que hace y el mundo en el que vive.
15. Conjunto de prácticas que tuvieron ciertamente una importancia considerable en nuestras sociedades: es lo que podríamos llamar “las artes de la existencia”. Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no solo **SE fijan reglas de conducta**, sino que buscan transformarse A SÍ MISMOS, **modificarse** EN SU SER SINGULAR y hacer de su vida una obra que presenta valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo.
16. Estéticas de la existencia [...] tecnologías DE SÍ [...] “técnicas DE SÍ”.
17. Las **problematizaciones** a través de las cuales el ser se da como una realidad que puede y *debe* ser **pensada** por SÍ MISMA, y las prácticas a partir de las cuales se forman.
18. En cuanto a los documentos que habré de utilizar, en gran parte serán textos “prescriptivos” [...] tienen como función ser operadores que permitan a los individuos **interrogarse** sobre SU PROPIA CONDUCTA, **velar** por ella, formarla y darle forma a SÍ MISMOS como sujetos éticos.
19. Una historia de las **problematizaciones éticas** hecha a partir de las prácticas de sí.

Un elemento en común que preliminarmente podemos destacar en estas definiciones es la referencia al método arqueogenalógico, que no registra una sucesión progresiva de conceptos ni meramente códigos de prohibiciones, sino “cambios en la manera (1), formas (4, 9, 10) y modos (5) en la experiencia de sexualidad”. Lo que importa es el carácter de

experiencia, resultante de la matriz de correlación en una cultura, entre campos de saber, normatividades y formas de subjetividad.

Fundamentalmente en *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, Foucault rastreó el concepto del cultivo de sí en la tradición grecorromana, pasando por el griego *epimeleia heautou* (ocúpate de ti mismo), eclipsado en la tradición por el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y traducido algo defectivamente al latín como *cura sui* (cuidado de sí). En este sentido, la vida humana se diferencia de otras formas porque no solo requiere de cuidados fisiológicos, sino que debe ser objeto de una *tékhnē* (15 y 16) *tou bíou*, que opera sobre los actos y los pensamientos, por lo que es relativa a un *ethos* o un modo de existencia.

Por una parte, la variedad de prácticas que abarca el cuidado de sí en la antigüedad, en relación con la constitución de un sujeto capaz de acceder a la verdad, aun con los distintos valores que adopta en cada época,³¹ contrasta con lo que Foucault llamó “el momento cartesiano”. Desde entonces, se estableció que es únicamente el conocimiento lo que da acceso a la verdad, pero esta, “tal como es, no es capaz de salvarlo”.³² Por otra, el recorrido del filósofo por la tradición antigua y el detenimiento en el periodo helenístico-romano como una edad de oro de las prácticas de sí, lejos de pretender instalar un ideal válido para toda época y lugar, reconoce la singularidad de cada momento histórico, lo que le permite incluso manifestar las múltiples posibilidades del momento actual. A continuación, señalaremos algunos elementos lingüísticos que nos permiten sostener esta afirmación y, hacia el final, destacaremos particularmente la relación crítica con el presente que Foucault traza a partir de la noción de Ilustración.³³

³¹ Aunque nunca sigue una exposición sistemática ni cronológica, el filósofo señala en varias oportunidades que no significa lo mismo en la Grecia clásica que en las escuelas helenístico-romanas. Muy sucintamente, distinguiremos que la primera estuvo orientada exclusivamente a los varones libres en el paso a la adultez de ciudadanos que, para gobernar sobre otros, primero debían poder gobernarse a sí mismos. Las prácticas de sí pierden el rasgo elitista en la época helenístico-romana y se dirigen al individuo por sí mismo y no en su calidad de ciudadano, sin que ello implique individualismo extremo ni elimine la intersubjetividad.

³² *La hermenéutica del sujeto*, 38.

³³ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”.

El sujeto³⁴ y el sí mismo

Las fórmulas mencionadas relativas al cuidado de sí, así como las resaltadas en versalitas (1-19) dan cuenta de una interioridad³⁵ escindida y estructurada jerárquicamente. El propio Foucault reparó en la particularidad de la sintaxis en estas construcciones en las clases reunidas en *La hermenéutica del sujeto*. Destacó la identidad entre el sujeto y el objeto de la acción manifestada por los pronombres “eres tú quién se ocupa, te ocupas de algo que es lo mismo que tú [...], tú mismo como objeto”.³⁶ Y se preguntó, en consecuencia, quién es ese yo, qué es ese sí mismo y qué significa ser “sujeto de”.³⁷

La lingüística-cognitiva del sí mismo

Establecimos que la metáfora implica una operación cognitiva por la que se relacionan dominios experienciales y conceptuales. Hay una direccionalidad en la operación de comprender una cosa en los términos de otra: comprendemos lo menos concreto a partir de lo más concreto. En otras palabras, proyectamos elementos de dominios conceptuales de los que tenemos una experiencia más directa a otros de los que no. Son los dominios fuente y de destino, respectivamente. De este modo, podemos concebir elementos de dominios complejos que no son autónomos semánticamente.

Ejemplo de esto es la conceptualización del sí mismo, articulada a partir de un sistema heterogéneo de metáforas cuyos dominios fuente son el espacio, la posesión, la fuerza y las relaciones sociales.³⁸ Tomemos como

³⁴ En este apartado, empleamos el término “sujeto” en el sentido que aquí se expone, propio de la lingüística cognitiva.

³⁵ A pesar de que Foucault evita emplear el término “interior”, por ejemplo, en la clase del 6 de enero de 1982 (*La hermenéutica del sujeto*, 28), seguimos la terminología cognitivista en lo que respecta a la “interioridad” en sentido amplio. Moldeada por la experiencia en el mundo social y físico, y produciendo efectos al reintroducirse en este por medio del lenguaje, es claro que no se trata de una interioridad esencial, trascendente ni aséptica.

³⁶ *Ibid.*, 66-67.

³⁷ *Ibid.*, 54, 68, 71.

³⁸ Lakoff y Johnson, *Philosophy in the flesh*, 267-289.

muestra expresiones tanto de estoicos como de epicúreos acerca del cuidado de sí examinadas en *Historia de la sexualidad 3*:

... una actividad múltiple [...] para “hacerse a sí mismo”, transformarse a sí mismo, reconciliarse con uno mismo. *Se formare, sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari*, Séneca dispone de todo un vocabulario para designar las diferentes formas que debe tomar el cuidado de sí y la prisa con que trata uno de alcanzarse a sí mismo (*ad se properare*).³⁹

La interpretación literal de estas frases resultaría ridícula o, al menos, paradójica. Aunque los hablantes pueden inferir diferentes cosas en función de su conocimiento en filosofía, todos los hablantes del español reconocen, sin ningún esfuerzo, lo que no significa, por ejemplo, “alcanzarse a sí mismo”: nadie interpreta que hay una persona que tiene un doble al que se persigue y luego se alcanza.

La lingüística cognitiva explica estas locuciones a partir de la “metáfora conceptual del sujeto y el sí mismo”. Según este esquema mental, la persona se divide en un sujeto y uno o varios sí mismos. El sujeto es sede de la razón, la conciencia y la voluntad; existe, por tanto, solo en el presente y se conceptualiza siempre como una persona. El sí mismo, en cambio, es todo lo que queda por fuera: “el cuerpo, los roles sociales, estados pasados y acciones en el mundo”⁴⁰ y puede ser conceptualizado, además de como persona, como objeto o locación. Las distintas posibilidades de combinación entre los elementos de los dominios conceptuales dan lugar a subesquemas que ponen en relación diferentes aspectos salientes de esos dominios, por lo que configuran, de acuerdo con Langacker, fenómenos de segregación de la información como figura-fondo.⁴¹ Esto implica que en los procesos metafóricos operan también procesos metonímicos, que permiten al conceptualizador acceder, cuando existen entidades asociadas asimétricamente entre sí, a la más prominente (meta) por medio de la menos prominente, que sirve entonces de punto de referencia.

³⁹ Foucault, *Historia de la sexualidad 3*, 54.

⁴⁰ George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the flesh*, 269.

⁴¹ Langacker, *Grammar and Conceptualization*.

Los movimientos del sí mismo

El subesquema del “sí mismo locativo” aparece, por ejemplo, en *in se recēdere, ad se recurrere, ad se properere*, todos verbos de movimiento con complementos formados por una preposición y un pronombre que indica la correferencia con la persona que realiza la acción designada por el verbo. *Recēdo* (retroceder, retirarse), compuesto por el afijo preposicional *re-* y el verbo *cēdo*, que tiene pleno significado de movimiento en el espacio como ‘ir’ o ‘marchar’, adquiere en la construcción con *in se* un significado metafórico derivado de la concepción del sí mismo como contenedor. El movimiento es metafórico porque implica un desplazamiento, en realidad, de la atención (como en *se ad studia revocare* o *sibi applicare*), que se aleja del mundo para entrar en una parte de uno mismo. De modo similar, *recurrō* (volver o retroceder corriendo) *ad se*, implica una distancia metafórica⁴² y un camino de regreso para que sujeto y sí mismo coincidan. *Propero* comparte con este último, además, el rasgo de velocidad del movimiento. Marco Aurelio también exhorta a ponerse en “movimiento” lo antes posible: “No vagabundeas más [...]. Apresúrate pues hacia la meta; acude en tu ayuda si te acuerdas de ti mismo [...], mientras todavía es posible.”⁴³

En cuanto al vagabundeo, por lo general, las metáforas conceptuales del sujeto y el sí mismo que tienen como dominio fuente la exterioridad o el movimiento centrífugo representan estados interiores negativos, como ira excesiva, confusión e incluso locura.⁴⁴ Estos significados están fundados en la experiencia que tenemos en el mundo: habitualmente, nos

⁴² En su estudio etimológico de la lengua, Michiel De Vaan indica que los compuestos de *—currō* tienen, por lo general, sentidos figurados, mientras que los de su participio pasado pasivo (*cursum*) siempre muestran el sentido de ‘correr’ más concretamente (Etymological Dictionary of Latin and Other Italian Languages [Leiden/Boston: Brill, 2008], 157). Esto se debe a que los derivados del segundo son más recientes, y, en la perspectiva diacrónica, se observa que, con el tiempo, los significados concretos de las palabras se amplían hasta incluir significados más abstractos, manteniendo con los primeros relaciones metafóricas o metonímicas (ver Eve Sweetser, *From Etymology to Pragmatics* [Cambridge: Cambridge University Press, 1990]).

⁴³ *Pensamientos*, III, 14, citado en Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* 2, 54.

⁴⁴ Por poner ejemplos cotidianos: “Estaba fuera de sí después de la decisión del árbitro” o “Estaba sacado/se sacó con la decisión del árbitro”; “Su repuesta me descolocó”; “No entendí esa parte, me perdi”.

sentimos más tranquilos y seguros en los lugares que conocemos que en los que no. De ahí, la productiva metáfora conceptual que opera en todas estas frases: EL CONTROL DE SÍ MISMO ES ESTAR EN EL SITIO HABITUAL DE UNO.⁴⁵

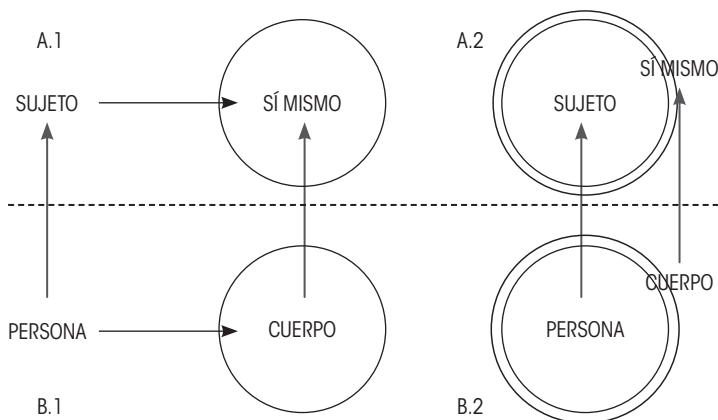
La implicación en la metáfora “alcanzarse a sí mismo” es entonces la de un desfase del sujeto. Se encuentra fuera del sí mismo, que es donde normalmente reside, del mismo modo en que conceptualizamos que las personas residen en sus cuerpos. Esto se explica a partir de una estructuración conceptual más básica, que es la de los esquemas de imagen, entendidos como “estructuras mentales que se abstraen de interacciones recurrentes en el entorno”.⁴⁶

El esquema del cuerpo como contenedor (una cavidad con un límite que marca una región interior y una exterior) emerge de nuestra propia experiencia corpórea en el mundo⁴⁷ (como ingerir alimentos, excretar, inhalar, exhalar, salir y entrar de habitaciones, manipular objetos) y configura el dominio fuente en esta metáfora. La proyección (como indica el sentido de las flechas) se da desde el dominio más concreto (A) hacia el más abstracto (B). Si estar fuera es pérdida de control, “alcanzarse” configura la fase final, en la cual la persona está contenida dentro del cuerpo y el sujeto, dentro del sí mismo (B.1 y B.2), esto es, una suerte de autofinalización. Representamos un mínimo espacio que deja a estas entidades por fuera para marcar que las entidades no se funden en una y no coinciden exactamente. Más adelante retomaremos la implicancia de estas acciones en el marco de frases más complejas.

⁴⁵ Raymond W. Gibbs Jr. (ed.), *Embodiment and Cognitive Science*, 20.

⁴⁶ Iraide Ibarretxe-Antuñano, Javier Valenzuela y Joseph Hilferty, “La semántica cognitiva”, en Iraide Ibarretxe-Antuñano y Javier Valenzuela (dirs.), *Lingüística cognitiva*, 46.

⁴⁷ La existencia de universales cognitivos es una deducción implícita o explícita en la mayoría de estas teorías. Sin embargo, estas también consideran que la cultura opera como un filtro (*cultural sieve*) a través del cual estas configuraciones se establecen. Aunque no nos detengamos en los detalles, no dejamos de considerar la cultura en la que se enmarcan las frases estudiadas en cada caso.



En este sentido, “alcanzarse” implica el punto final de un movimiento figurado —no físico, pero elaborado y entendido también en los términos del movimiento físico— anterior con la característica de estar dirigido en un sentido y con un fin determinado. Tal movimiento es asimilable al componente ascético (*áskēsis*), en cuanto ‘práctica, ejercicio, entrenamiento’ físico primero y luego también espiritual o religioso,⁴⁸ llevado a cabo en uno mismo y por uno mismo.

Las relaciones con uno mismo

El subesquema de la “metáfora social del sí mismo” se configura a partir de los siguientes componentes:

1. una persona —————> el sujeto
2. otra persona —————> el sí mismo
3. relación social evaluativa —————> relación evaluativa entre sujeto y sí mismo⁴⁹

En *secum morari*, dado el sociativo “consigo”, la relación social que sirve de dominio fuente es la de amistad.⁵⁰ Esta se proyecta interiormente como

⁴⁸ Henry George Lidell G. y Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon* (Perseus Digital Library, Tufts University, [1940]), acceso el 5 de mayo de 2018, <http://www.perseus.tufts.edu>.

⁴⁹ Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh*, 278.

⁵⁰ *Ibíd.*, 279.

una intensa relación con el sí mismo, conceptualizado como alguien con quien compartir un lapso de tiempo (en latín, *mora*). Similarmente, en las *Cartas* de Plinio, el sí mismo se convierte en interlocutor. Para ocuparse de sí, hay que conversar “consigo mismo y con sus propios escritos”.⁵¹ Como también puede haber antagonismo en las relaciones sociales, esta se proyecta en la interioridad: por ejemplo, “reconciliarse con uno mismo” indica la resolución de un conflicto entre sujeto y el sí mismo.

El *cura sui* también se configura metafóricamente a partir de una relación social, que Lakoff y Johnson definen como “cuidador”. El sí mismo es una parte que requiere cuidado del sujeto, de manera que, como es este quien está en control del sí mismo, no existen metáforas convencionales que inviertan los dominios: “... metaforizamos el sujeto como cuidador, pero nunca como objeto de cuidado”.⁵² Tal relación supone que hay un deber del sujeto para esa parte que le requiere de su cuidado y supone, por tanto, también que esta es frágil y merecedora de cuidado.

Entablar una relación con uno como pasible de enfermedad implica una práctica relativa al cuerpo (al ejercicio, la alimentación, el descanso, el eros) y también al alma, puesto que lo que perturba a uno puede perturbar al otro. Hay que cuidarse de los males del alma porque estos son menos visibles que los del cuerpo. Se procura estar sano, pero en caso de caer enfermo es necesario prestarse especial atención y solo cada uno puede establecer sus necesidades y sus curas.

Retomando los ejemplos citados de *El uso de los placeres*, habíamos señalado la frecuencia de verbos o construcciones de proceso interior o intelectual en sus usos pronominales. Especialmente, podemos distinguir patrones del tipo “reconocerse como sujetos sexuales, de una sexualidad, de deseo” (2, 4, 5, 6, 9) o “ejercer sobre sí una hermenéutica del deseo” (7) en los que el sí mismo (metafóricamente, en este caso, el rol social relativo a la sexualidad) recubre a todo el sujeto, y la conceptualización es, por tanto, también metonímica. Foucault se preguntó explícitamente cómo fue que la sexualidad había cobrado tanta importancia en la constitución

⁵¹ 1, 9, citado en Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* 3, 56.

⁵² Lakoff y Johnson, *Philosophy in the flesh*, 279.

del sujeto e intentó descubrir los modos que esto tomó en la historia. Hay un aspecto más de la conceptualización general de estas fórmulas que conviene señalar. “Reconocerse como sujeto sexual” indicaría la identidad de quien reconoce y lo que reconoce, es decir, el sujeto sexual preexistiría a ese proceso. Cabe, en cambio, pensar que hay una cierta mediación entre una cosa y otra, y que, en la época imperial, a diferencia de la Antigüedad clásica, ya no estará dada por la ciudad, sino por la relación consigo mismo.

Hacerse a uno mismo

La *epimeleia heautou* entraña una actitud de atención volcada a uno mismo, pero también “designa, siempre, una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura”.⁵³ Similarmente, en *Dits et Écrits*, las prácticas de sí son definidas como “prácticas meditadas y voluntarias mediante las cuales los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que procuran transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra”.⁵⁴

En este apartado, abordaremos las propiedades semánticas y sintácticas de las expresiones relativas a las técnicas de sí en tanto fusión de estructuras simbólicas, capaces de evocar distintos y también innovadores conceptos.

Modelo de escenarios

El modelo “bola de billar” refleja aspectos fundamentales de nuestra cognición. De acuerdo con este, concebimos que el mundo está poblado de objetos físicos discretos que se mueven en el espacio y entran en contacto unos con otros.⁵⁵ Ese movimiento puede ser causado por la energía propia interna de esos objetos o puede ser derivado del impacto con otro objeto, que, como en el billar, puede desencadenar otras interacciones.

⁵³ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 28-29.

⁵⁴ Michel Foucault, *Dits et Écrits*, 545.

⁵⁵ Ronald Langacker, *Grammar and Conceptualization*, 23.

De este modelo (prelingüístico) se derivan las formas prototípicas de los sustantivos (objetos discretos), los verbos (interacciones) y las construcciones sintácticas.

Mientras que las entidades que designan los sustantivos prototípicos tienen cierta autonomía conceptual, los eventos (las interacciones entre esas entidades) dependen conceptualmente de sus participantes. Por ejemplo, no podemos concebir la acción de regalar sin alguien que regala, algo que se regala y alguien que recibe el regalo. El lenguaje ofrece formas alternativas para mostrar el evento y evocar distintos conceptos: el hablante selecciona determinados participantes y les impone una cierta organización, y puede ofrecer mayor o menor detalle en la caracterización. De ahí, la denominación complementaria de modelo de escenarios, porque habría una escena concebida desde el punto de vista particular de un espectador, que hace emerger determinadas partes como focos de atención.

Hemos señalado la paradoja de las construcciones en las que hay una identidad entre el sujeto y el objeto de la acción, y hemos ofrecido una explicación para ellas a través de la teoría de las metáforas y metonimias conceptuales. El análisis de los constructos gramaticales nos permite acercarnos al mismo fenómeno bajo otras consideraciones.

Hacer experiencia

De acuerdo con el modelo canónico de los eventos, estos son concebidos como una transmisión de energía, una cadena de acciones que tiene como inicio a un agente y como fin a un paciente (o tema si es inanimado, según las distintas terminologías), que atraviesa una serie de cambios de estado.⁵⁶ Los participantes del evento cumplen “papeles semánticos” y la relación que describimos entre ellos sería, en sentido amplio, de transitividad. Dado que el objeto directo de un verbo representa la entidad sobre la que recae la acción, según los rasgos de esta, se enmarcan en una escala de transitividad: mayor en el caso del objeto efectuado (pintar un cuadro), un poco menor en el objeto afectado (pintar una pared) y menor cuando el cambio es solo de posición (mover una silla).

⁵⁶ Ronald Langacker, *ibid.*; *Foundations of Cognitive Grammar [vol. 1]: Theoretical Prerequisites* (Stanford: Stanford University Press, 1987).

En los ejemplos citados, hay un objeto efectuado: “el individuo se constituye como sujeto (10) o como experiencia” (13). Se trata, en cambio, de un objeto afectado: “modificarse en su ser singular, transformarse a sí mismos” (15), “darse forma a sí mismos como sujetos éticos” (18), “transfigurarse, purificarse”.⁵⁷ En el caso de “reconocerse como sujetos sexuales (4, 5), de deseo (6, 13) o como sujeto” (10) y “prestarse atención a ellos mismos” (6), es decir, verbos de cognición y de percepción, marcan un grado menor de afectación. Todos estos casos representan eventos con cierta complejidad de roles que se alejan de la transitividad canónica al no evocar la concepción de dos participantes discretos, dado que se reúnen los roles en el mismo participante. El carácter reflexivo de estas predicaciones se revela en que tanto el participante, que posee el rasgo [+ humano], actúa sobre sí como actuaría sobre otro (a diferencia de una bola de billar).

El sujeto gramatical coincide en todos estos casos: “individuo(s)”, “ser(es) humano(s)”. Langacker señala que la característica del sujeto no es una propiedad semántica ni funcional, sino de focalización de la atención: es concebido como el participante primario en una relación con otro(s) participantes, lo que se traduce en una “accesibilidad” gramatical. Esto explica su frecuencia en el discurso relativo al “verdadero cultivo de sí” de la época imperial: una moral más severa que no implicó un endurecimiento de las prohibiciones, sino una intensificación de la relación consigo mismo generalizada.

Hemos señalado la necesidad de considerar el engarce de las frases hasta aquí analizadas en el marco contextual más amplio, es decir, el perfilamiento particular en que se inscriben estas interacciones. Parte de la complejidad de la estructuración conceptual de las prácticas de sí en la óptica foucaultiana se revela por medio de la voz pasiva “son llevados a reconocerse” (5) o “han sido llevados a ejercer” (7). Interpretamos metafóricamente el verbo “llevar” como CAUSAR LA ACCIÓN DEL SÍ MISMO ES EL MOVIMIENTO FORZADO DE UN OBJETO,⁵⁸ en tanto el destino del movimiento no es un lugar o espacio físico, sino un proceso intelectual:

⁵⁷ En la cita de Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 28-29.

⁵⁸ Raymond W. Gibbs Jr. (ed.), *Embodiment and Cognitive Science*, 20.

“a reconocerse como sujetos sexuales” (5) y “a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo” (7). Estas formulaciones traen aparejadas otras metáforas conceptuales, como LOS CAMBIOS SON MOVIMIENTOS, LOS PROPÓSITOS SON DESTINOS⁵⁹ y LA ACCIÓN GUIADA ES MOVIMIENTO GUIADO.⁶⁰

Los ejemplos “se ven llevados a dar sentido y valorar” (1), “se vieron llevados a prestarse atención” (6) y “se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo” (9) son similares a los anteriores, pero la inclusión del verbo de percepción sensorial “ver” empleado en sentido más abstracto que el sensorial agrega algunos matices semánticos:

Dada la metáfora CONOCER ES VER, la visión desde el interior es conocimiento desde el interior —conocimiento subjetivo—. Si uno quiere conocer cómo es ese interior desde afuera, tiene que salir de él y mirar. La visión desde afuera es conocimiento desde afuera —conocimiento objetivo—.⁶¹

Este mismo esquema opera en las prácticas de sí definidas como “contemplarse” o “vigilarse a uno mismo”. Con todo, en el uso particular de Foucault aquí analizado, más que un conocimiento a la distancia hay un vaivén algo ambiguo, pero con una perspectiva predominantemente interior. Estas formulaciones son significativas en la medida en que revelan los modos de subjetivación en relación con la moral, en varios niveles.

Si bien “verse llevado” implica un cierto grado de acción mayor a la de “ser llevado”, la voz pasiva no indica que la participación del elemento en el evento predicado sea nula. De acuerdo con Langacker, obedece al principio cognitivo de segregación figura-fondo: se ajusta la prominencia focal de los participantes procesuales, confiriendo el estatus de trayectora a lo que de otro modo sería el punto de referencia (llevar > ser llevado).⁶² ¿Qué es lo que motiva la selección particular de un determinado sujeto gramatical frente a la defocalización del agente de la acción de mando por

⁵⁹ Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh*, 179.

⁶⁰ Raymond W. Gibbs Jr., *The Poetics of Mind* (Nueva York: Oxford University Press, 1994), 149.

⁶¹ Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh*, 277.

⁶² Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar* [vol. 2].

la pasivización? La respuesta se encuentra precisamente en la óptica de problematización en este libro. De acuerdo con Cristina López,

... ya no es el saber por sí lo que está en cuestión sino la forma en que hemos sido constituidos como sujetos de saber, ya no es el poder mismo el núcleo de la indagación genealógica, sino la forma en que hemos sido constituidos como sujetos que ejercen o padecen relaciones de poder, finalmente no es la ética en tanto disciplina lo que se interroga sino las formas en que hemos sido constituidos como sujetos morales de nuestras acciones.⁶³

El lenguaje manifiesta una fuerza inespecífica y menos relevante que ese “paciente impuro” o “agente disminuido” sobre el que opera. El margen de acción que tiene este participante sobre los eventos que lo conciernen a él mismo se revela algo más elocuentemente en la construcción “hacer experiencia de sí mismo”⁶⁴ (8). Aunque una “experiencia” implica un proceso interno-externo del que no se tiene completo control, “hacer” es un verbo agentivo prototípico, dado que implica cierto grado de volición y de conciencia.

Actitud de modernidad

En este apartado, analizaremos la modalidad deóntica en algunas expresiones, así como los valores aspectuales de progresividad y atelicidad, predominantes en las cláusulas mayores, para encaminar finalmente la reflexión hacia la actitud crítica y productiva del presente en “¿Qué es la Ilustración?”⁶⁵

La disposición

Hemos visto que la estructuración conceptual relativa a las prácticas ascéticas de la época imperial enfatiza que, con variantes, la transferencia de energía comienza y termina en el sujeto. Pero, además, existen códigos morales e instancias de autoridad que refuerzan esta relación con el

⁶³ Cristina López, *Cuerpos, almas, sujetos, una lectura de Vigilar y Castigar en clave ontológica*. Coloquio Internacional de Filosofía Política (Universidad de Lanús, julio de 2015), 6-7.

⁶⁴ La frase es muy similar en el francés original: “faire l’expérience de lui-même” (Michel Foucault, *Histoire de la sexualité* 2, 5).

⁶⁵ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”

sí mismo, así como hay factores externos que desencadenan e influyen en esas prácticas. ¿Dónde comienza propiamente la cadena de acciones, entonces? La respuesta no es sencilla:

... el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula entre un buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de un modo de comportarse; ha impregnado las maneras de vivir.⁶⁶

Foucault señala la dimensión de una obligación que no opera únicamente imponiéndose. Esta aparece explicitada con verbos deónticos en los siguientes ejemplos: “los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad” (4), “cómo el individuo moderno puede hacer experiencia de sí mismo” (8), “el ser se constituye [...] como una realidad que puede y debe pensarse a sí misma” (13), “¿A través de qué juegos de verdad se permite al hombre pensar su ser propio?” (13), y “el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada por sí misma” (17).

La modalidad deóntica marca la actitud de alguna autoridad sobre la deseabilidad del evento descrito en la cláusula (que no es necesariamente la de su enunciador), a diferencia de la epistémica, que indica su plausibilidad.⁶⁷ En la primera, se distingue un rol adicional al de fuente modal (origen del juicio deóntico o epistémico en la expresión), que es el de un agente modal⁶⁸ (quien se espera lleve a cabo la acción).⁶⁹ Es esta distinción la que permite interpretar actitudes deónticas en los ejemplos escogidos de permiso (puede, se permite) y de obligación (debe), cuando los verbos podrían indicar una actitud epistémica. Además de las implicaturas lógicas, hay una información adicional codificada en estas expresiones. Por un lado, el permiso indica una posibilidad deóntica, mientras que la obligación, una necesidad deóntica. Por otro lado, la primera presupone la

⁶⁶ Foucault, *Historia de la sexualidad* 2, 51.

⁶⁷ Jean-Cristophe Verstraete, “Scalar quantity implicatures and the interpretation of modality: problems in the deontic domain”, en *Journal of Pragmatics*, 37 (2005), 1401-1418.

⁶⁸ Nótese la diferencia entre este agente modal con el agente tradicional de las teorías de papeles semánticos, tratado en la sección anterior.

⁶⁹ Por ejemplo, en “María puede irse temprano”, María es el agente modal y quien otorga el permiso (un padre o el director de la escuela) es la fuente.

disposición del agente modal para llevar a cabo la acción, mientras que la segunda, la falta de voluntad de este. El uso conjunto de “puede” y “debe” en los ejemplos citados explicita que “el permiso para hacer algo no puede ser típicamente interpretado como ausencia de obligación para hacerlo”.⁷⁰

La ausencia de ejemplos de actitud deóntica de prohibición en el fragmento analizado puede ser explicada desde una perspectiva interaccional a partir del esquema prototípico para estos eventos: un sujeto de persona o abstracto (fuente modal) prohíbe una acción a otra persona (agente modal). El interés de Foucault se encuentra precisamente en la parte de la escena ocupada por esta última, por lo que aparece realizada en función del sujeto gramatical, mientras que la fuente modal no es claramente identificable o explicitable. Aparece así codificada la imposibilidad de la fuente modal para actuar directamente en el desarrollo de los eventos.

La delimitación de los eventos

A diferencia del tiempo gramatical, que ubica los eventos en relación con la situación de habla (como simultáneos, posteriores o anteriores), el aspecto contiene valores temporales no deícticos, como la duración, la finalización, la frecuencia, el inicio, etc., que caracterizan al evento mismo según el enfoque que el hablante le impone.

En las citas de “Modificaciones”,⁷¹ hemos resaltado ciertos rasgos aspectuales. Aunque es considerada una categoría universal, su manifestación en las distintas lenguas es múltiple y compleja, puesto que atraviesa los planos sintáctico, semántico, gramatical y léxico. Esto se debe a que las oposiciones aspectuales —perfectivo/imperfectivo; télico/atélico; dinámico/estático; durativo/no durativo— no tienen una correspondencia exacta con formas, sino que son producto de “operaciones aspectuales”, que reúnen distintos valores y están sujetas al contexto de enunciación.

En cuanto a las locuciones verbales del ejemplo 2, “se había ido conformando” e “iban reconociéndose”, los compuestos con “haber” suponen un aspecto perfectivo o aoristo, según el cual se contempla la situación en

⁷⁰ Verstraete, “Scalar quantity implicatures”, 1416.

⁷¹ Foucault, *Historia de la sexualidad* 2, 9-19.

su globalidad, de principio a fin. Además, los verbos “conformar” y “reconocer”, por sus propiedades léxicas, son resultativos o télicos. Sin embargo, las perífrasis de “ir + gerundio” muestran la situación en su desarrollo y nos permiten ver la parte interna del evento. Langacker señala que, en esta clase de construcciones progresivas, se restringe el perfilamiento a una serie de componentes que no incluyen el inicio ni el final, sino estados representativos de un proceso perfectivo.⁷²

Las perífrasis con verbos modales en presente e infinitivos analizadas que indican la virtualidad de esas acciones cuya (in)deseabilidad está en juego. No anclados en una única temporalidad, los eventos asumen un carácter iterativo particular. El ejemplo 5 expresa que “los individuos son llevados a reconocerse como sujetos sexuales”. De acuerdo con la tradicional cuatripartición del modo de la acción de Vendler (1967), el evento en conjunto tiene el rasgo de dinamismo, es decir, que hay cambio, a diferencia de los estados.⁷³ “Reconocerse como sujeto sexual” implica un término que debe ser alcanzado para que podamos decir que ha tenido lugar. En contraste, el tiempo presente de la cláusula principal no delimita el evento. Además, por las condiciones de reflexividad estudiadas en estas construcciones de infinitivo, si cada uno de esos eventos modifica en mayor o menor medida a sus participantes, cada una de esas “actualizaciones” supone momentos de un proceso sin un fin en sí mismo. Podemos rastrear estos rasgos también en sustantivos abstractos que denotan acciones, como “práctica de sí” (19), “hermenéutica de sí” (12), “tecnología/técnica de sí” y “estéticas de la existencia” (16).

No podemos desarrollar exhaustivamente las multifacéticas operaciones aspectuales. A modo de síntesis, encontramos que la estructuración conceptual de los eventos señalados en todos los ejemplos impone una organización de la escena perfilada procesualmente, en la que el punto de inicio de la acción resulta menos prominente que las interacciones o los flujos desencadenados. Además del aspecto léxico, el componente sintáctico (sobre todo, los valores semánticos de los complementos

⁷² Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar* [vol. 2].

⁷³ Zeno Vendler, *Linguistics in Philosophy* (Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1967).

reflexivos) es fundamental para captar la singularidad de las prácticas de sí. El lenguaje manifiesta de diversas maneras no referenciales los modos de subjetivación.

Ethos filosófico y dandismo

Foucault define la tarea filosófica con patrones lingüístico-cognitivos semejantes a los que describimos para el cultivo de sí: “una ‘ascesis’, un ejercicio de sí para el pensamiento”.⁷⁴ Además, expresa su cambio de rumbo teórico en los términos de “juegos con él mismo”,⁷⁵ es decir, una metáfora según la cual el sujeto se debate entre distintos sí mismos que representan distintos valores. En lugar de esconderlos, identifica en ellos la auténtica posibilidad de ser para la filosofía contemporánea. Tal juego reflexivo se funda en una curiosidad y en un riesgo: “¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si solo hubiera de asegurar los conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce?”.⁷⁶

Como apuntamos, las metáforas conceptuales son corrientes e indispensables en nuestra vida cotidiana. El lenguaje filosófico, sobre todo en el caso del pensador francés, cuya prosa exhibe cierta voluntad de estilo, permite extender, complejizar y focalizar otros elementos de los dominios involucrados en las metáforas convencionales. Es así que este empleo de “extravío” reviste valores positivos: un ejercicio perentorio de libertad en el contexto de labilidad de la disciplina percibido por el filósofo.

Una perspectiva de problematización similar aparece en “¿Qué es la Ilustración?”. El interés del francés en la obra de Kant es la pregunta acerca del presente, que ilumina también las indagaciones de Foucault en la Antigüedad. La figura del dandi reúne las condiciones de ese agente peculiar de las prácticas de sí:

La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un ascetismo indispensable. Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración ardua y compleja.⁷⁷

⁷⁴ Foucault, *Historia de la sexualidad* 2, 15.

⁷⁵ *Ibid.*, 14.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Foucault, *Historia de la sexualidad* 2.

La atención puesta en sí mismo —sus acciones, su cuerpo, sus sentimientos, su vestimenta— produce un modo de existencia. No se trata de un ascetismo por fuera del mundo ni en entera oposición a él: “... el alto valor que tiene el presente es indisociable de la obstinación tanto en imaginarlo de modo distinto a lo que es, como en transformarlo, no destruyéndolo sino captándolo en lo que es”.⁷⁸ Es una práctica libertaria pero no enteramente libre, puesto que nos obliga a la tarea de elaborarnos a nosotros mismos.

El *ethos* filosófico se expresa a través del mismo patrón lingüístico que habíamos reconocido en *Historia de la sexualidad 2*:⁷⁹ voz pasiva, verbos de movimiento empleados metafóricamente, verbos de proceso interior o intelectual, reflexividad, progresividad. Foucault menciona también “una indagación histórica a través de los eventos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos”.⁸⁰ La atelicidad aparece más explícitamente en la actitud experimental que busca su límite y la posibilidad de traspasarlo, para encontrarse con otro límite, y así “siempre estamos en posición de comenzar de nuevo”.⁸¹ Metafóricamente, traspasar el límite en ese juego de interrelaciones entre saber, poder y moral se asocia a una libertad que no se consigue de una vez y para siempre, sino que se constituye en inventivo modo de vida.

Consideraciones finales

Un interrogante que subrepticamente acompañó nuestro desarrollo es el siguiente: ¿cuál habría sido la visión de Foucault acerca del cognitivismo?, ¿cómo habría descrito el entramado de relaciones que se cruzan en el concepto de cognición?, ¿qué hizo posible su existencia?, ¿qué saberes permite y cuáles obtura? Si no lo explicitamos antes fue porque no era nuestro propósito tal análisis. Cabe hacer, por lo menos sucintamente, una salvedad. Un análisis de las construcciones lingüísticas de Foucault

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ Foucault, *Historia de la sexualidad 2*.

⁸⁰ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”.

⁸¹ *Ibíd.*

sobre la base de, por ejemplo, las teorías chomskianas —a la luz de la famosa polémica que protagonizaron en torno a nociones como las de naturaleza humana defendida por el norteamericano— sería, quizás válido para un generativista, pero ciertamente inútil o llanamente inaceptable para quienes siguen una óptica de análisis foucaultiana.

Dada la amplia concepción de lenguaje del cognitivismo, creemos que no existe una incompatibilidad teórica en emplear sus recursos teóricos y su metodología para leer algunos aspectos de la teoría foucaultiana. La ciencia cognitiva de las teorías filosóficas no se presenta como aparato externo y neutral para evaluar el lenguaje filosófico, sino que explicita y pone a disposición de estas, procedimientos lingüístico-cognitivos relativos a marcos teóricos e históricos específicos. De este modo, permite aprehender y revalorizar la singularidad de distintos planteos al habilitar un análisis crítico de la adecuación de la teoría a la cognición. Finalmente, favorece el acercamiento de la filosofía a la vida y, con ello, una ampliación de la experiencia en el mundo.

Específicamente, aquí desentrañamos algunas propiedades del sujeto, inescindible de un proceso de subjetivación en la teoría del filósofo francés, por medio de las metáforas y metonimias conceptuales, así como la estructuración sintáctico-semántica de los eventos y los participantes involucrados en estos. Ni realidad objetiva ni pura autodeterminación; el lenguaje relativo a las prácticas de sí revela un límite entre las posibilidades y coerciones del sujeto para “hacer (su) experiencia”. El margen de agentividad que encontramos especialmente delineado en las primeras páginas del segundo volumen de *Historia de la sexualidad* nos hace repensar la perspectiva de ese límite en esta y las anteriores obras del filósofo.

Araceli Alemán
Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales
Universidad del Salvador
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
araceliale@gmail.com

Aceptado: 11 de julio de 2018
Aprobado: 3 de diciembre de 2018



3. La ambivalente afirmación de la identidad. Conversaciones entre Balibar y Mbembe

3. The ambivalent affirmation of identity. Talks between
Balibar and Mbembe

3. A ambivalente afirmação de identidade. Diálogos entre
Balibar e Mbembe

Isabel Salazar Bravo

Resumen

El presente artículo plantea una reflexión en torno al racismo contemporáneo. En primer lugar, desarrolla la idea de un racismo sin razas, de Balibar. Posteriormente, lo relaciona con los planteos sobre los usos políticos de las categorías culturales durante las décadas de los ochenta y noventa, y finalmente, con el pensamiento de Mbembe sobre el devenir negro del mundo.

Palabras claves

Identidad — Racismo — Neorracismo — Reconocimiento — Redistribución

Abstract

This article proposes a reflection on contemporary racism. In first place, develops the idea of racism without races of Balibar. Later, it relates it to the statements about de political uses of the cultural categories during the eighties and nineties, and finally to the thought of Mbembe about the black future of the world.

Keywords

Identity — Racism — Neorracism — Recognition — Redistribution

Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão sobre o racismo contemporâneo. Primeiro, ele desenvolve a idéia de Balibar de racismo sem raças. Para depois, relacioná-lo com as propostas sobre os usos políticos das categorias culturais durante os anos oitenta e noventa e, finalmente, com o pensamento de Mbembe sobre o devenir negro do mundo.

Palavras-chave

Identidad — Racismo — Neorracismo — Reconhecimento — Redistribuição

Introducción

Innumerables noticias sobre el final trágico de inmigrantes que cruzan incansablemente las fronteras en busca de un mejor destino. Asfixiante acontecer de miles de personas que trabajan a contrapelo de toda ley laboral y vital. Los movimientos migratorios han tomado direcciones invertidas. Los países que anteriormente prometieron trabajo y funcionaron como fuerzas centrípetas para grandes conglomerados humanos, hoy expulsan.

En este sentido, cabe preguntarse: ¿existe una desaparición de las fronteras? Para el capital financiero, sin duda esta respuesta sería positiva, pero para las personas que experimentan la violencia expulsiva del capitalismo, no lo es. De la pregunta anterior, surge la siguiente: ¿existe un nuevo tipo de racismo contemporáneo? Intentaremos responder a estas preguntas por medio de la conversación entre Balibar y Mbembe, poniendo en cuestión los usos políticos de las categorías culturales durante las décadas de los ochenta y noventa, de la mano de Fraser, junto a Žižek, Eagleton, Peressini y Huntington, para visibilizar las continuidades y discontinuidades tácticas con las que el posmodernismo o neoliberalismo significa al Otro, y cómo los otros se significan, junto a las posibilidades e imposibilidades que este proceso engendra.

Desde esta perspectiva, el presente escrito busca dirigir la mirada hacia la ambivalencia que circunda la afirmación de la identidad. Todo aquello que es nombrado habilita el doble proceso de inclusión o exclusión, al tiempo que construye una ficción simplificadora.

¿Quiénes son los que en la actualidad contienen el significante “negro”? ¿Podríamos decir que es un significante vacío que contiene múltiples formas de aquellos que engruesan las filas de los expulsados del capitalismo? Si es así, ¿podríamos hablar, como lo enuncia Mbembe, de un devenir negro del mundo?

¿Racismo sin razas?

La caída del muro de Berlín marca un nuevo paso en la historia. Los años ochenta y noventa traen de regreso a las identidades particulares, de la mano del discurso del posmodernismo, lo que conlleva el desplazamiento del conflicto de lo político a lo cultural.

Si la modernidad se basó en el discurso del universalismo eurocéntrico, haciendo rotar a su alrededor a los demás países y culturas, el posmodernismo sostuvo su discurso a través del llamado al multiculturalismo. Para Žizek,¹ el multiculturalismo vendría a ser la deformación del racismo, su inversión transformada y ocultada a través de la tolerancia y el respeto hacia las culturas locales no eurocéntricas, basada en la fantasmática idea de la existencia de raíces particulares, que oculta la verdad de la universalidad hueca, vacía, y desarrolla un doble engaño en donde reside el anonimato de la máquina global del capital; que desplaza la lucha hacia la diferencia cultural, despolitizando la economía y dando un clima de particularidad en un escenario homogeneizado por el capital global. La tolerancia solo es aceptada mientras que ese otro no vulnere su superioridad.

En sintonía, Balibar² cuestiona si existe una renovación del racismo mediante una nueva argumentación, o más bien una adaptación táctica de este. Resalta que el racismo es un fenómeno social total, inscrito en prácticas, discursos y representaciones que, al mismo tiempo, se articulan en torno a estigmatizaciones de alteridad que, a su vez, organizan sentimientos:

Esta combinación de prácticas, discursos y representaciones en una red de estereotipos afectivos es la que permite atestiguar la formación de una comunidad racista [...], y también el modo que como un espejo, los individuos y las colectividades que son blanco del racismo (sus objetos) se ven obligados a percibirse como comunidad.³

¹ Slavoj Žizek, *Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional* (Biblioteca virtual de Ciencias Sociales: 1997), <http://rodare.cl/cursos/iea/unidadiii/multiculturalismo-capitalismo-multinacional.pdf>

² Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, Nación y Clase* (Madrid: Iepala, 1991).

³ *Ibíd.*, 32.

Sin embargo, sostiene, este condicionamiento nunca será total, ni anulará del todo a sus víctimas. Tampoco borrará la contradicción que encierra el otorgarle una identidad comunitaria a quienes se les niega la posibilidad de ser nombrados por ellos mismos, ni soterrar completamente la violencia encarnada en los actos que materializan aquellos discursos y racionalizaciones.

Para Balibar, este llamado neorracismo no se centra en la diferencia biológica, propio del racismo de la colonización, sino en la diferencia cultural, un “racismo diferenciador”, que promueve de esta forma la idea de un “racismo sin razas”, recorriendo procesos de etnificación sin una base biológica. Este “nuevo” racismo marca el paso de los procesos de descolonización, de migraciones invertidas. Junto a esto, el autor pone en cuestión si la novedad relativa del lenguaje conlleva una novedad en las prácticas y representaciones colectivas, y no un mero camuflaje. Marca como primer indicio la categoría de “inmigrante” como sustituto del significante “raza”, desprovisto de conciencia de clase, pero que se mueve a través de las fronteras portando su diferencia cultural.

Llegando a este punto, el autor desarrolla las consecuencias políticas de este cambio, las que podemos relacionar con los planteos de la década de los ochenta y los noventa sobre los usos políticos de las categorías culturales en torno a las políticas de reconocimiento y redistribución.

Una de las primeras consecuencias políticas que Balibar expone es una desestabilización de las defensas del antirracismo tradicional, que socava su principal argumento afirmando que las razas no constituyen unidades biológicas, negando la existencia de razas humanas, pero sosteniendo que el comportamiento y las aptitudes de los individuos se explican según su pertenencia a una cultura histórica particular. “La cultura puede funcionar también como una naturaleza, especialmente, como una forma de encerrar a priori a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen, inmutable e inamovible”⁴

De esta retorsión del discurso culturalista, se establece la irreductibilidad de las culturas y, de aquí la segunda consecuencia, la desaparición de

⁴ Balibar y Wallerstein, *Raza, Nación y Clase*, 38.

esta diferencia cultural provocará innumerables conflictos interétnicos y un aumento de la violencia. Para el autor, se produce un desplazamiento desde la “teoría de las razas” hacia una “teoría de las relaciones étnicas”. En esta, la sociedad ya no naturaliza la pertenencia biológica de un individuo, sino su comportamiento como integrante de una cultura en particular. Siguiendo este recorrido, el racismo diferencialista deviene en un metarracismo o un racismo de “segunda categoría” que se presenta como una teoría política operativa, dirigiéndose hacia las causas de esta agresividad social y enarbolando fórmulas para prevenirla.

Para Balibar, la idea de un “racismo sin razas” no es tan revolucionaria como parece, ya que históricamente ha existido un racismo que no tiene como carácter esencial un componente biológico de pertenencia del individuo, sino un componente cultural. Da como ejemplo el antijudaísmo teológico de la Inquisición, en el que, si bien los rasgos corporales eran importantes, el argumento central de la obsesión racista reposaba en una herencia espiritual más que biológica. En este sentido, enuncia que el racismo diferencialista se podría considerar como un “antisemitismo generalizado”.⁵

Lo expuesto señala la centralidad de la relación entre la forma nacional y el racismo, que conlleva una política nacional de asimilación del otro y una jerarquía de aceptación, según su mayor capacidad o resistencia a la asimilación. En este caso, ¿cómo se resuelve este racismo? O bien el grupo reivindica su diferencia estableciendo un “guetto”, en referencia a esa “comunidad nacional”, o se une a esta y aplaca su diferencia, ablandando toda resistencia a la asimilación.

En esta posibilidad o imposibilidad que abre la afirmación de la identidad, para Fraser⁶ se desarrolla la propuesta sobre los derechos de las minorías. Para esta autora, las luchas por el reconocimiento se han convertido en la forma por antonomasia del conflicto político a fines del siglo veinte, arraigadas en las banderas del nacionalismo, la etnicidad, el género, la raza o la sexualidad. ¿Por qué en esta época son tantos los movimientos que reivindican sus diferencias? Para comprender este viraje hacia las

⁵ Balibar y Wallerstein, *Raza, Nación y Clase*, 41.

⁶ Nancy Fraser, “Reconocimiento y Redistribución”, *New Left Review* n.º 0, (2000): 126-155.

reivindicaciones por la diferencia, debemos señalar la retórica neoliberal contra el igualitarismo, en un contexto de profundización de la brecha distribucionista, donde el socialismo se ha perdido del horizonte. En el llamado postsocialismo, las diferencias son resaltadas y las interacciones obstruidas, el interés de clase reemplazado por la identidad de grupo, la explotación por la dominación cultural y la redistribución económica por el reconocimiento cultural. La gran paradoja es que “las luchas por el reconocimiento tienen lugar en un mundo en donde va en aumento la desigualdad material”.⁷

El planteamiento de Fraser guarda estrecha relación con el de Balibar, en la forma en que se presentan estos “desplazamientos de sentido”, en el caso de Balibar con respecto al efecto de retorsión del racismo diferencialista y, en el de Fraser, con el viraje de las reivindicaciones redistribucionistas hacia las de reconocimiento cultural. Ambas son tensionadas desde la afirmación de la identidad y su ambivalencia, posibilitan la inclusión o exclusión, la asimilación o segregación. Esta dualidad también es desarrollada por Peressini⁸ a través de la idea de las dos caras de la identidad, cómo esta se configura como un arma de doble filo, que puede producir apertura, como también, una actitud de repliegue. Este autor señala la importancia de comprender la cultura como un proceso vivo, multiforme, móvil, advirtiendo sobre la ficción simplificadora que la identidad engendra.

En consonancia, las luchas por el reconocimiento y la emergencia de las identidades particulares evidencian un conflicto global, como lo expone Eagleton,⁹ que no se agota en la lucha por las definiciones, sino que comprende un verdadero conflicto político entre el choque entre la Cultura y la cultura. Para el autor, este es el rasgo fundamental de la política mundial del nuevo milenio: las guerras culturales, el choque entre lo que se presenta como universal y lo particular. El correlato político de esta tensión es el Estado-nación, baluarte de la forma política de la modernidad,

⁷ *Ibíd.*, 126.

⁸ Mauro Peressini, “Las dos caras de la Identidad”, *El Correo*, Unesco, XLVI (junio 1993): 14-18.

⁹ Terry Eagleton, *La idea de cultura: Una mirada política sobre los conflictos culturales* (Barcelona: Paidós, 2000).

encargado de la negociación entre lo individual y lo universal, que compone una idea de unidad de carácter internacional.

Huntington¹⁰ resalta que el conflicto en la pos Guerra Fría no es de tipo nacional, sino que es un conflicto entre civilizaciones y de carácter inevitable, ya que cada una de estas civilizaciones cuenta con un sistema de valores diferentes, lo que provoca un choque entre civilizaciones, conflicto entre identidades culturales comprendidas como “identidades civilizacionales” en pugna, en un mundo “multicivilizacional” en el que las distinciones entre los pueblos ya no son ideológicas, ni políticas, ni económicas, sino culturales.

En este nuevo mundo, los conflictos más generalizados, importantes y peligrosos no serán los que se produzcan entre clases sociales, ricos y pobres u otros grupos definidos por criterios económicos, sino los que afecten a pueblos pertenecientes a diferentes entidades culturales.¹¹

En este sentido, estos autores nos conducen a relacionar el fenómeno del racismo, la articulación de las reivindicaciones culturales y de las minorías, con el nacionalismo, el transnacionalismo y la lucha de clases. Con Balibar, nos preguntamos sobre la especificidad del racismo contemporáneo, si es que existe. Con Fraser, Zizek, Eagleton y Peressini nos cuestionamos sobre la especificidad de las reivindicaciones culturales a fines del siglo veinte. Los autores mencionados nos señalan cómo la cultura también puede actuar como naturaleza, sobre la importancia tanto de la afirmación de las identidades y la emancipación de las víctimas del racismo o bien del reconocimiento de las minorías, como también de la disolución de la comunidad racista, o de la deconstrucción de aquello que ha generado la exclusión de cierta minoría.

Intentando una salida a esta ambivalencia, Fraser¹² sostiene que las luchas por el reconocimiento también pueden contribuir a las luchas por la redistribución, lo que implica atravesar la tensión entre un culturalismo vulgar que desplazó a la redistribución, y un economicismo que

¹⁰ Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones* (Buenos Aires: Paidós, 1997).

¹¹ *Ibid.*, 17.

¹² Fraser, “Reconocimiento y Redistribución”, 126-155.

desplazó a la diferencia cultural. Desde esta línea, enfatiza en la necesidad de despojarse de posicionamientos totalizadores y de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que logre amparar aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que dialogan con una política de la igualdad; en tanto, que posibilite una conjugación entre el reconocimiento y la redistribución, dos problemáticas políticas que se hallan disociadas, preguntándose cómo una política de reconocimiento puede contribuir a una política de la igualdad.

La autora hace referencia al dilema reconocimiento-redistribución y lo visibiliza desde los ejes de género y raza, ambos contenedores simultáneamente de injusticias culturales y socioeconómicas. Por un lado, nos dice, las luchas por reconocimiento tienden a solidificar la diferenciación del grupo. En estas reivindicaciones, es central reestablecer la valorización de la identidad degradada, ya que ser reconocido inadecuadamente en la particularidad supone una desvirtuación sobre la identidad. En consecuencia, pertenecer a un grupo infravalorado supone una infravaloración del sujeto. La política del reconocimiento va a proponer a estos sujetos que reprochen esta identidad negada, en sentido hegeliano, y busquen el respeto a través de instituciones autoafirmadas. Por otro lado, las luchas por la redistribución se dirigen hacia la no especificidad de grupo, y apelan a la abolición del orden económico que sostiene dicha especificidad. Sin embargo, para la autora, el gran problema al que se enfrenta el dilema reconocimiento-redistribución es que las injusticias que atraviesan estos grupos no se presentan de forma disociada. Entonces, ¿cómo aunar la reivindicación de su especificidad junto a la abolición de la especificidad de grupo?

Fraser desarrolla un esquema analítico de este dilema para posteriormente poder conjugarlo. Por un lado, nos dice, las injusticias económicas son las que se desarrollan en la estructura económico-política, las lamentan las clases explotadas y devienen en una política de la igualdad, por ejemplo, la lucha de la clase obrera. Por otro, las injusticias culturales y simbólicas reposan en la dominación cultural, la falta de reconocimiento y respeto. Las lamentan los grupos que no son reconocidos y devienen en una política de reconocimiento, por ejemplo, las reivindicaciones de la comunidad gay.

Volvamos al punto central que trabaja la autora. ¿Qué sucede cuando ambas injusticias se dan simultáneamente? Pues bien, para Fraser, existen dos abordajes de solución transversales al reconocimiento y la redistribución que denomina afirmación y transformación. La “afirmación” no desestabiliza la estructura en que reposan las injusticias, sino que busca atenuar los efectos injustos del orden social. En las reivindicaciones culturales, la solución de la “afirmación” es el multiculturalismo, tan arraigado en los discursos del Estado-nación desde la década del noventa. Por otro cauce, el abordaje de la “transformación” se dirige hacia la deconstrucción del orden social que da cabida a la injusticia. Da como ejemplo la teoría *queer* que busca deconstruir la dicotomía homoheterosexual. Por su parte, las reivindicaciones económicas también pueden encauzarse por medio de estas dos soluciones. Si las clases explotadas toman el camino de la redistribución afirmativa, lucharán por combatir la injusticia económica, pero sin romper la estructura de clases en la que se encarna, lo que muchas veces deviene en una estigmatización del grupo. Por otro lado, si toman el camino de la redistribución transformadora, tenderán a corroer la diferenciación de clase, disminuyendo la desigualdad social y creando lazos colectivos, los que a su vez fomentarán una política de reconocimiento.

En síntesis, para Fraser, la atenuación transversal del dilema reconocimiento-redistribución centrado en los ejes de género y raza, pero ampliable a las comunidades bivalentes (sexualidad y clases) y comunidades entrecruzadas, se encuentra en la solución transformadora, en la búsqueda de la deconstrucción del orden social que engendra estas injusticias. Por este camino, se alcanza una política de reconocimiento que logra desdibujar la diferenciación del grupo y combatir reconocimientos inoportunos como el de grupos vulnerables o minorías indeseables. En esta conjugación del reconocimiento transformador y de la redistribución transformadora, los grupos que viven tanto injusticias socioeconómicas como culturales pueden encontrar una vía esperanzadora de lucha. En esta dirección, el antirracismo deconstructivo y el antirracismo redistributivo transformador buscan que las dicotomías raciales sean diluidas y den paso a una red de múltiples diferencias móviles que, “... combina la

política socioeconómica del antirracismo socialista con la política cultural del antirracismo deconstructivo o de la teoría crítica de la “raza”.¹³

¿Existe un devenir negro del mundo?

Desde la convergencia que plantea Fraser entre socialismo y antirracismo deconstructivo, nos preguntamos, siguiendo las lecturas de Mbembe:¹⁴ ¿existe un devenir negro del mundo? De algún modo, la fusión entre ambas soluciones transformadoras que expone Fraser nos habla sobre la emancipación de “los condenados de la tierra”¹⁵ y desde aquí, podemos reflexionar sobre las múltiples formas que ha tomado el signifiante “negro” en la actualidad. Para desarrollar esta idea, Mbembe centra su debate en dos palabras, África y negro, para ir diseccionando la arqueología de la subjetividad colonial, visibilizando la construcción de esta razón moderna eurocéntrica que configuró a África como un terreno salvaje, que solo podía abastecer de hombres-cosa-mercancía al capitalismo y que, desde entonces, ha ido expandiendo esta lógica extractiva hacia un terreno global.

En este contexto, la razón negra designa un conjunto de discursos y de prácticas. Designa, en suma, el trabajo cotidiano que consistió en inventar, contar y hacer circular fórmulas, textos y rituales para lograr el advenimiento del negro como sujeto de raza y exterioridad salvaje; trabajo cotidiano cuyo fin era hacer del negro un sujeto susceptible de descalificación moral y de instrumentalización práctica.¹⁶

Sin embargo, existe otra cara de la razón negra, en la que se habilita la conciencia negra del negro, su búsqueda por configurar una comunidad nueva que otorgue voz a una existencia propia, al tiempo que combata las ontologizaciones que producen la fabricación de sujetos de raza.

Para comprender el “devenir negro del mundo” que propone el autor, es necesario entender la economía libidinal que estructura lo colonial, que exponen autores como Fanon y Bataille con los que dialoga constantemente. Mbembe retoma de Fanon la vida psicológica que plantea

¹³ Fraser, “Reconocimiento y Redistribución”, 153.

¹⁴ Achile Mbembe, *Crítica de la razón negra* (Buenos Aires: Ned, 2016).

¹⁵ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2007).

¹⁶ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 68.

el poder colonial y su cura psíquica, que fija un límite entre *un ellos* y *un nosotros*, una dualidad desde la cual se observa a un Otro vaciado en contenido y en posibilidades, al tiempo que representa y convence al otro de su incapacidad de autogobierno, lo convence de ser espectador de una existencia impropia.

Paralelamente, retoma la idea del gasto y la deuda de Bataille, para plantear la ligazón histórica de la negritud con la cuestión del extractivismo. El negro ha sido significado como aquel que suministra excedente al capitalismo y extrae plusvalor de su trabajo, energía de su vida psíquica y su cuerpo. Mbembe intenta hacer converger dos tradiciones del pensamiento crítico: por un lado, la formación y la lucha de clases; por otro, la comprensión de la formación de razas, que atiende al equívoco de trabajarlas en forma disociada, dado que el capitalismo ha tenido desde su génesis la necesidad de producir “excedentes raciales” que son al mismo tiempo “excedentes materiales”, lo que yuxtapone la formación de clases con la formación de razas; el vínculo entre raza y clase es el motor de la genética originaria capitalista.

Este vertiginoso ensamblaje lo describe en tres momentos. Primero, el de la trata atlántica entre los siglos XV y XIX, en el que ocurre la transformación de los hombres y las mujeres originarios de África en “hombres-objetos, hombres-mercancía y hombres-moneda de cambio”,¹⁷ momento constitutivo de la razón negra y de la formación del sujeto de raza. El segundo momento comienza en el siglo XVIII con la escritura negra, en el que los negros que han sido devenidos en sujetos de raza comienzan a articular un lenguaje propio, a constituir un segundo texto de la razón negra, que viene a diseccionar la ingeniería cimentada por la razón moderna. Este momento está marcado por las revueltas, la búsqueda por la abolición de la trata, las descolonizaciones africanas, las luchas por los derechos civiles y el desmantelamiento del *apartheid* en el siglo XX. El tercer momento es el de la expansión de los mercados a escala planetaria, de un mundo altamente financiarizado, militarizado y digitalizado, de proliferación de las fronteras, proliferación de excedentes, proliferación

¹⁷ *Ibíd.*, 27.

de negritud. Es el momento del neoliberalismo. El autor lo expresa en las siguientes palabras:

Debe comprenderse como una fase de la historia de la humanidad dominada por las industrias del silicio y las tecnologías digitales; es además, la era durante la cual el corto plazo está a punto de ser transformado en una fuerza procreativa de la forma-dinero. Ocurre que, después de alcanzar su máximo punto de fuga, el capitalismo puso en marcha un movimiento de escalada. Así, el neoliberalismo descansa en la visión de que “todos los eventos y todas las situaciones del mundo de la vida (pueden) estar dotados de un valor en el mercado.”¹⁸

Para Mbembe, este tercer momento configura una vida psíquica amparada en los modelos cognitivos de la neurociencia y la neuroeconomía, y construye la ficción de un sujeto empresario de sí mismo. Este sujeto mantendría diferencias con respecto al sujeto alienado de la primera industrialización. Es un sujeto del deseo que debe regular su conducta en función de las normas del mercado, lo que profundiza la extracción de energías pulsionales y reconfigura la comprensión de la raza y el racismo. En adelante, la extracción de excedente material y pulsional de la que fueron parte los esclavos negros del primer capitalismo amenaza a los nuevos condenados de la tierra: los reportados, los inmigrantes, los reprimidos, los estigmatizados, los clandestinos, los sin papeles, los ilegales, los expulsados, los intrusos, los subalternos, y tiende a una universalización de la condición negra, a la universalización del hombre-cosa-mercancía. Es la proliferación de un “racismo sin razas”, que tiene lugar en un mundo en donde aumentan los significantes para la figura del “negro”.

Para Mbembe, las variantes del racismo reaparecen en el siglo xx con un retorno del abordaje biológico, lo que queda revelado en el pensamiento genómico, las tecnologías reproductivas y la selección de embriones.

De la misma manera, la reactivación de la lógica de la raza trae aparejada una potenciación de la ideología de la seguridad, la instauración de mecanismos orientados a calcular y minimizar los riesgos y hacer de la protección la moneda de cambio de la ciudadanía.¹⁹

¹⁸ Mbembe, *Crítica de la razón negra*, 28.

¹⁹ *Ibid.*, 58.

Esto se evidencia en las políticas antimigratorias adoptadas en la actualidad por Estados Unidos y Europa.

Conclusiones

En este recorrido por las formas del racismo contemporáneo, junto a las especificidades de las reivindicaciones de los grupos a fines del siglo XX, los autores nos revelaron las habilitaciones y obturaciones que significan las diferencias culturales, las posibilidades de resistencia y de lucha que activan, como también las que desactivan por medio de la desarticulación de la lucha colectiva contra el capitalismo global.

Un racismo sin razas, ¿no es justamente el desdibujamiento de la negación de la identidad, enmarcada en una especificidad que retiene el conflicto contra el capital global? El multiculturalismo, ¿no es una salida a una crítica a la razón jamás trascendida?

La posibilidad de generar transformaciones en las que converjan las reivindicaciones económicas y culturales radica en —desde la reflexión que despiertan los autores analizados— la deconstrucción de la bivalencia del orden social, que instala la posición del Otro en torno a la Cultura, la posición del Otro en torno al Amo, la posición del Otro ante el Capital. Esta licuación de la especificidad de grupo podemos comprenderla desde la idea de Mbembe del devenir negro del mundo, lo que nos hace reflexionar sobre la lucha en común, desde las particularidades, pero amparada en una identidad compartida, la de los nuevos condenados de la tierra, que logre fortalecer la lucha contra el capitalismo global, como también, que desanude las diferenciaciones ontológicas desarrolladas por la razón moderna, de las cuales son hijas las de la llamada posmodernidad, ya que la crítica a la modernidad no se completa si no se trata la problemática racial.

Isabel Salazar Bravo
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
isasalazarb@gmail.com

Recibido: 7 de mayo de 2018
Aprobado: 26 de noviembre de 2018



4. Aportes teóricos y metodológicos de las ciencias sociales al estudio de la salud en la adolescencia y la juventud

4. Theoretical and Methodological Contributions of Social Sciences to the Study of Health in Adolescence and Youth

4. Contribuições teóricas e metodológicas das ciências sociais para o estudo da saúde na adolescência e juventude

Alejandro Capriati y Gabriela Wald

Resumen

Este artículo vincula una definición amplia de salud en la adolescencia con el desarrollo de una estrategia teórica y metodológica que permita aprehender la diversidad de condiciones, situaciones y relaciones capaces de producir tanto bienestar como malestar en los sujetos, los grupos y sus comunidades. Esta definición propone ir más allá del comportamiento individual de un sujeto para estudiar las trayectorias biográficas en vinculación con los escenarios sociales en los cuales ellas transcurren. La propuesta focaliza su interrogante en el análisis de las relaciones entre los procesos macroestructurales, las instituciones y las experiencias de las personas.

Palabras claves

Juventud — Salud — Vulnerabilidad— Biografía — Escenario

Abstract

This article links a broad definition of health in adolescence with the development of a theoretical and methodological strategy to apprehend the diversity of conditions, situations and relationships capable of producing both well-being and discomfort in subjects, groups and their communities. This definition proposes going beyond the individual behavior to study the biographical trajectories in connection with the social scenarios in which they occur. The proposal focuses its question on the analysis of the relationships between macro-structural processes, institutions and people's experiences.

Keywords

Youth — Health — Vulnerability — Biography — Scenario

Resumo

Este artigo vincula uma ampla definição de saúde na adolescência com o desenvolvimento de uma estratégia teórica e metodológica que permite apreender a diversidade de condições, situações e relacionamentos capazes de produzir bem-estar e malestar em sujeitos, grupos e suas comunidades. Esta definição propõe ir além do comportamento individual de um sujeito para estudar as trajetórias biográficas em relação aos cenários sociais em que ocorrem. A proposta centra sua questão na análise das relações entre os processos macro-estruturais, as instituições e as experiências das pessoas.

Palavras chave

Juventude — Saúde — Vulnerabilidade — Biografía — Cénario

Introducción

Este artículo tiene como propósito exponer un modelo o estrategia teórico-metodológica que aborda el estudio de la salud en la adolescencia y la juventud. La estrategia presentada plasma un modo amplio de conceptualizar la salud en la adolescencia y define líneas y técnicas de análisis para aprehender la diversidad de condiciones, situaciones y relaciones capaces de producir tanto bienestar como malestar en los sujetos, los grupos y sus comunidades.¹

En los últimos cuarenta años, se produjeron profundos cambios en el modo de concebir la salud, sus determinantes y las acciones de prevención. Desde la formalización del modelo de la historia natural de la enfermedad y los niveles de prevención a mediados de los años cincuenta, se han generado desarrollos teóricos que revisaron las formas de entender las prácticas de salud como, por ejemplo, el énfasis desde los años setenta

¹ Este artículo presenta avances del proyecto “Heterogeneidades en sectores populares. Escenarios de inclusión-exclusión y trayectorias biográficas en adolescentes y jóvenes de dos partidos del Gran Buenos Aires, Argentina”, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (MINCYT, PICT 2346-2014), ejecutado entre 2016 y 2018. Los autores del presente artículo forman parte del equipo responsable.

en la atención primaria de la salud y la nueva promoción de la salud, o el enfoque de vulnerabilidad y derechos humanos desde los años noventa.

Si bien han sido positivos los cambios en el plano teórico, estos no se traducen fácilmente en modelos teóricos ni metodológicos. Los cambios en los discursos oficiales de los organismos y las agencias de salud, globales y regionales, no conllevan necesariamente modificaciones en las políticas, los servicios o las prácticas de salud. Las transformaciones sociales y específicamente en salud son procesos complejos, tal como lo reflejan las distintas iniciativas que se desarrollaron en países y ciudades del mundo y que en la actualidad continúan apostando, de modo más o menos institucionalizado, por renovar las prácticas de salud. Conocer, intervenir y transformar son tres palabras con resonancia especial en el campo de la investigación social en salud en América Latina. Han sido muchos los grupos que han procurado que esas tres palabras-acciones estén lo más vinculadas posible.

En este artículo de reflexión teórico-metodológica, se expone un enfoque que propone ir más allá del análisis del comportamiento individual de un sujeto para estudiar las trayectorias biográficas en vinculación con los escenarios sociales en los cuales ellas transcurren. A diferencia del modelo de estudio convencional, centrado en las enfermedades y en el estudio de los factores de riesgo, y en sintonía con distintas líneas de trabajo de las ciencias sociales y la salud en América Latina, nuestra propuesta focaliza su objeto en los modos en que los aspectos estructurales, institucionales e intersubjetivos influyen en el desarrollo y la salud de adolescentes y jóvenes, a la vez que plantea como interrogante el estudio de las relaciones entre los procesos macroestructurales, las instituciones y las experiencias de las personas.

En el primer apartado, se exponen enfoques y resultados de distintos modos de estudiar la salud en la adolescencia, se traza un recorrido sintético en el cual se parte de reconocer aportes y limitaciones de los estudios más convencionales, centrados en el estudio del compartimiento individual y los factores sociales externos, hasta los aportes de las ciencias sociales y de la salud colectiva en América Latina. Se plantea un pasaje de una matriz individualista a otra de tipo estructural.

En el segundo y el tercer apartado, se presenta una estrategia teórica y metodológica para avanzar en el estudio de la salud en la adolescencia y la juventud desde una perspectiva que analice las trayectorias biográficas de varones y mujeres jóvenes, y que contemple el peso de las desigualdades sociales, así como del modo en que influyen en ellas los distintos programas sociales y las instituciones presentes en los territorios donde estos jóvenes viven.

En el desarrollo de este marco conceptual, se recuperan aportes del enfoque de vulnerabilidad y derechos humanos, de los estudios sobre juventudes, como así también de la teoría de la individuación. En términos metodológicos, el diseño tiene tres particularidades: está enfocado en áreas de baja desagregación geográfica (un barrio o localidad) para captar las desigualdades sociales al interior de grandes aglomeraciones urbanas como provincias o partidos; postula el análisis comparativo en una doble dirección, entre barrios y de los barrios con sus respectivos partidos o provincias, e incorpora técnicas cuantitativas y cualitativas, entre las cuales se privilegia la técnica del relato de vida para interiorizarse en cómo se estructuran los fenómenos sociales a nivel de las experiencias personales.

La producción de evidencia empírica transita simultáneamente en dos direcciones: por un lado, describe cómo múltiples privaciones superpuestas configuran un escenario barrial; por otro lado, analiza en las trayectorias juveniles los acontecimientos biográficos, los soportes a los cuales los jóvenes echan mano, y sus relaciones con los giros de la existencia y los horizontes de expectativas de estas trayectorias biográficas. El enfoque biográfico resulta fecundo para captar los acontecimientos y procesos sociales que precarizan las condiciones de vida y cuenta con la sensibilidad para aproximarse a los giros de la existencia, experiencias en las cuales lo determinado, lo cerrado y lo imposible deja lugar a lo inesperado, lo aleatorio y lo posible.^{2,3}

² Michele Leclerc-Olive, “Temporalidades de la experiencia: las biografías y sus acontecimientos”, *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* 8, IV (2009).

³ Alejandro Capriati, “Tensiones y desafíos en el uso del método biográfico”, *Cinta moebio* 60 (2017).

La estrategia, situada dentro del paradigma interpretativo de las ciencias sociales, avanza en la complementariedad de perspectivas micro, meso y macrosociales con el objeto de comprender los mecanismos, las relaciones y las situaciones que establecen mediaciones entre el escenario barrial y las trayectorias juveniles en los procesos de vulneración de derechos en la adolescencia y la juventud. La estrategia planteada y su objetivo no tienen viso alguno de originalidad en la teoría social clásica y contemporánea. Hacia fines de los años sesenta del siglo pasado, Mills explicaba que ni la vida de un individuo ni la historia de una sociedad pueden entenderse sin entender ambas cosas y situaba la tarea del sociólogo en captar la relación entre la historia y la biografía.⁴ El trabajo con una biografía tiene valor solo si permite la comparación entre individuos y sus contextos, como señala Jablonka: “... el estudio de la nieve humana debe revelar la potencia de arrastre de la avalancha y, a la vez, la irreductible delicadeza del copo”.⁵

En las conclusiones, se explicita la relevancia de la reflexión epistémica que está latente a lo largo de las discusiones, apropiaciones, definiciones y posiciones, propias de la tarea del cientista social. El pensamiento epistémico enfatiza la relevancia del encuentro entre la teoría y el caso como una forma de estar alerta, un ejercicio permanente de reflexividad en la práctica de investigación, en el cual debemos “ser críticos de aquello que nos sostiene teóricamente, o sea, ser capaces de distanciarnos de los conceptos que manejamos”, como así también de la realidad observada para poder “cuestionar lo empírico, lo que observamos, porque esto puede no ser lo relevante, puede ser solo la punta del iceberg”.⁶

Modos de estudiar la salud en la adolescencia

En primer lugar, se presentan investigaciones que agrupamos como estudios de matriz individualista. Se exponen distintos enfoques que

⁴ Wright Mills, *La imaginación sociológica* (México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003)

⁵ Ivan Jablonka, *Historia de los abuelos que no tuve* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015), 89.

⁶ Hugo Zemelman, *Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas* (México D.F.: Instituto Pensamiento y Cultura en América A.C., 2008).

estudian la salud en la adolescencia, desde los más convencionales centrados en los factores de riesgo individuales hasta aquellos que estudian las características familiares, los entornos educativos, la influencia del barrio, entre otros condicionamientos sociales. En segundo lugar, se recuperan aportes de las ciencias sociales y la salud colectiva en América Latina, que caracterizamos como estudios de matriz estructural.

Estudios de matriz individualista

Es un lugar común describir la salud en la adolescencia como la cuestión de un grupo poblacional sano en el cual, no obstante, se registran importantes muertes prematuras. Estas muertes están relacionadas con tres grupos de causas: accidentes, suicidios y agresiones; complicaciones relacionadas con el embarazo; y enfermedades tratables.⁷ Frente a la relevancia de estas muertes adjetivadas como prematuras, un importante foco de análisis ha estado centrado en el estudio de la adopción de comportamientos arriesgados para la salud. En esta dirección, se desarrollan investigaciones que se interrogan por los factores de riesgo asociados al embarazo, al intento de suicidio, al consumo de drogas, a la conducta antisocial, entre otros. Son abundantes los estudios que se interrogan por el comportamiento individual, los conocimientos sobre la enfermedad y las actitudes, especialmente desde las ciencias médicas.

Otras líneas de investigación están centradas en el estudio de cómo inciden los factores sociales y el barrio en la salud de los adolescentes. Es abundante la evidencia que documenta empíricamente el peso de factores sociales en los procesos de salud. Por ejemplo, los estudios económicos sobre las relaciones entre el nivel socioeconómico y la salud han generado contribuciones al analizar estadísticamente grandes bases de datos, especialmente al separar las dimensiones de lo que denominan *social economic status* (SES por su sigla en inglés) en su relación con la salud.⁸

⁷ Organización Mundial de la Salud, “Adolescentes: riesgos para la salud y soluciones”, 2018, <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs345/es/>.

⁸ David Cutler, Adriana Lleras-Muney, Tom Vogl, “Socioeconomic Status and Health: Dimensions and Mechanisms”, en *The Oxford Handbook of Health Economics*, ed. Glied Sherry y Peter Smith (New York, Oxford University Press, 2012).

A partir de la revisión de estudios en países de altos ingresos, Cutler, Muney y Volg analizan las relaciones entre las distintas dimensiones que refieren al nivel socio económico y los mecanismos por los cuales se entablan vínculos con la salud. Por ejemplo, algunas dimensiones del nivel socioeconómico como educación y recursos financieros influyen en el estado de salud. Otras dimensiones son influenciadas por el estado de salud y un tercer grupo de dimensiones se determina mutuamente.

Como los hallazgos de estos estudios de tipo económico no permiten establecer una teoría unificada sobre la relación entre el nivel socioeconómico y la salud debido a la complejidad de las relaciones causales, Cutler, Muney y Volg sugieren que un modo de avanzar hacia una teorización posible radica en tomar en consideración el ciclo de vida de las personas. Con este recorte, se constata que durante la infancia los recursos de los padres, como nivel de ingresos o nivel de educación, tienen un potente efecto en la salud de los hijos. Ahora bien, pasada la infancia como ciclo, el efecto de los recursos económicos no tiene el mismo peso; en la adultez, los ingresos y la riqueza dejan de jugar un rol tan determinante. En cambio, la educación sí continúa teniendo poder explicativo relacionada con el aspecto comportamental; se presume que, a mayor educación, mayor capacidad existe de procesar nuevos conocimientos. Se configura así un círculo de determinaciones a lo largo de los ciclos de vida con un componente intergeneracional: los niños de familias con buenos recursos económicos son más sanos, los niños sanos logran una mejor educación, el mayor nivel educativo les brinda facilidades en la vida laboral adulta. La otra cara de este mismo proceso da cuenta de las desventajas.

Los estudios que se interrogan acerca de la influencia del barrio en la salud ofrecen un ángulo distinto del mismo modo de pensar el fenómeno, como, por ejemplo, los análisis multivariados sobre las relaciones entre las características del barrio y la situación de salud y bienestar de niños y adolescentes. Este enfoque permite distinguir los efectos del barrio de los efectos de las familias en la salud de chicas y chicos. A partir de una revisión sistemática, Sellstrom y Bremberg sintetizan los resultados de pesquisas realizadas en pequeñas áreas de 4000 habitantes promedio en

países con altos ingresos de Europa.⁹ Los determinantes de los barrios analizados fueron el nivel socioeconómico y el clima social. Se encontraron relaciones significativas sobre la relación del nivel socioeconómico con problemas de salud en todos los estudios: se asevera que nacer en un barrio pobre o segregado duplica las chances de nacer con bajo peso y de pasar por situaciones de violencia. Con respecto al clima social, desagregado como control y soporte social, tasas de crimen, asociaciones voluntarias activas, estabilidad de residencia, cohesión del barrio y eficacia colectiva, se identifican asociaciones con bajo peso al nacer y problemas de comportamiento. En su conclusión, la revisión sistemática refuerza la asociación del factor barrio en sí mismo, con independencia del hogar o grupo familiar, con la salud. Si bien estas asociaciones se constatan empíricamente, los autores advierten la imposibilidad de establecerse causalidades.

Estos estudios, especialmente las revisiones sistemáticas, robustecen la evidencia empírica de la influencia de los factores sociales en la salud individual. Se identifican asociaciones entre recursos de los padres, como nivel de ingresos o nivel de educación y salud de los hijos, a la vez que se constata la influencia del barrio en el bajo peso al nacer, o en tener que afrontar situaciones de violencia o en presentar problemas de comportamiento. No obstante, estos estudios asocian determinados factores sociales como predisposición o probabilidad de cierto comportamiento, y los conciben como factores externos a la salud. De este modo, presuponen una matriz individualista de la conducta humana.

Con este tipo de evidencia, como se señala en los mismos estudios, no es posible establecer causalidades entre el barrio y la salud ni desarrollar una teoría unificada sobre la relación entre el nivel socioeconómico y la salud. Con el interés en conocer más acerca de las mediaciones entre los procesos de tipo estructural, el tipo de instituciones sociales con las que las personas interactúan y las prácticas de salud de las comunidades, en el próximo apartado recuperamos un conjunto de enfoques y teorías de las

⁹ Eva Sellström y Sven Bremberg, "The significance of neighborhood context to child and adolescent health and well-being: A systematic review of multilevel studies", *Scandinavian Journal of Public Health*, 34 (2006): 5.

ciencias sociales y la salud que se sitúan en paradigmas de conocimiento que hemos denominado de matriz estructural.

Aportes desde una matriz estructural

Existe un conjunto diverso de estudios sobre la salud y la enfermedad, el desarrollo y la educación, entre otras áreas temáticas, que avanza en otra dirección a la planteada en la matriz de explicación individualista. Parafraseando a Castro y Bronfman,¹⁰ estos estudios tienen en común evitar constatar *ad nauseam* la relación entre algunas variables socioeconómicas o sociodemográficas y el riesgo de tener bajo peso al nacer, padecer situaciones de violencia o tener problemas de comportamiento. En estos estudios, que incluimos en una matriz de tipo estructural, el interés está centrado en pensar los fenómenos en la estructura social conflictiva y los procesos históricos que los producen; esta matriz presenta afinidad con distintas tradiciones de pensamiento en salud de América Latina, de la medicina social latinoamericana y de la investigación social en salud, sexualidades y género.¹¹

Uno de los enfoques más originales para pensar estos procesos refiere al marco de los derechos humanos y la vulnerabilidad en la prevención y la promoción de salud.¹² Este marco, vinculado a la respuesta social, sanitaria y política frente a la epidemia del VIH/sida, asumió características singulares en Brasil al ritmo de la redemocratización del país, la transformación del sistema de salud, la lucha antimanicomial, la tradición crítica de la salud colectiva y la influencia del pensamiento de Paulo Freire. Los derechos humanos se constituyen como una referencia para abordar

¹⁰ Roberto Castro y Mario Bronfman, “Problemas no resueltos en la integración de métodos cualitativos y cuantitativos en la investigación social en salud”, en *Salud, cambio social y política. Perspectivas desde América Latina*, ed. Mario Bronfman y Roberto Castro (México D.F.: Edamex, 1999).

¹¹ Mario Pecheny, Ana Amuchástegui y Alejandro Capriati, “Introducción”, en *Prevención, Promoción y Cuidado: el enfoque de Vulnerabilidad y Derechos Humanos*, ed. Vera Paiva, Jose Ayres, Alejandro Capriati, Mario Pecheny y Ana Amuchastegui (Buenos Aires: TeseoPress, 2018).

¹² Jose Ayres, Vera Paiva y Cássia Buchalla, “Derechos humanos y vulnerabilidad en la prevención y promoción de la salud: una introducción”, en *Prevención, Promoción y Cuidado: el enfoque de Vulnerabilidad y Derechos Humanos*, ed. Vera Paiva, Jose Ayres, Alejandro Capriati, Mario Pecheny y Ana Amuchastegui (Buenos Aires: TeseoPress, 2018).

las diversas situaciones de vulnerabilidad y evaluar las posibilidades y los modos de intervención.

Desde el enfoque de vulnerabilidad y derechos humanos, las desigualdades sociales y de género, la segregación socioespacial y la discriminación, como así también la falta de respuestas sociosanitarias adecuadas, forman parte constitutiva de la salud. La enfermedad, como plantea Ayres, es definida como un proceso dinámico en el cual intervienen múltiples determinantes, desde los biológicos y conductuales hasta los sociales, técnicos y políticos, que inciden tanto en las condiciones que posibilitan su surgimiento, evolución y desenlace como en las maneras de responder frente a ellas.¹³

Al estudiar fenómenos vinculados con la población joven, particularmente cuestiones vinculadas con sus comportamientos y con la salud, la amplitud del foco que propone el marco de vulnerabilidad y derechos humanos es especialmente relevante porque es alto el riesgo de reproducir una ideología que culpabiliza a los jóvenes por sus prácticas de riesgo y su falta de cuidado, desconociendo del análisis las fuerzas estructurales —sociales, políticas e históricas— que se ejercen sobre la vida de las personas. Estas fuerzas, fundadas en procesos históricos y forjadas en buena medida por procesos económicos, asumen diversas formas, tales como el racismo, el sexismo, la violencia política y la pobreza, que tienden a erosionar la capacidad de las personas para tomar decisiones sobre sus vidas, para ejercer prácticas autónomas individual y colectivamente.¹⁴ Los enfoques descontextualizados tienden a reforzar interpretaciones que atribuyen los problemas a la ignorancia de las personas afectadas o se les culpabiliza por no adherir a comportamientos de cuidado, exagerando la autonomía de las personas.

¹³ José Ayres, “El cuidado, los modos de ser (del) humano y las prácticas de salud”, en *Prevención, Promoción y Cuidado: el enfoque de Vulnerabilidad y Derechos Humanos*, ed. Vera Paiva, Jose Ayres, Alejandro Capriati, Mario Pecheny y Ana Amuchastegui (Buenos Aires: TeseoPress, 2018).

¹⁴ Arachu Castro y Paul Farmer, “El Sida y la violencia estructural. La culpabilización de la víctima”, *Cuadernos de Antropología Social*, 17 (2003).

Estas advertencias teóricas se tornan indispensables en los estudios sobre juventudes en América Latina, región que tiene como común denominador un escenario caracterizado por las persistentes desigualdades sociales, la reproducción intergeneracional de la pobreza y las incertidumbres frente al acceso a la vida autónoma y los modos de ejercer la ciudadanía. En los países de América Latina, el acceso a recursos y oportunidades está atravesado por marcadas desigualdades: por un lado, una porción más o menos reducida de jóvenes alcanza niveles de vida similares al segmento juvenil de los países industrializados, y por otro lado, la situación de la mayoría se asemeja a la de los países más pobres.¹⁵ El acceso inequitativo sigue patrones en términos de segregación espacial, de clase, de género, orientación sexual y pertenencia étnica.¹⁶ Así, los grupos juveniles con alto nivel económico y movilidad global se tienden a parecer más a grupos privilegiados de otras latitudes que a los jóvenes pobres de sus países.¹⁷

Como es sabido, los escenarios nacionales son heterogéneos en los países de la región y presentan diferencias al interior de cada uno de ellos. Los niveles de desigualdad social, la disponibilidad de servicios de salud públicos y la cobertura del sistema de protección social varían mucho entre países. Por ejemplo, un dato que nos diferencia de otras regiones del planeta por sus valores altos, pero también nos diferencia al interior de América Central y del Sur, son las tasas de homicidios. La comparación de la tasa de homicidios en la población general en el período 1990-2010 permite ver que la tasa de Colombia (del orden de 61,3 homicidios por cada 100 mil habitantes) es 16 veces más alta que la Argentina, 5 veces mayor que la de México (12,0) y 2,4 veces mayor que la de Brasil (25,1).¹⁸

¹⁵ CEPAL-OIJ, *Juventud y cohesión social en Iberoamérica. Un modelo para amar* (Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2008).

¹⁶ René Bendit, Marina Hahny Ana Miranda, *Los jóvenes y el futuro. Procesos de inclusión social y patrones de vulnerabilidad en un mundo globalizado* (Buenos Aires: Prometeo, 2008).

¹⁷ Dina Krauskopf, "Enfoques y dimensiones para el desarrollo de indicadores de juventud orientados a su inclusión social y calidad de vida", *Última década* 34 (2011): 19.

¹⁸ Arturo Alvarado, Alberto Conch-Eastman, Hugo Spinelli, María Fernanda Tourinho Peres, "Introducción", en *Vidas truncadas: el exceso de homicidios en la juventud de América Latina, 1990-2010, los casos de Argentina, Brasil, Colombia y México*, ed. ídem, (México D.F.: El Colegio de México, 2015).

En un país como Argentina, existen profundas desigualdades en los contextos sociales en los cuales transcurre la vida de los adolescentes en relación con dimensiones básicas de las condiciones de vida y el acceso a bienes relativos a la salud y el hábitat, la educación y el trabajo. Contamos con diversos estudios que han analizado los modos en que las desigualdades moldean cada territorio como así también las formas en que las vulnerabilidades afectan la vida de las personas jóvenes.

Por ejemplo, la desigualdad puede ser observada por medio de un análisis cluster de un conjunto amplio de indicadores cuantitativos y la elaboración de una tipología de escenarios jurisdiccionales.¹⁹ Con esta evidencia empírica, de acuerdo al desarrollo de Steinberg y su equipo, las disparidades entre las provincias de Argentina dan cuenta de, por lo menos, siete contextos diferentes: desde jurisdicciones con condiciones sociales, económicas y culturales favorables, con buenos resultados educativos y acceso a bienes culturales y económicos, hasta jurisdicciones con condiciones socioeconómicas y educativas muy desfavorables asociadas con situaciones críticas de acceso a tecnologías de la información y la comunicación (TIC) y a bienes culturales. Es importante resaltar las diferencias entre provincias, pero en un país como Argentina, resulta indispensable también advertir la heterogeneidad existente al interior de cada una de ellas. En efecto, si el análisis trasciende las fronteras provinciales y se concentra en clasificar a las localidades del país, es posible identificar veintiséis contextos territoriales diferentes y poner de relieve la gran disparidad al interior de las provincias.²⁰ Así, se constata que existen escenarios críticos y en situación de emergencia, escenarios con distinto tipo de déficit y restricciones y entornos con niveles que superan los indicadores de la media nacional.

¹⁹ Cora Steinberg, Denise Fridman y Carolina Meschengieser, “Una aproximación a las desigualdades sociales, educativas, económicas y territoriales en la Argentina reciente. Aportes para el análisis de las políticas sociales y educativas”, en X Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias, Universidad de Buenos Aires, 2013.

²⁰ Cora Steinberg, Oscar Cetrángolo y Francisco Gatto, “Desigualdades territoriales en la Argentina. Insumos para el planeamiento estratégico del sector educativo”, en *Documentos de proyectos CEPAL/UPEA* 53 (2011).

Las vulnerabilidades impactan sobre la dimensión de la salud, que a su vez, en el caso de adolescentes y jóvenes, aparece vinculada a situaciones de violencia.²¹ A partir del estudio de la constante violencia interpersonal en un barrio marginalizado del Gran Buenos Aires, Auyero y Berti proponen el concepto de cadena de violencia para captar cómo diferentes tipos de violencia se concatenan y dan forma a una cadena que conecta la calle y el hogar, el espacio doméstico, la esfera pública y las acciones del aparato estatal.²² Estos entrelazamientos también se perciben al estudiar el encadenamiento de lo policial, lo judicial y lo custodial, bajo la noción de cadena punitiva.²³

En diálogo con estos trabajos que reconocen la relevancia teórica de los determinantes estructurales en la salud y el desarrollo de niños y adolescentes, se plantea una estrategia teórica —con su correlato metodológico— que concentra el interés en la condición juvenil, no se limita al sector salud y recupera aportes de la teoría social para pensar la constitución del sujeto en las sociedades contemporáneas.

El estudio de las vulnerabilidades y los deportes en clave territorial y biográfica

El marco conceptual que estructura nuestra investigación retoma aportes de distintos enfoques tradicionales del pensamiento social para conformar una caja de herramientas que permita combinar el análisis de las prácticas, el contexto social, el papel de las instituciones y las experiencias de las personas.

Cómo conceptualizar el lugar que le cabe en todo análisis social al contexto y a las posiciones sociales constituye, como desarrolla Martuccelli, uno de los problemas principales de la teoría social frente a la crisis de la

²¹ Alejandro Capriati, “Una aventura abierta: acontecimientos biográficos de jóvenes residentes en villas y barrios populares del Gran Buenos Aires, Argentina”, *Última Década* 22 (2014): 40.

²² Javier Auyero y María Berti, *La violencia en los márgenes. Una maestra y un sociólogo en el conurbano bonaerense* (Buenos Aires: Katz Editores, 2013).

²³ Alcira Daroqui y Ana López, “La cadena punitiva: actores, discursos y prácticas enlazadas”, en *Sujetos de castigos. Hacia una sociología de la penalidad juvenil*, ed. Alcira Daroqui, Ana López y Cipriano García (Rosario: Homo Sapiens, 2013).

idea del personaje social, es decir, qué hacer cuando constatamos que la homología entre procesos estructurales, trayectorias colectivas (de clase, género, generación) y experiencias personales no sucede.²⁴ No se trata de sustraer el contexto del análisis social, sino de modificar la pretensión de comprender al individuo y al mundo social, exclusiva o predominantemente a partir de las posiciones sociales. El desafío que propone Martuccelli es construir una teoría que reconozca el legítimo lugar del contexto y las posiciones sociales y sea capaz de explicar la labilidad de ambas, focalizando en el “entredós” que se teje entre el actor y el sistema.

Precisamente, actor-sistema o su variante acción social-estructura social es una de las antinomias heredadas del proceso formativo de las ciencias sociales que se ha visto desafiada desde mediados de la década de 1970 con el interrogante sobre las implicancias de lo individual en escenarios sociales de profundas transformaciones institucionales.²⁵ Con este interrogante, no estamos haciendo referencia a la noción liberal e individualista del individuo, ni tampoco al individualismo metodológico, sino al proceso de individuación.²⁶ La individuación como estrategia de análisis, tal como desarrolla Martuccelli, no supone reducir el análisis al nivel del actor, ni debe traducirse en la aceptación de una sociedad sin estructura: plantea el interrogante de cómo se estructuran los fenómenos sociales a nivel de las experiencias personales.

El enfoque de vulnerabilidad y derechos humanos brinda un insumo teórico relevante para pensar las intersecciones entre los distintos niveles. La vulnerabilidad social, entendida como un conjunto de aspectos individuales y colectivos vinculados con una mayor susceptibilidad a padecer perjuicios y menor disponibilidad de recursos para su protección, está formada por tres dimensiones en permanente interacción: lo individual, lo social y lo programático. Lo individual refiere a las relaciones

²⁴ Danilo Martuccelli, *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo* (Santiago de Chile: LOM, 2007).

²⁵ Andrés Charry y Nicolás Pedemonte, *La era de los individuos: Actores, política y teoría en la sociedad actual* (Santiago de Chile: LOM ediciones, 2013)

²⁶ Danilo Martuccelli, *Gramáticas del individuo* (Buenos Aires: Losada, 2007).

intersubjetivas, lo social a los espacios concretos de la interacción social y lo programático a las políticas e instituciones generacionales.²⁷

Las dificultades de inclusión social de los jóvenes, definida como la posibilidad del ejercicio de la capacidad efectiva de acceder a los derechos económicos, sociales y culturales, crean y a la vez son el resultado de situaciones de vulnerabilidad. A diferencia de la noción de riesgo individual, la vulnerabilidad social pone el foco en el escenario en el cual se desarrollan los sujetos y las prácticas, y presta especial atención a las relaciones de género, económicas y generacionales.²⁸

Abordar el campo de la salud juvenil conlleva problematizar la normatividad heterosexual y tematizar asuntos pocos explorados como los niños y jóvenes LGBT (lesbianas, gais, bisexuales y transexuales) y la especificidad de los procesos de vulneración de derechos en relación con los contextos estigmatizantes o violentos. La condición de joven LGBT más que yuxtaponerse, agrega dimensiones suplementarias que complejizan los procesos de vulnerabilidad social; la especificidad de la condición LGBT en tanto generación joven está vinculada no solo a las enfermedades como el VIH/SIDA y otras enfermedades de transmisión sexual, sino también a situaciones de violencia y padecimientos de salud mental.²⁹

Las expresiones de las violencias multiplican las situaciones de vulnerabilidad en la condición juvenil. Además de sus manifestaciones visibles, se deben abordar las consecuencias de experiencias traumáticas crónicas como la pobreza, el clasismo y el sexismo, reconociendo los complejos vínculos entre los procesos económico-políticos y la vida cotidiana.³⁰ Entre la noción de desigualdad social y la definición de vulnerabilidad, existe gran afinidad, en tanto procesos que se retroalimentan. Como es

²⁷ Ayres, Paiva y Buchalla, "Derechos humanos y vulnerabilidad", 26.

²⁸ Jose Ayres, Vera Paiva e Ivan Franca, "De la historia natural de la enfermedad a la vulnerabilidad: conceptos y prácticas en transformación en la salud pública contemporánea", en *Prevención, Promoción y Cuidado: el enfoque de Vulnerabilidad y Derechos Humanos*, ed. Vera Paiva, Jose Ayres, Alejandro Capriati, Mario Pecheny y Ana Amuchastegui (Buenos Aires: TeseoPress, 2018).

²⁹ Mario Pecheny, "Desigualdades Estructurales, Salud de Jóvenes LGBT y Lagunas de Conocimiento: ¿Qué Sabemos y qué Preguntamos?" *Temas em Psicologia*, 21, n.º 2 (2013).

³⁰ María Epele, *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud* (Buenos Aires: Paidós, 2010).

sabido, las desigualdades coexisten, están entrelazadas, configuran diversos escenarios sociales y esto aumenta la vulnerabilidad al sufrimiento y las enfermedades.

Las desigualdades, de tipo socioeconómico, intergeneracionales, de género, sexuales, entre otras, cuando son altas y persistentes como en América Latina, “impactan significativamente en la vida de las personas más vulnerables”.³¹ Este impacto, como argumenta Pecheny, “... no es exterior, sino constitutivo: las desigualdades sociales persistentes producen tales vulnerabilidades”. Las desigualdades producen vulnerabilidades. Estas últimas no son el resultado de actitudes individuales o familiares, de conocimientos y prácticas, sino que remiten a procesos estructurales.

Para ahondar en los procesos que combinan desigualdades y vulnerabilidades, es vital considerar la dimensión espacial territorial. La noción de escenarios sociales nos permite develar disparidades territoriales e inequidades socio-espaciales con un alto nivel de desagregación, con el propósito de aprehender cómo “las múltiples desigualdades sociales, económicas y educativas están entrelazadas”.³² Bajo la noción de escenarios, se tiene como objetivo captar las posiciones estructurales y diferencias de oportunidad constreñidas a un área geográfica determinada, develando disparidades territoriales e inequidades socio-espaciales. En su caracterización, es relevante especificar el tipo de participación del Estado, del mercado y de la sociedad, con el objeto de captar en cada escenario la matriz institucional y la accesibilidad a diversos bienes y servicios.

Al centrar la referencia empírica del estudio sobre un escenario determinado como un barrio o una localidad, hay que estar alerta a los errores que induce el pensamiento sustancialista de los lugares.³³ Los barrios son entendidos como expresiones singulares del espacio social, forman parte de un espacio urbano en tanto construcción histórica y política. Olvidar dicho proceso “... es exponerse a quedar atrapado por los ‘efectos del barrio’ que no son más que la retraducción espacial de las diferencias

³¹ Pecheny, “Desigualdades Estructurales”, 963.

³² Steinberg, Fridman y Meschengieser, “Aproximación a las desigualdades sociales”, 2-3.

³³ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Madrid: Taurus, 1990).

económicas y sociales”.³⁴ El análisis radica en comprender esos referentes territoriales como expresiones sociohistóricas del entramado urbano, a partir del análisis “... de las relaciones entre las estructuras del espacio social y las del espacio físico”.³⁵

El desafío teórico, por lo tanto, no es comparar datos específicos y desagregados, sino tipificar escenarios sociales, entendidos como matrices de relaciones complejas, emergentes singulares de procesos socio-históricos. En esta dirección, podremos avanzar en el estudio de cómo las desigualdades sociales y las vulnerabilidades se superponen en áreas geográficas determinadas, cómo esas múltiples privaciones configuran escenarios singulares que afectan la vida de la población joven. Las condiciones deficitarias de infraestructura, el entorno ambiental contaminado, los déficits en el acceso a los servicios domiciliarios básicos y las debilidades del tejido institucional son elementos que debemos ponderar al analizar las condiciones de vida, crecimiento y desarrollo de la población joven.

Ahora bien, aunque nos interesa mostrar las ausencias, carencias y precariedades en clave territorial, nuestra propuesta busca identificar aquello con lo que los adolescentes y jóvenes cuentan —recursos materiales o simbólicos— especificando el modo en que dichos recursos son apropiados, movilizados o utilizados en el marco de persistentes desigualdades estructurales. Para ello, recuperamos el concepto de soportes de Danilo Martuccelli, y los aportes de Di Leo y Camarotti al mismo.^{36,37} Los soportes son definidos por estos autores como medios materiales e inmateriales, relaciones u objetos, experiencias o actividades diversas, que permiten a los individuos sostenerse en la existencia. No hay individuos sin soportes y no todos los soportes permiten la constitución del individuo. A diferencia de los recursos o capitales, los soportes rara vez son utilizados a nivel instrumental. Son de tipo relacional, escapan al control unilateral y suponen vínculos intersubjetivos.

³⁴ Bourdieu, *El sentido práctico*, 21.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Danilo Martuccelli, *Gramáticas del individuo*, 37.

³⁷ Pablo Di Leo y Ana Clara Camarotti, *Quiero escribir mi historia. Vidas de jóvenes en barrios populares* (Buenos Aires: Biblos, 2013).

La noción de soporte en su concepción ampliada, tal como la propone Martuccelli, se muestra como una herramienta de análisis productiva para comprender el diferencial de maneras por las cuales los individuos se sostienen en el mundo.³⁸ A diferencia de otras concepciones clásicas del término, vinculadas con las condiciones socioeconómicas, los derechos sociales y el sistema de protección, este abordaje ampliado abre el análisis a las dimensiones sociales y existenciales y deja abierto el carácter de los soportes. No define *a priori* cuáles son los elementos susceptibles de jugar ese papel. Por supuesto, los derechos y recursos económicos son soportes mayores del individuo, pero no son necesariamente los más importantes ni los únicos existentes.

Una de las dificultades en el estudio de los soportes es la representación del individuo como autorrealización, representación heroica y dominante de la cultura occidental, ilusión de un sujeto no dependiente.³⁶ Además de tener visibilidades diferentes, los soportes también tienen legitimidades distintas: pueden ser invisibles, estigmatizantes, ambivalentes y patologizados. Así, personas y grupos en posición de privilegio (social, económico, cultural) tienden a poseer soportes invisibles, y a incrementar el sentimiento de un sujeto que se sostiene y realiza efectivamente desde el interior. Por el contrario, los individuos en situación de fragilidad social, obligados a sostenerse en mayor medida desde el interior, paradójicamente son definidos como dependientes, en tanto sus soportes están vinculados muchas veces con programas o subsidios que otorga el Estado.

Con la utilización de la noción de soporte, nos proponemos revisar y profundizar el análisis de los giros de la existencia y de los horizontes de expectativas, categorías provenientes de la metodología del análisis biográfico. Retomando los aportes de Leclerc-Olive, los acontecimientos biográficos, a diferencia de los simples recuerdos, son aquellos que obligan a reelaborar el relato de la propia vida, el cual es siempre provisorio y relativamente maleable.³⁹ Los giros de la existencia son determinados acontecimientos en los cuales se produce un quiebre profundo en la biografía.

³⁸ Danilo Martuccelli, *Gramáticas del individuo*, 37.

³⁹ Leclerc-Olive, "Temporalidades de la experiencia", 6.

A diferencia de las catástrofes, los giros de la existencia permiten al sujeto reelaborar las representaciones sobre sí mismo y sobre el mundo. El concepto de “horizonte de expectativas” alude a la esperanza, a la posibilidad o a lo deseable, y también a la voluntad. Remite a lo que cada persona espera para sí del porvenir, y forma parte del calendario privado de cada sujeto.⁴⁰ En algunos casos, estos horizontes de expectativas pueden tomar la forma de proyectos biográficos, aunque no es posible afirmar que todas las personas logren articular este tipo de relato de aquello que esperan sobre su propia vida.

De modo complementario al estudio de los soportes, se analizan los repertorios morales de los jóvenes, tal como lo definiera Noel y retomando investigaciones anteriores de nuestro equipo.⁴¹⁻⁴²⁻⁴³ Se trata de analizar cómo las orientaciones valorativas de los jóvenes son movilizadas para dar cuenta de sus trayectorias biográficas y los horizontes de expectativas que se dan el permiso de imaginar. Se recupera la noción de trayectoria en tanto modo, más o menos típico de una persona o un grupo de transitar el espacio social. Como se detalla en el apartado siguiente, las trayectorias biográficas, entendidas como posiciones en espacios sociales en permanente transformación, son abordadas a partir de las vivencias subjetivas reconstruidas retrospectivamente en las entrevistas y los relatos de vida.

Técnicas y líneas de investigación según nivel de análisis

Para avanzar en la generación de conocimiento sobre los modos en que las desigualdades moldean los escenarios sociales y conocer más sobre las formas en que las vulnerabilidades afectan las trayectorias de las

⁴⁰ Reinhart Koselleck, *Futures Past. On the semantic of Historical Time* (Cambridge: MIT Press, 1985).

⁴¹ Gabriel Noel, “De los códigos a los repertorios. Algunos atavismos persistentes acerca de la cultura y una propuesta de reformulación”, *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales* 3, 2 (2013).

⁴² Gabriela Wald, “Arte y Salud: algunas reflexiones para profundizar las potencialidades de análisis del campo”, *Interface – Comunicação, saúde, educação* 19, 55 (2015).

⁴³ Gabriela Wald, “Proyectos de orquestas juveniles y procesos de transformación colectiva: dos estudios de caso en Buenos Aires, Argentina”, *Ciências Sociais Unisinos* 51, 1 (2015).

personas, consideramos estratégico contextualizar los relatos sobre las propias prácticas con datos de un territorio en su máximo nivel de desagregación, como lo es un barrio. La dimensión espacial territorial es un factor clave en el estudio de las desigualdades sociales, como así también de las vulnerabilidades en salud. Focalizar en el barrio como máximo nivel de desagregación permite identificar especificidades para establecer conexiones entre desigualdades y vulnerabilidades, los modos de enfrentarlas, la capacidad de las instituciones de influir en ellas y las maneras en que se ponen en juego los repertorios morales de los jóvenes y sus familias.

Sabemos que, en los barrios populares de las grandes ciudades de América Latina, las desigualdades se superponen. Es más probable, por ejemplo, que un adolescente que vive en contextos de violencia no logre terminar la escuela secundaria, que a su vez tenga menos recursos —materiales, pero también simbólicos— para acceder al sistema de salud, para planificar si quiere o no tener un hijo, para integrarse en el mundo del trabajo formal y por lo tanto para conseguir una vivienda digna. Sabemos también que, si vive en un barrio con problemas de contaminación, sin acceso al agua de red y con servicios básicos insuficientes, tendrá más posibilidades de enfermar y de morir. Sin embargo, aún no conocemos lo suficiente sobre cómo operan los mecanismos mediante los cuales se reproducen estas desigualdades y también sabemos poco sobre los procesos que reducen tales vulnerabilidades.

Desde este marco conceptual, la producción de evidencia empírica transita en forma simultánea en tres direcciones:

1. Describe el contexto o la estructura social para analizar cómo múltiples privaciones se superponen territorialmente.
2. Analiza la oferta programática y el tejido institucional barrial para captar disponibilidad y accesibilidad a servicios centrales.
3. Reconstruye trayectorias biográficas para comprender desde las experiencias y los sentidos de los jóvenes los acontecimientos que han marcado sus vidas.

En la siguiente tabla, se presentan los interrogantes y las líneas de análisis según el nivel de análisis, en la cual el plan de trabajo está diseñado

como un estudio comparado entre barrios y partidos de una misma área urbana.

Tabla 1. Niveles de análisis, interrogantes y líneas de análisis

| Niveles de análisis | Interrogantes | Técnicas y líneas de análisis |
|---|---|--|
| Macro definido como el contexto social o la estructura social | <p>¿Cuáles son las condiciones de infraestructura urbana, la disponibilidad de servicios domiciliarios básicos y la calidad de las viviendas en cada barrio y su respectivo partido?</p> <p>¿Cuáles son las condiciones del entorno ambiental en cada barrio y su respectivo partido?</p> <p>¿Cuáles son las condiciones de trabajo y los niveles de informalidad en cada barrio y su respectivo partido?</p> <p>¿Cuál es la situación de salud y la situación educativa en cada barrio y su respectivo partido?</p> | <p>A partir del procesamiento estadístico de un conjunto amplio de indicadores de condiciones sociales se realiza un análisis comparativo:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Entre el barrio y su respectivo partido. • Entre los barrios y entre los partidos. <p>Se hace con el objeto de identificar las superposiciones de privaciones en determinados territorios y relevar las desigualdades sociales de tipo estructural.</p> |
| Meso definido como oferta programática y tejido institucional | <p>¿Cuáles son las instituciones existentes y cuál es la disponibilidad de servicios de educación, salud y protección en cada barrio?</p> <p>¿Qué tipo de acceso tiene la población joven a las instituciones y cuáles son los programas a los que acceden en cada barrio?</p> <p>¿Cuáles son las opciones deportivas, recreativas y culturales para la población joven en cada barrio?</p> <p>¿Cuáles son los centros comunitarios y organizaciones sociales que trabajan con población joven en cada barrio, desde qué perspectiva teórico-metodológica lo hacen y qué tipo de acciones realizan?</p> | <p>Por medio de visitas de observación a los barrios, se relevan las instituciones existentes en cada uno y se realiza una descripción de la oferta programática con dos herramientas:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Una guía de recursos según el tipo de servicio para cada barrio. • Un mapa que referencia especialmente los recursos en cada barrio. <p>Con estas descripciones, se analiza la disponibilidad y la accesibilidad a servicios centrales para el desarrollo y la salud de la adolescencia y la juventud en cada barrio y se documentan los déficits en la oferta programática.</p> |

| | | |
|---|--|---|
| <p>Micro definido como trayectorias biográficas, experiencias y prácticas juveniles</p> | <p>¿Cuáles son los acontecimientos que dan forma a las trayectorias de los jóvenes en cada barrio?</p> <p>¿Cuáles son las adversidades, los soportes y los repertorios morales que operan en las trayectorias biográficas de los jóvenes en cada barrio?</p> <p>¿Cuáles son las instituciones que los jóvenes identifican como significativas en sus trayectorias en cada barrio y cuáles son los sentidos que referencian a sus experiencias y prácticas en dichas instituciones?</p> <p>¿Cuáles son los giros de la existencia y los horizontes de expectativas de los jóvenes de cada barrio?</p> <p>¿De qué modos se relacionan los soportes, los repertorios morales y las instituciones identificadas con los giros de la existencia y los horizontes de expectativas en las trayectorias biográficas de los jóvenes de cada barrio?</p> | <p>A través del enfoque biográfico, se reconstruyen los acontecimientos biográficos de los jóvenes de cada barrio. A partir del análisis de las entrevistas y los relatos, se identifican, con especial atención al género de la persona entrevistada y el barrio de residencia, las adversidades compartidas y las singulares, los tipos de soporte, los modos de posicionarse en términos morales, los papeles de las instituciones, los giros de la existencia y los horizontes de expectativas.</p> <p>Para establecer vinculaciones entre las trayectorias biográficas con la estructura social, la oferta programática y el tejido institucional, se trabaja en tres direcciones:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Identificación de las vinculaciones referenciadas, explícita o implícitamente, por los jóvenes. • Reconstrucción analítica del modo en que están vinculadas las trayectorias con la dimensión macro o meso, más allá de la referencia de la persona entrevistada. • Reflexión acerca de los acuerdos o diferencias sobre los modos en que tales dimensiones están vinculadas. |
|---|--|---|

La potencialidad de la estrategia teórico-metodológica es la combinación de la técnica del relato de vida —realización de una serie de tres o cuatro entrevistas a una misma persona— con la reconstrucción del escenario barrial, descripto a partir de los datos censales del territorio y del relevamiento de los servicios existentes. Se aspira a comprender cómo los procesos históricos y estructurales se internalizan en las vidas de las

personas a la vez que dilucidar cómo y por qué las personas se ubican de un determinado modo frente a dichos procesos históricos.⁴⁴

Para ello, se reconstruyen relatos biográficos por medio de entrevistas. Esta técnica exige la vinculación de la experiencia, única e individual de un sujeto, con el contexto social, para comprender los sentidos de la experiencia y los procesos sociales que en ella se desenvuelven.⁴⁵

Los relatos de vida, en su misma singularidad, nos permiten aprehender las maneras en que se vinculan las experiencias individuales de las personas y los entornos —más o menos inmediatos— que van desde la familia y los grupos de pares hasta las instituciones del Estado y las organizaciones de la sociedad civil. El enfoque biográfico resulta especialmente potente para abordar las experiencias y trayectorias juveniles, nodo crítico para captar desde la vivencia de las personas, los acontecimientos y procesos que precarizan sus condiciones de vida.

La elección de la entrevista como técnica para construir los relatos de vida obedece a su capacidad para brindar información de las experiencias de los sujetos. Por medio de la entrevista, se indaga lo que una persona piensa con respecto a determinados tópicos o sucesos desde la perspectiva del entrevistado y su propio universo lingüístico, simbólico y social. En el relato de vida, no se trata de explorar todos los sucesos de la vida, sino de comprender la trayectoria a partir de la identificación de los acontecimientos que la han determinado. Los relatos de vida son relatos biográficos en los cuales, a través de varias entrevistas, se despliegan las experiencias de una persona, las cuales permiten acceder al testimonio subjetivo y a las valoraciones que hacen de su propia vida.⁴⁶

No obstante el énfasis puesto en el punto de vista de los actores de cara a la imbricación macro, meso y microsocia, la estrategia metodológica

⁴⁴ Philippe Bourgois, *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio* (London: Cambridge University Press, 2003).

⁴⁵ Ana Lía Kornblit, "Historias y relatos de vida: pseudo análisis y análisis en la investigación social", en Ciclo de *Seminarios Debates metodológicos en proceso de investigación social cualitativa*, Universidad de la República, Uruguay, 2010.

⁴⁶ Di Leo y Camarotti, *Quiero escribir mi historia*, 17.

que proponemos combina el análisis emergente del enfoque biográfico con otras técnicas:

1. La descripción de la estructura sociodemográfica y las condiciones sociales de vida de cada uno de los barrios seleccionados y sus respectivos partidos a partir de los datos censales (INDEC) procesados por fracciones o radios censales (REDATAM).⁴⁷ Estos datos se complementan con la descripción de los indicadores de salud a nivel partido (Dirección de Estadísticas de Salud, Ministerio de Salud) y los resultados de la Encuesta de la Deuda Social Argentina (Universidad Católica Argentina) para urbanizaciones informales o formales de nivel socioeconómico bajo, según el barrio y el partido bajo estudio.
2. La descripción de la oferta programática y del tejido institucional se realiza por medio de un relevamiento comunitario a través de entrevistas a referentes barriales y de organizaciones sociales, funcionarios locales, efectores de servicios de salud, técnicos y docentes de áreas de educación y protección. De modo complementario, se realiza observación participante en los barrios bajo estudio para ampliar las referencias obtenidas.

A partir de la producción de esta evidencia empírica, uno de los desafíos iniciales radica en superar el umbral de la descripción preliminar en cada nivel de análisis. Por ejemplo, en el análisis del nivel estructural, un escollo es superar el listado desagregado de datos parciales. En el caso de la descripción de la oferta programática y del tejido institucional, uno de los obstáculos es el armado de guías de recursos inespecíficas al grupo adolescente y joven. En el análisis de las trayectorias, la principal dificultad es quedarse en lo anecdótico de cada historia de vida. Agrupar la información con el objeto de evidenciar superposiciones y desigualdades con una impronta territorial, especificar los servicios disponibles y accesibles para la población joven y documentar los déficits, interrogarse por los sentidos

⁴⁷ En el sitio del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) se informa que REDATAM ha sido desarrollada por el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) "para la caracterización y el análisis local, provincial y regional de los micro datos censales, a partir del procesamiento de los datos en línea, con la posibilidad de obtener tablas, gráficos y/o mapas".

que las experiencias tienen para los jóvenes y los modos en que se relacionan con el contexto social son modos de superar esa descripción inicial.

No obstante, el reto mayor radica en la integración de las líneas de análisis de los tres niveles. Entendemos que para lograr una imbricación entre niveles —macro, meso y micro— no es suficiente superponer datos descriptivos y estructurales, como tampoco es suficiente realizar declaraciones abstractas sobre las relaciones entre los niveles sin referencias a procesos o mecanismos concretos. La propuesta de integración plantea el desarrollo de una estrategia que analice los procesos de vulneración de derechos y los modos de enfrentarlos a partir de la reconstrucción de las trayectorias biográficas de mujeres y varones jóvenes y los escenarios barriales en los cuales transcurre la vida de las personas y sus comunidades.

El modo convencional de vincular el relato y su contexto, que podemos calificar como *representacional* en tanto muestra un relato como representante del mundo en que viven las personas de ese lugar, como también su crítica y el enfoque centrado en la capacidad de agencia de las personas, sitúan una tensión que va más allá de los usos del método biográfico, desde la antropología o la historia, y remite a un problema central de las ciencias sociales: la ya mencionada tensión entre individuo y sociedad, o la relación entre lo micro y lo macro.⁴⁸ Si bien desde los trabajos de autores clásicos, como Marx o Mead, hasta los abordajes contemporáneos, como Bourdieu o Giddens, se constata el esfuerzo por integrar los análisis micro y macro, “... en lugar de tratarlos como enfoques polares y aislados”, persiste un modo de pensar que tiende a disociar los niveles y diluir las tensiones en uno u otro polo.⁴⁹ Es como si se creyera que situar el foco de análisis en las experiencias subjetivas implica negar la existencia de estructuras que trascienden las interacciones o que el análisis de los mecanismos que facilitan la reproducción del mundo social supone desconocer la capacidad de acción de los sujetos.

⁴⁸ Capriati, “Tensiones y desafíos”, 3.

⁴⁹ Oscar Oslak, “Falsos dilemas: micro-macro, teoría-caso, cuantitativo-cualitativo”, en *La trascendencia de la investigación* (Buenos Aires: Ediciones Lumiere, 2011), 100.

La tarea no es comparar datos específicos y desagregados ni recolectar un conjunto de historias de vida. El desafío es establecer conexiones entre las posiciones estructurales, la disponibilidad y la accesibilidad de bienes y servicios y los acontecimientos biográficos de adolescentes y jóvenes. En este camino, se conocerá más sobre los modos en que el escenario restringe o favorece el desarrollo y la salud de las personas, sus grupos y comunidades.

Conclusiones

A lo largo del artículo, se expuso una estrategia teórico-metodológica para abordar el estudio de la salud en la adolescencia y la juventud. El punto de partida de este desarrollo fue el diálogo crítico con distintos enfoques existentes para estudiar la salud en la adolescencia. En sintonía con aportes de las ciencias sociales y de la salud colectiva y con la incorporación de conceptos provenientes de la teoría social, se definieron aspectos centrales del marco conceptual que guía nuestro trabajo de investigación. También se delineó un diseño metodológico capaz de generar conocimiento con el foco propuesto.

La tarea de entablar diálogos críticos y apropiaciones de conceptos, propia de la práctica del cientista social, estuvo signada por la reflexión epistémica. ¿Cuáles son los interrogantes que movilizan el estudio de la condición juvenil y la salud? ¿En qué medida son adecuados los conceptos que se utilizan? Estas preguntas revisten una importancia decisiva por el "... desfase que existe entre muchos corporas teóricas y la realidad" y el riesgo latente de pensar ficticiamente o inventar realidades.⁵⁰ Estas preguntas, si bien no son respondidas, funcionan como advertencias que han acompañado la construcción teórico-metodológica expuesta en este artículo.

Las categorías analíticas que se han desplegado para investigar los escenarios sociales y las trayectorias biográficas de adolescentes y jóvenes provienen de diferentes enfoques teóricos y remiten a distintas técnicas de investigación. La articulación de estas categorías y técnicas tiene como

⁵⁰ Zemelman, *Pensar teórico y pensar epistémico*, 1.

potencialidad captar las heterogeneidades en adolescentes y jóvenes de barrios populares, haciendo foco no solo en las ausencias o carencias, sino también en aquello con lo que se cuenta. Por un lado, la noción de escenarios sociales, retomada por Steinberg y su equipo, nos permite develar disparidades territoriales e inequidades socioespaciales con un alto nivel de desagregación. Por otro lado, la noción de trayectorias biográficas nos habilita el análisis de posiciones subjetivas en el marco de estructuras sociales de lenta transformación.

Creemos que el diálogo entre estas nociones conceptuales y técnicas en un estudio comparado entre áreas de baja desagregación geográfica como son los barrios es una estrategia que permite avanzar en la comprensión de las conexiones entre las experiencias y los contextos con el propósito de conocer más sobre los modos en que los procesos macroestructurales, las instituciones y las experiencias inciden en el desarrollo y la salud de la población adolescente y joven con el fin de avanzar en la comprensión de las conexiones entre las experiencias únicas e individuales, y los escenarios sociales.

Alejandro Capriati
Asistente del CONICET
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
alejandrocapiati@gmail.com

Gabriela Wald
Investigadora adjunta del CONICET
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
gawald@gmail.com

Recibido: 8 de enero de 2018
Aceptado: 25 de enero de 2019



5. La religión, ¿ha sido dañina para la humanidad? Una respuesta a los argumentos del nuevo ateísmo

5. Has Religion been Harmful for Humankind?
A Response to the Arguments
of the New Atheism

5. A religião tem sido prejudicial à humanidade?
Uma resposta aos argumentos do novo ateísmo

Judith M. Ayala Choque y Raúl Esperante

Resumen

La reciente corriente ideológica del nuevo ateísmo ha presentado cinco razones para afirmar que la religión es mala para la humanidad: (a) es perjudicial para el pensamiento crítico, (b) es enemiga del arte, (c) destruye la libertad de las personas, (d) impide que las personas disfruten de la vida, y (e) es la causa de mucha violencia. La evidencia histórica muestra de manera inequívoca que estas presuposiciones son falsas. En concreto, la religión cristiana no ha impedido la producción científica y el pensamiento crítico, sino que los ha motivado. La religión ha inspirado a escritores, pintores, músicos, arquitectos y otros artistas. La religión, en especial el cristianismo, ha impulsado los derechos humanos, la libertad de conciencia y el respeto hacia las minorías. La religión aporta satisfacción, felicidad, longevidad y otros beneficios a las personas practicantes. La causa de la inmensa mayoría de guerras no ha sido la religión, sino motivaciones políticas, territoriales y económicas. A la vista de los datos históricos, la afirmación de los nuevos ateos de que la religión, en especial el cristianismo, es perjudicial para la humanidad, no se sostiene.

Palabras claves

Religión — Nuevo ateísmo — Cristianismo y ciencia — Pensamiento crítico — Religión y ciencia

Abstract

The recent ideological current of the New Atheism has asserted that religion is bad for humanity because of five reasons: (a) it is detrimental to critical thinking, (b) it

is an enemy of art, (c) it destroys people's freedom, (d) it prevents people from enjoying life, and (e) is the cause of much violence. The historical evidence shows unequivocally that these presuppositions are false. Specifically, the Christian religion has not hindered scientific production and critical thinking but has motivated them. Religion has inspired writers, painters, musicians, architects and other artists. Religion, especially Christianity, has promoted human rights, freedom of conscience and respect for minorities. Religion brings satisfaction, happiness, longevity and other benefits to practitioners. The cause of the vast majority of wars has not been religion, but political, territorial and economic motivations. In view of the historical data, the New Atheists claim that religion, especially Christianity, is detrimental to humanity, does not hold.

Keywords

Religion — New Atheism — Christianity and science — Critical thinking — Religion and science

Resumo

A recente corrente ideológica do Novo Ateísmo apresentou cinco razões para afirmar que a religião é ruim para a humanidade: (a) é prejudicial ao pensamento crítico, (b) é o inimigo da arte, (c) destrói a liberdade das pessoas, (d) impede que as pessoas desfrutem a vida (e) é a causa de muita violência. A evidência histórica mostra inequivocamente que essas presunções são falsas. Especificamente, a religião cristã não impediu a produção científica e o pensamento crítico, mas os motivou. A religião inspirou escritores, pintores, músicos, arquitetos e outros artistas. A religião, especialmente o cristianismo, promoveu os direitos humanos, a liberdade de consciência e o respeito pelas minorias. A religião pode trazer satisfação, felicidade, longevidade e outros benefícios aos praticantes. A causa da grande maioria das guerras não tem sido a religião, mas motivações políticas, territoriais e econômicas. Em vista dos dados históricos, a afirmação dos novos ateus de que a religião, especialmente o cristianismo, é prejudicial à humanidade, não se sustenta.

Palavras-chave

Religião — Novo Ateísmo — Cristianismo e ciência — Pensamento crítico — Religião e ciência

Introducción

La idea de la existencia de Dios (un ser superior, un dios o dioses) está en el centro de las religiones actuales y en lo que conocemos de la mayoría de

las religiones del pasado. Esta idea, y por extensión la creencia religiosa, es frecuentemente tema de conversación académica con un alto potencial de tensión entre cosmovisiones. En el marco de los países cristianizados, a menudo esta tensión se agudiza por la adopción de una de dos posturas extremas:

1. **El cientificismo.** Es la idea de que la ciencia puede explicar el universo sin necesidad de apelar a seres sobrenaturales y que el conocimiento real solo puede obtenerse por medios empíricos utilizando los métodos de la ciencia.
2. **El fideísmo.** Es la idea de que la fe religiosa es suficiente para explicar la existencia del mundo.

El cientificismo ha llevado a algunos a afirmar que para ser un verdadero científico una persona tiene que abandonar la creencia en Dios porque la religión es anticientífica e irracional. Se apoya firmemente en la convicción de que las explicaciones científicas aparentemente contradicen algunas significativas afirmaciones religiosas. Esta supuesta tensión ha llevado a algunos a concluir que la religión es dañina para la humanidad.

La idea del conflicto entre ciencia y religión no es nueva, sino que tuvo su origen en el siglo XIX con las publicaciones de Andrew Dickson White, rector y fundador de la Universidad de Cornell, y John William Draper, profesor de química de la Universidad de Nueva York, quienes presentaron la idea de la desavenencia intelectual entre la religión y la ciencia, promovieron la oposición y el distanciamiento entre ambas y manifestaron de manera abierta que la relación entre ellas se caracterizaba como una guerra.

En 1869, White, en uno de sus discursos en la Cooper Union de la ciudad de Nueva York, indicó que la religión tiende a obstaculizar el desarrollo de la ciencia y citó la persecución de determinados científicos y pensadores, tales como Nicolás Copérnico, Giordano Bruno, Galileo Galilei, Andreas Vesalius y otros. Él mismo se incluyó en este grupo de mártires.¹ Más tarde, en 1876, White publicó *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, con una segunda versión en 1896,

¹ "The battle-fields of science", en Ronald Numbers, "Science and Religion", *Osiris* 1 (1985): 59.

en la cual afirmó que la Biblia describe aseveraciones improbables del mundo.² De esta manera, White inició un movimiento antagónico entre la religión y la ciencia y promovió la idea de que la religión producía un inmenso daño al avance de la ciencia.

Con una intención crítica ante la actitud de la Iglesia católica romana hacia la enseñanza de las ciencias, John William Draper publicó en 1874 un libro titulado *History of the Conflict Between Religions and Science*, en donde criticaba al antiintelectualismo de la tradición católica y afirmaba que en el islamismo y el protestantismo existía poco conflicto con la ciencia. En las últimas décadas, los estudios de historia de la ciencia han mostrado que la Iglesia católica no tuvo una actitud antiintelectual o anticientífica,³ pero esta revisión de los conceptos no ha llegado todavía al conocimiento general. Como resultado de estas publicaciones, a lo largo de las subsiguientes décadas fue creciendo un sentimiento de oposición entre la religión y la ciencia, el cual ha llevado recientemente a algunos pensadores a afirmar una enemistad entre ambas con perjuicio para la humanidad.

En la historia reciente de esta controversia, ha habido cuatro personajes muy relevantes: Christopher Hitchens, Sam Harris, Richard Dawkins y Daniel Dennett, considerados como fundadores del movimiento contemporáneo del nuevo ateísmo, quienes han vinculado de manera vehemente la religión con varios males o problemas en el mundo, alentando a las personas a dejar de aceptar o practicar cualquier tipo de religión. Esta idea aparece en libros antirreligión ampliamente distribuidos como *Dios no es bueno. Alegato contra la religión* (2008) de Christopher Hitchens; *El fin de la fe. La religión, el terror y el futuro de la razón* (2007) de Sam Harris; *El espejismo de Dios* (2007) de Richard Dawkins; y *Breaking the*

² Andrew Dickinson White, *A history of the warfare of science with theology in Christendom* (1896), 1-2; John William Draper, *History of the conflict between religion and science* (Nueva York: D. Appleton, 1874), 215. Un excelente examen de estas dos publicaciones se puede encontrar en David C. Lindberg y Ronald L. Numbers, "Beyond war and Peace: a reappraisal of the encounter between Christianity and science", *Perspectives on Science and Christian Faith* 39, 3 (1987):140-149.

³ Alvin J. Schmidt, *How Christianity changed the world* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2004), 170-193, 240-267.

spell: religion as a natural phenomenon (2006) de Daniel C. Dennett.⁴ Como resultado, en la actualidad muchas personas piensan que la religión induce sufrimiento injusto en la sociedad y, como consecuencia, cuestionan la existencia de Dios y la validez de la religión.

Por ejemplo, Christopher Hitchens, en el primer capítulo de su libro *Dios no es bueno—Alegato contra la religión*, hace un recorrido geográfico por los conflictos de la última parte del siglo XX y comienzos del XXI, incluyendo Irak, Líbano, la antigua Yugoslavia, los atentados en Estados Unidos en septiembre 2001 y otros conflictos supuestamente relacionados con la religión, para argumentar que la religión mata. En el cuarto capítulo, Hitchens afirma que la religión es “violenta, irracional, intolerante, aliada del racismo y el tribalismo, invierte en la ignorancia, es hostil hacia el libre pensamiento, despectiva hacia las mujeres y coercitiva hacia los niños”.⁵ Sam Harris afirma en distintos lugares de su libro que la religión es negativa, utilizando frases como “la fe perpetúa la inhumanidad del hombre respecto al hombre”, “la intolerancia es intrínseca al credo religioso” y “hasta los credos más moderados suponen una amenaza para nuestra supervivencia”.⁶ Harris aboga por la eliminación de la religión y el dominio de la razón y la ciencia. En *El espejismo de Dios*, Richard Dawkins afirma que casi con toda seguridad Dios no existe y que la creencia en un dios personal es un engaño. Para Dawkins, la creencia en una religión es señal de insensatez o demencia.⁷ Daniel Dennett considera la creencia en un dios como algo totalmente irracional, algo que tiene un origen naturalista, que se puede investigar y demostrar que es falsa y desechable.⁸

Estos cuatro autores han sido los principales personajes en el surgimiento del nuevo ateísmo. En sus libros, argumentan que la religión y la

⁴ Debido a la similitud de su análisis argumentativo y la cercanía en el tiempo en sus publicaciones, estos cuatro personajes han recibido el nombre popular e informal de “los cuatro jinetes”.

⁵ Christopher Hitchens, *Dios no es bueno: Alegato contra la religión* (Barcelona: Random House Modadori, 2008), 73.

⁶ Sam Harris, *El fin de la fe. La religión, el terror y el futuro de la razón* (Madrid: Paradigma, 2007), 23.

⁷ Richard Dawkins, *El espejismo de Dios* (Barcelona: Espasa, 2012), 8.

⁸ Daniel C. Dennett, *Breaking the spell: religion as a natural phenomenon* (Nueva York: Viking, 2006), 30-85.

“guerra santa” suponen la mayor amenaza para la civilización humana y, por tanto, la religión no debería tolerarse en las “sociedades occidentales”. Los cuatro libros son el resultado de una reacción a los actos terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos. La lectura de los libros muestra una gran ignorancia por parte de los autores acerca del fenómeno religioso, la historia de la religión y la ciencia, y la psicología humana. Ninguno de ellos ofrece un análisis serio de los actos terroristas contemporáneos, la motivación, el significado y cómo prevenirlos en el futuro. Los argumentos que presentan no aportan nada nuevo en el milenial debate sobre la existencia de Dios.

Fundamentalmente, los nuevos ateos dan cinco razones principales para afirmar que la religión es mala para la humanidad:

1. La religión impide que las personas se involucren en el pensamiento crítico y evita que vean los hechos y distingan qué es verdad y qué es superstición.
2. Por medio de la censura de los libros y diversas expresiones artísticas, la religión se ha convertido en enemiga de las artes.
3. La religión motiva a las personas a confiar en un ser invisible en lugar de en sus propios esfuerzos; esto limita su libertad y esclaviza a la humanidad.
4. La creencia en la otra vida impide a las personas disfrutar realmente de esta vida y crecer en satisfacción personal.
5. La religión fomenta la violencia, las guerras y los conflictos entre personas.

Estos puntos resumen lo que creen los nuevos ateos. En este ensayo evaluaremos la validez de cada punto a través del examen de las preguntas fundamentales: la religión, ¿es perjudicial para el pensamiento crítico?; la religión, ¿es una enemiga del arte?; la religión, ¿destruye la libertad?; la religión, ¿impide que las personas disfruten de la vida aquí en la Tierra?; la religión, ¿es la causa de las guerras y de la violencia?; ¿se puede considerar la religión como experiencia positiva?

Somos conscientes de que se han publicado varios ensayos que analizan algunos de estos argumentos del nuevo ateísmo. Nosotros damos aquí

nuestra visión partiendo de nuestra experiencia al responder preguntas e interaccionar con cientos de estudiantes y profesores en nuestras conferencias académicas. Partimos también de nuestras propias investigaciones científicas en ciencias de la tierra y educación, habiéndonos planteado en nuestras propias disciplinas académicas la cuestión de la existencia de Dios. Creemos además que hay varios elementos de análisis que no se han incluido en otros ensayos sobre el tema. Por ejemplo, nos preguntamos cómo los nuevos ateos pueden medir los parámetros que usan para juzgar la maldad de la religión en sus diversas interacciones sociales y personales.

La religión, ¿es perjudicial para el pensamiento crítico?

Sam Harris, el famoso ateo del siglo XXI, afirma que las creencias religiosas son inmunes a la persuasión y que la disposición a creer ideas religiosas que no son racionales ni basadas en evidencia ha producido una situación peligrosa en el mundo.⁹ Esta afirmación tiene mucho que ver con la cosmovisión del *evidencialismo*, la creencia de que lo que realmente cuenta como verdadero conocimiento es lo que se deriva de la observación directa objetiva a través de los sentidos. En la práctica científica, el evidencialismo se manifiesta en forma de científicismo. Este es un extremo al que la mayoría de los filósofos y muchos científicos se oponen, pero que los nuevos ateos afirman directa o indirectamente porque rechazan los argumentos basados en la fe. Nuestra primera reacción es preguntarnos cómo mide Harris la inmunidad de las creencias religiosas hacia la persuasión, cómo mide la irracionalidad que produce la religión en los creyentes y si existe alguna manera de medir esos parámetros.

En contraste con la afirmación de Harris de que la religión promueve irracionalidad, la historia de la ciencia nos muestra que muchos de los grandes científicos de todos los tiempos han sido devotos cristianos. De hecho, la mayoría de las disciplinas de la ciencia moderna se desarrollaron a partir del siglo XVI en sociedades cristianas de Europa Occidental y América del Norte. Las grandes investigaciones y descubrimientos en

⁹ Harris, *El fin de la fe*, 85.

la astronomía, la física, la química, la ingeniería, la arquitectura y otros campos del conocimiento fueron hechos por científicos creyentes que hacían uso del pensamiento crítico¹⁰. Galileo Galilei, Johannes Kepler, Francis Bacon, Leonardo da Vinci, Isaac Newton, Robert Boyle, Antoine Lavoiser, Max Plank y numerosas otras figuras grandes y pequeñas creían en Dios, y muchos de ellos creían en Dios como creador. Siguiendo la afirmación de Harris, la ciencia de estos destacados científicos del pasado habría de ser considerada como “peligrosa” porque fue llevada a cabo por personas religiosas (creyentes en Dios).

No solo los científicos de siglos pasados, sino también muchos del mundo contemporáneo, creen en Dios y ejercen sus profesiones dentro de una cosmovisión religiosa. Por ello, la pregunta que surge es por qué, si la religión limita o impide el pensamiento crítico y racional, tantos científicos trabajaron y trabajan dentro de una cosmovisión religiosa. Una de las razones es filosófica y se basa en el fundamento intelectual de la religión cristiana: la doctrina cristiana se basa en la existencia de un Dios racional que es la fuente de la verdad racional. Tal Dios creó el mundo con diseño y propósito, lo cual apunta a leyes y principios racionales que son uniformes, estables y permanentes, lo que hace posible una investigación significativa. Las cosas en la vida tienen sentido y es deber del cristiano conocerlas y explicar sus fundamentos. Al final, todo eso se basa en la creencia de que el mundo es racional y que los seres humanos son capaces de pensar críticamente, y ello no depende de las convicciones religiosas.

El pensamiento religioso de una persona no le impide estudiar el flujo de la savia por los vasos conductores de un árbol, la velocidad del aleteo de un colibrí o la mineralización de los huesos fosilizados de dinosaurios, de la misma manera que puede tomar decisiones racionales acerca de la educación de sus hijos o del lugar donde va a pasar sus vacaciones con ellos. ¿Por qué la religión ha de ser un obstáculo para el pensamiento racional en la ciencia y no en la economía, los deportes o la cocina?

¹⁰ James Hannam, *The genesis of science. How the Christian Middle Ages launched the scientific revolution* (Washington DC: Regnery Publishing, 2011), cap. 3; Rodney Stark, *For the glory of God. How monotheism led to reformatations, science, witch-hunts and the end of slavery* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004), caps. 2 y 4.

En realidad, no lo es y, siguiendo el argumento de la “peligrosidad” de Harris, habríamos de descartar todo el pensamiento racional de las personas religiosas, y no solo sus propuestas científicas. Al mismo tiempo, habría que preguntarle a Harris qué es “peligrosidad”, cómo se mide, qué criterios se usan para medirla y quién la mide. ¿Por qué habrían de ser los nuevos ateos los que crean sus propios criterios de peligrosidad? ¿Están todos los nuevos ateos de acuerdo en qué significa “peligrosidad”? Podemos ver que la propuesta de Harris lleva a una situación práctica absurda e irresoluble.

El pensamiento crítico no solo es una parte integral de la cosmovisión cristiana, sino también del razonamiento lógico y la difusión del pensamiento. Aunque existían algunas formas de educación en el mundo pagano (los antiguos romanos y griegos ricos tenían pedagogos que enseñaban a leer a sus hijos, el arte de la oratoria, las matemáticas y otros conocimientos), fue en el cristianismo donde se inició una educación institucionalizada.¹¹ Fueron los cristianos, no los romanos, vándalos, visigodos, hunos u otras tribus bárbaras los que fundaron escuelas y universidades en Europa durante la Alta Edad Media. Las primeras universidades y bibliotecas que se formaron en Europa, América del Norte y América del Sur comenzaron en monasterios, iglesias o directamente a través de laicos interesados en la formación de ministros de la fe con una sólida preparación intelectual. De hecho, en ningún lugar del mundo había universidades u otros centros de enseñanza superior organizada hasta que los cristianos abrieron estos centros en el Occidente. Este surgimiento de universidades ocurrió tanto en la Iglesia católica como en la fe protestante. Los reformadores protestantes querían que todos tuvieran acceso a la Biblia y por eso introdujeron la idea de la educación obligatoria para niños y niñas, tradujeron la Biblia a varios idiomas e hicieron grandes esfuerzos para distribuirla.

El mito prevaleciente durante largo tiempo de que el cristianismo fue durante la Edad Media un obstáculo para el surgimiento y el crecimiento de la ciencia ha sido finalmente desbancado por los historiadores

¹¹ George Thomas Kurian y Mark A. Lamport, eds., *Encyclopedia of Christian Education* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2015), 317-319; Schmidt, *How Christianity Changed the World*, 170-193, 218-247.

y filósofos de la ciencia. En las tres últimas décadas, se han publicado numerosos estudios en los que se sustenta que el cristianismo de la Edad Media no solo no fue un impedimento para el avance de la ciencia, sino que la ciencia moderna precisamente tuvo su origen e impulso en el seno del pensamiento y las instituciones cristianas.¹² James Hannam¹³ refuta esta falsa concepción que implica al cristianismo con el mito del oscurantismo científico, literario e intelectual:

El continuo choque del creacionismo con la evolución oculta el hecho de que el cristianismo en realidad ha desempeñado un papel mucho más positivo en la historia de la ciencia de lo que comúnmente se cree. De hecho, muchos de los supuestos ejemplos de religión que frenan el progreso científico resultan ser falsos. Por ejemplo, la Iglesia nunca ha enseñado que la Tierra es plana y, de todos modos, en la Edad Media nadie pensaba eso.

Otros falsos mitos son las afirmaciones de que los papas prohibieron la disección humana o de que algunos científicos fueron quemados en la hoguera por sus ideas científicas. El reciente trabajo de revisión histórica de Sanjib Kumar Ghosh sobre las disecciones de cadáveres humanos muestra que durante la Baja Edad Media no se llevaban a cabo disecciones, aunque las razones no están bien establecidas. Una de las razones pudo ser que tal práctica no era aceptada dentro de la ética cristiana. Es a partir del siglo XII que la Iglesia cristiana comenzó a permitir la disección, aunque se emitieron ciertos edictos para regular prácticas específicas.

Particularmente, era preocupante que los clérigos no participaran de tales prácticas. El emperador romano Federico II (1194-1250) favoreció el progreso de la ciencia con un decreto que ordenaba que se debía diseccionar al menos un cadáver cada cinco años para estudios anatómicos, con asistencia obligatoria para aquellos que practicaran la medicina o la cirugía.¹⁴ A partir de esa época, se llevaron a cabo disecciones humanas en

¹² Stark, *For the glory of God. How monotheism led to reformations, science, witch-hunts and the end of slavery*, caps. 2 y 4.

¹³ James Hannam, "Science owes much to both Christianity and the Middle Ages", *Soapboxscience*, acceso el 13 de octubre de 2019, <http://blogs.nature.com/soapboxscience/2011/05/18/science-owes-much-to-both-christianity-and-the-middle-ages> (traducción propia).

¹⁴ Sanjib Kumar Ghosh, "Human cadaveric dissection: a historical account from ancient Greece to the modern era", *Anatomy & Cell Biology* 48, n.º 3 (2015), 153–169, doi:10.5115/

primer lugar en las universidades italianas (inicialmente Bolonia, y más tarde Padua, Florencia y otras), luego en Francia, a continuación en Gran Bretaña y después se extendió al resto del mundo, fundamentalmente sin oposición de la Iglesia cristiana. Sin embargo, y a pesar del descrédito, todas estas historias todavía se publican con regularidad como ejemplos de intransigencia clerical frente al progreso científico.

El astrónomo y filósofo Giordano Bruno ha pasado a la historia en los libros de texto como un mártir de la ciencia a manos de la Inquisición en el siglo XVII. Este mito todavía está presente en aproximadamente un tercio de los libros de astronomía en inglés. De nuevo, los estudios recientes muestran que tal interpretación necesita ser matizada. El filósofo de la ciencia norteamericano Thomas Kuhn afirmó:

Bruno, el filósofo y místico [...] no fue ejecutado por el copernicalismo sino por una serie de herejías que se centraban en su visión de la Trinidad, herejías por las que otros católicos habían sido ejecutados anteriormente. Él no es, como a menudo ha sido llamado, un mártir de la ciencia.¹⁵

En el excelente trabajo de revisión escrito, *Unbelievable. 7 myths about the history and future of science and religion*, Michael Newton Keas afirma que “la imagen de que Bruno fue un científico mártir es un mito”.¹⁶

Quizá el caso más famoso haya sido Galileo. Es cierto que Galileo fue llevado a juicio por afirmar que es un hecho que la Tierra gira alrededor del Sol, en lugar de solo una hipótesis, como exigía la Iglesia católica. Pero el juicio tuvo muchos más elementos que la simple idea de que Galileo se oponía a la idea de que la Tierra es el centro del universo. Los historiadores han descubierto que el proceso estuvo altamente cargado de conservadurismo científico y de egoísmo papal.¹⁷ Contrariamente a la idea

acb.2015.48.3.153.

¹⁵ Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1957), 199.

¹⁶ Michael Newton Keas, *Unbelievable, 7 myths about the history and future of science and religion* (Wilmington, Delaware: ISI Books, 2019), 61.

¹⁷ Maurice A. Finocchiaro, “The Copernican revolution and the Galileo affair” en *The Blackwell companion to science and Christianity*, eds. J. B. Stump y Alan G. Padgett (Malden, Massachusetts: Willey-Blackwell, 2012), 14-25.

de que el cristianismo fue un obstáculo para el desarrollo de la ciencia, los historiadores ahora resaltan todo el apoyo que la Iglesia ha dado a la investigación científica a lo largo de los siglos.¹⁸

Según Hannam, ese apoyo tomó varias formas. Uno fue simplemente financiero. Hasta la Revolución francesa, la Iglesia católica fue la principal patrocinadora de la investigación científica. Por ejemplo, a partir de la Edad Media, la Iglesia pagó a sacerdotes, monjes y frailes para que estudiaran en las universidades. La Iglesia incluso insistió en que la ciencia y las matemáticas debían ser una parte obligatoria del programa de estudios. Como resultado, en el siglo XVII la Orden de los Jesuitas se convirtió en la organización científica líder en Europa. Publicó numerosos artículos y difundió nuevos descubrimientos en todo el mundo, con especial énfasis en los nuevos territorios de Latinoamérica. En Europa, se diseñaron varias catedrales (por ejemplo, Bolonia, París, Florencia) para funcionar además como observatorios astronómicos y permitir una determinación cada vez más precisa del calendario. Y no olvidemos que la genética moderna fue fundada por Gregory Mendel, un abad que cultivaba guisantes en un jardín monástico de lo que ahora es la República Checa.

Otro mito extendido es que la Edad Media fue un largo período de tiempo de estancamiento científico y poco progreso en el conocimiento. Ahora sabemos que la Edad Media (en especial la Alta Edad Media) fue una época de innovación y progreso, con invenciones como el reloj mecánico, las lentes de leer, la impresión y los descubrimientos como el movimiento de aceleración, la rotación de la tierra y la inercia, más tarde incorporadas en las obras de Copérnico y Galileo. Incluso hubo significativos avances científicos en la época más “oscura” de la Alta Edad Media (500 a. C. a 1000 a. C.) posterior a la depresión que siguió a la caída de Roma. La productividad agrícola se disparó con el uso del arnés para caballos y los arados pesados que permitieron el trabajo en los duros suelos arcillosos de Europa Central y Septentrional, la rotación de cultivos y la invención de los molinos de agua, entre otros avances que llevaron a un rápido aumento de la población en Europa.

¹⁸ Sarah Pruitt, “6 reasons the Dark Ages were not so dark”, *History Stories*, acceso el 13 de octubre de 2019, <https://www.history.com/news/6-reasons-the-dark-ages-werent-so-dark>.

Paradójicamente, solo fue más tarde, durante el período de la Ilustración, que se estableció la idea de que el cristianismo había sido un serio obstáculo para el desarrollo de la ciencia. Un factor importante en este mito fue la oposición de Voltaire y sus colegas a la Iglesia católica por la estrecha asociación de esta con la monarquía absoluta de Francia. En aquella coyuntura social, la acusación a los clérigos de frenar el desarrollo científico resultó una manera segura de marcar un estilo político y adquirir una cierta popularidad en los círculos académicos. Más tarde, en el siglo XIX, Thomas Huxley, acérrimo defensor de Darwin, retomó este argumento en su lucha por liberar a la ciencia inglesa de cualquier tipo de influencia clerical. La mala imagen que adoptó el creacionismo durante el siglo XX y los mencionados libros de los norteamericanos Andrew Dickson White y John William Draper hicieron el resto del trabajo de persuadir al público de que el cristianismo y la ciencia están condenados al antagonismo perpetuo.

En el Antiguo Testamento, hay un buen ejemplo que ilustra que la religión no se opone al desarrollo del conocimiento y el uso de la razón. Ya en la época en que vivieron Samuel, Elí, Saúl y David, existían escuelas de formación, escuelas de profetas en las que se utilizaba la ley de Moisés y otros escritos hebreos para la formación de los niños. El objetivo de esta escuela era proporcionar un suministro regular de mensajeros por medio de los cuales Dios se dirige a su pueblo. La función que ejercían estas escuelas de profetas era formativa, y no es una exageración afirmar que dicha formación requería el uso del pensamiento crítico. El solo esfuerzo de crear escuelas de profetas es un poderoso argumento para afirmar que la religión promueve el desarrollo intelectual.

Más tarde, en los tiempos del Nuevo Testamento, existían las escuelas de los judíos, llamadas escuelas de rabinos. Un rabino era análogo a un maestro destacado por su excelencia, por su amplio conocimiento y capacidad de discernimiento. La educación era un componente importante y, por lo tanto, si un niño tenía la ocasión de ingresar en la escuela de los rabinos, su rutina de estudios consistía en oración, lectura de la Torá (la ley), memorización, diálogo e interpretación, todo combinado con el trabajo manual. Uno de los objetivos de las escuelas rabínicas era la

preservación de las tradiciones orales y del conocimiento de la historia del pueblo israelita, así como de las leyes. No olvidemos que estas leyes consistían en estatutos legales que regulaban las relaciones entre las personas, el trato de la tierra y los animales, la relación con los pueblos vecinos, etc. Los escribas —una élite de intelectuales judíos que se dedicaban a copiar los manuscritos— mantenían colecciones de miles de ejemplares de los escritos religiosos. Su religión no les impedía el desarrollo intelectual ni la conservación de los documentos históricos.

Los cristianos siguieron esa tradición de preservar y estudiar los manuscritos antiguos para ofrecerlos a las generaciones futuras.¹⁹ Debido a eso, fue en el cristianismo donde resurgieron las filosofías y teorías griegas por medio de la copia y la distribución de los manuscritos de los filósofos de la antigüedad, a pesar de que la mayoría de aquellas ideas filosóficas eran muy diferentes e incluso opuestas a la doctrina cristiana. Esto no habría ocurrido si los cristianos se hubieran opuesto al pensamiento crítico; por el contrario, habrían quemado o destruido esos manuscritos antiguos, al menos con la excusa de que los escritos griegos y romanos podrían confundir la doctrina cristiana (como en realidad ocurrió).

Así también durante el siglo XVI, en el período del descubrimiento del Nuevo Mundo, se utilizó la Biblia como libro de evangelización y educación. A ese respecto, el teólogo Juan Luis de León Azcárate indica:

La Sagrada Escritura fue uno de los instrumentos principales, si no el principal, con el que los cronistas y misioneros del siglo XVI intentaron comprender la realidad compleja del Nuevo Mundo recién “descubierto”. Fue la Palabra de Dios que los misioneros quisieron transmitir e implantar entre los indios...²⁰

No hay duda de que en el desarrollo de la ciencia se usó la Biblia como un instrumento de comprensión y análisis, que los grandes hombres intelectuales usaron la Biblia para orientar sus acciones y realizar una reflexión crítica que orientara su liderazgo. Azcárate añade que la Biblia “en ocasiones fue también la fuente de inspiración de políticos y religiosos

¹⁹ Anónimo, “The History of manuscripts: Illuminating a Dark Age”, *The Economist*, acceso el 13 de octubre de 2019, <http://www.economist.com/node/17722535>.

²⁰ Juan Luis de León Azcárate, “La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI”, *Veritas* 32 (marzo de 2015):195-227.

que intentaban desde ella dar respuesta a los grandes conflictos provocados por el (des)encuentro entre culturas y regiones”.²¹

No tenemos espacio para argumentar el enorme impacto que tuvo desde sus inicios el cristianismo en la educación de los diversos pueblos donde fue entrando la religión. En los últimos años, han salido a la luz excelentes estudios de este tema que muestran cómo los cristianos durante dos mil años han cumplido el mandato de Jesús a los apóstoles: “... id y haced discípulos de todas las naciones [...] enseñándoles a obedecer todo lo que os he mandado” (Mt 28,19-20 NVI).²² Los discípulos de Jesús se tomaron esta orden muy en serio, pues ya en Pentecostés, Lucas relata que ellos “no dejaban de enseñar y anunciar las buenas nuevas de que Jesús es el Mesías” (Hch 5,42 NVI). De manera similar, Pablo menciona que los cristianos están activamente enseñando en Éfeso, Corinto, Roma, Tesalónica y otros lugares. En sus epístolas, el apóstol insiste en que los cristianos deben fundamentar su fe en el conocimiento (por ej., Filipenses 1, Colosenses 1).

Ya en el segundo siglo de la era cristiana, apareció la *Didaché*, que era un manual de instrucción, principalmente para los conversos a la fe. Los cristianos pronto vieron que era necesaria una educación formal para los conversos antes del bautismo, y se formaron escuelas en las iglesias, en las catedrales y en los monasterios, que atendían tanto a los varones como a las mujeres. Aunque inicialmente esta educación era exclusivamente para impartir la doctrina cristiana, pronto se incorporaron también las matemáticas, la medicina, la astronomía, la gramática y otras. Llegados al período de la Reforma protestante, tanto Lutero como Calvino insistieron en la educación escolar universal para niños y niñas, e incluyeron no solamente la doctrina cristiana, sino también las llamadas “artes

²¹ Ibid.

²² Por ejemplo, Stark, *For the glory of God. How monotheism led to reformation, science, witch-hunts and the end of slavery*, caps. 2 y 4; Hannam, “Science owes much to both Christianity and the Middle Ages”, *Soapboxscience*, acceso el 13 de octubre de 2019, <http://blogs.nature.com/soapboxscience/2011/05/18/science-owes-much-to-both-christianity-and-the-middle-ages>; Peter Harrison, “Christianity and the rise of western science”, *ABC Religion & Ethics*, acceso el 13 de octubre de 2019, <https://www.abc.net.au/religion/christianity-and-the-rise-of-western-science/10100570>.

liberales²³: lectura, escritura, aritmética, gramática, etc.²³ De la misma manera, Roberto Rodríguez describe que se pretendían cambios sustanciales para una educación abierta a todos.²⁴

En épocas recientes, han sido muchas las publicaciones de historiadores, científicos y filósofos que han desmentido las ideas de que la ciencia no progresó en la Edad Media y que tal retardo fue debido al imperio de la religión.²⁵ Peter Harrison, director del Instituto de Estudios Avanzados en Humanidades de la Universidad de Queensland, Australia, afirma categóricamente:

Hay una versión tozudamente persistente de la historia de la ciencia, muy apreciada por más de un puñado de escritores populares, que la ciencia emergió en primer lugar con los antiguos griegos, deslizándose en un moribundo estancamiento en la Edad Media cristiana, y surgiendo con fuerza en el siglo XVII con héroes de la ciencia como Galileo Galilei e Isaac Newton. En esta versión de tebeo de la historia, a menudo se atribuye el largo hiato medieval de la ciencia y la razón a la influencia de la religión. Se considera que la revolución científica del siglo XVII y la marcha triunfante de la ciencia desde entonces son una consecuencia del hecho de que la ciencia consiguió deshacerse de las garras del estamento censor y sofocante de la religión.²⁶

Harrison afirma que esta imagen de opresión de la religión hacia la ciencia durante la Edad Media es equivocada y que, de hecho, “los éxitos de las nuevas ciencias [a partir del siglo XVII] dependieron de manera vital de las consideraciones religiosas, sobre todo las condiciones generadas por la Reforma Protestante del siglo XVI”.²⁷ La Reforma protestante introdujo nuevos elementos de pensamiento que dieron impulso al desarrollo de las ciencias a finales del siglo XVI y en el siglo XVII. Los reformadores religiosos y científicos ayudaron a liberar la ciencia de las ataduras

²³ Martin Lutero, “To the councilmen of all cities in Germany that they establish and maintain Christian schools” en *Luther’s works*, ed. R. Schulz (Filadelfia: Fortress Press, 1967).

²⁴ Roberto Rodríguez, “Los cambios educativos tras la reforma Luteraana en el siglo XVI”, *Textos y contextos desde el sur* 6, 3 (julio de 2018): 34.

²⁵ Los estudios son numerosos, por ejemplo, los estudios de Stark, Hannam, Harrison, Harrison, citados en este artículo.

²⁶ Peter Harrison, “The Reformation and the rise of science”, *Religion & Ethics*, acceso el 23 de febrero de 2020, <https://www.abc.net.au/religion/the-reformation-and-the-rise-of-science/10095264>.

²⁷ *Ibid.*

que la filosofía aristotélica había impuesto durante cientos de años, especialmente entre los escolásticos. Harrison y otros autores recientes y antiguos, incluyendo los reformadores Lutero y Calvino, ven que las condiciones contrastantes entre las condiciones creadas originales de Adán y su posterior estado de pecado sirvieron para motivar la búsqueda científica y proporcionar la legitimación religiosa para nuevas iniciativas científicas. Es decir, uno de los elementos que proporcionó impulso a la iniciativa científica a partir del siglo XVI y en especial el siglo XVII, fue la asimilación de que las capacidades cognitivas y sensoriales del ser humano han sido limitadas por el pecado original y que, por tanto, no somos capaces de entender la naturaleza usando exclusivamente la razón.²⁸

Además, el enfoque protestante eliminó la interpretación alegórica simbólica de las cosas y de las ideas de la Escritura, lo cual permitió considerar como realidades tanto la Escritura como la naturaleza. Aún con las limitaciones de la razón humana, se puede entender el mundo natural por medio de la observación, el estudio sistemático, la experimentación, las matemáticas, la fisiología y la química. El mundo creado en Génesis dejó de ser objeto de contemplación para ser objeto de observación, dejó de ser temido e incomprensible para ser explorado y desentrañado. Ello fue posible gracias a una “poderosa nueva alianza entre la teología y la ciencia [que] reemplazó la alegría”.²⁹ La autoridad de la teología natural, afirma Harrison, ayudó para conseguir que la ciencia natural se convirtiera en una actividad generalizada en el mundo moderno occidental.

En conclusión, la historia de la ciencia en general nos enseña que la religión (en especial el cristianismo) no fue una enemiga del desarrollo intelectual, tecnológico, industrial o científico, sino más bien lo contrario:

²⁸ Francis Bacon en su *Novum Organum* (1621), un manifiesto para una nueva ciencia no aristotélica, afirma que después de la caída en el pecado los seres humanos perdieron tanto su capacidad de hacer lo bueno como su dominio de la naturaleza. Bacon creía que estas limitaciones se pueden parcialmente superar, lo primero por medio del cultivo de la religión y la fe, y lo segundo por medio de las artes y la religión. Por tanto, para Bacon y otros intelectuales protestantes, la historia de la caída en el pecado proporcionaba a los humanos una doble misión: por un lado, la restauración del orden moral por medio de la religión, y por otro, la restauración del dominio sobre la naturaleza por medio de la artes y las ciencias.

²⁹ Harrison, *The Reformation and the rise of science*.

muchos de los grandes hallazgos ya desde la Edad Media fueron hechos por personas con convicciones cristianas, que frecuentemente trabajaban para la Iglesia. Pero más importante que ello es el hecho de que a lo largo de los últimos dos mil años de progreso científico, el cristianismo proporcionó el marco intelectual conducente a la práctica y el desarrollo analítico científico. Los historiadores de la ciencia ahora ven que los factores religiosos jugaron un significativo papel en el surgimiento y el desarrollo de la ciencia en el Occidente³⁰.

La religión, ¿es enemiga del arte?

Un segundo argumento de los nuevos ateos es que la religión es enemiga del arte, y que ejerce la censura en la música, la literatura y otras artes. El lector informado, no obstante, puede sobresaltarse con tal afirmación porque claramente indica un preocupante grado de ignorancia entre los nuevos ateos acerca de la historia del arte. No es sorprendente que Anthony DeStefano³¹ diga que “ésta es un área donde los ateos realmente tienen que trabajar duro para mantener su estado de ignorancia”. Después de todo, ¿cómo puede alguien ignorar la influencia monumental que la fe religiosa ha ejercido en todas las formas de arte, tanto visual como musical y literaria? ¿Cómo puede alguien decir que la religión solo ha sido dañina para el mundo, cuando muchas de las mejores pinturas, esculturas, estructuras arquitectónicas, composiciones musicales y obras maestras literarias del mundo fueron realizadas o encargadas directamente por instituciones religiosas o personas con una fuerte inspiración religiosa?

La relación entre religión y arte es inobjetable. El desarrollo del arte en la Edad Antigua, la Edad Medieval, la Edad Moderna y la Edad Contemporánea muestra una estrecha asociación entre la expresión religiosa y la artística. Aaron Rosen señala:

³⁰ D. C. Lindberg y P. Harrison, “Science and religion around the world: historical perspectives” en *Science and Religion Around the World*, eds. J. H. Brooke y R. L. Numbers (Oxford: Oxford University Press, 2011), 67-91; David C. Lindberg y Ronald L. Numbers, “Beyond war and peace: a reappraisal of the encounter between Christianity and science”, *Perspectives on Science and Christian Faith*, 39, 3 (1987): 140-149.

³¹ Anthony DeStefano, *Inside the atheist mind* (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2018), 22.

Cuando entras al mundo del arte, entras en el reino de la religión, te guste o no. Piensa en algunas de las obras de arte más famosas del mundo: El Partenón, los Budas de Bamiyan, La Última Cena, la Mezquita Azul... queda bien claro lo mucho que la historia de la religión ha impregnado la historia del arte.³²

A lo largo de la historia, la religión cristiana ha sido la inspiración para escultores, pintores, músicos, arquitectos y otros artistas. Para documentarlo, uno solo tiene que visitar un museo de arte, una catedral o una biblioteca para descubrir las miles de obras producidas por hombres y mujeres inspirados en las enseñanzas de la Biblia. Uno de nosotros (R. Esperante) ha viajado extensamente por Latinoamérica, los países europeos y del Cercano Oriente para darse cuenta de cómo el desarrollo histórico de las artes ha ido ligado a la expansión del cristianismo. La mayoría de las grandes obras de arte del mundo occidental, sean de la arquitectura, la pintura, la escultura o la música, de los últimos dos milenios, fueron creadas por artistas movidos e inspirados por la vida, la muerte y la resurrección de Cristo. El arte cristiano tiene así un significativo componente sobrenatural, a diferencia del arte predecesor de los griegos y romanos que enfatizaba la naturaleza, sobre todo humana.

Durante los tres primeros siglos, el arte cristiano tuvo poco desarrollo, muy probablemente porque los creyentes eran perseguidos, amenazados e incluso asesinados por sus creencias. ¿Quién va a querer expresar sus emociones o creencias en forma de arte en esas condiciones? Aunque reducidos en espacio, los primeros cristianos produjeron obras de arte en lugares ocultos como las catacumbas de Roma. No mucho después de la legalización del cristianismo en Europa por Constantino el Grande en el año 313 d. C., aumentó la producción artística de manera significativa entre los cristianos, aunque mayormente estuviera limitada a las iglesias. De esa época inicial, nos queda la impresionante Hagia Sophia en Constantinopla (ahora Estambul), una enorme catedral posteriormente convertida en mezquita por los musulmanes.

³² Aaron Rosen, "Friends or foes? Art's long, complicated relationship with religion", *CNN Style*, acceso el 22 de enero de 2019, <https://expansion.mx/estilo/2017/03/24/amigos-o-enemigos-la-larga-y-complicada-relacion-del-arte-con-la-religion> (traducción propia).

Algunos argumentan con acierto que la Iglesia cristiana frenó durante largo tiempo el conocimiento intelectual al impedir el acceso a la Biblia, la cual solo podía ser leída en monasterios por sacerdotes y monjes conocedores del latín. Como consecuencia, la Biblia casi desapareció de los servicios religiosos y estuvo fuera del alcance del pueblo. Pero esto resultó en el desarrollo de una de las expresiones artísticas más admiradas hoy día: los mosaicos y las vidrieras. Los autores hemos visitado numerosas catedrales y otros centros religiosos donde las historias y los personajes bíblicos se enseñan por medio de esas sofisticadas combinaciones de piedra o cristal de diversos colores. Lo que el pueblo no podía leer en la Escritura, los artistas lo representaban en mosaicos en el suelo y en vidrieras en las ventanas, por ejemplo, las impresionantes vidrieras de la basílica de Notre Dame y la iglesia de Saint Severin en París.

El gran desarrollo artístico europeo tuvo lugar con el inicio del estilo gótico en la construcción a partir del año 1144 de la catedral de Saint-Denis al norte de París. Ese estilo se extendió por casi toda Europa y dio lugar a muchas de las más grandes y elaboradas construcciones arquitectónicas del continente, admiradas hoy no solo por su belleza, sino por el gran contenido expresivo y por la complejidad arquitectónica. El estilo gótico tuvo su origen y desarrollo en el deseo de los artistas de “concienciar [a las personas] de lo invisible e infinito, y de que lo divino se volviera inmanente”.³³ Tristemente, la mayoría de los visitantes de las catedrales e iglesias góticas no se dan cuenta de que los imponentes pilares altamente ornamentados y los elevados arcos y rayos de luz que alumbran las elaboradas vidrieras fueron diseñados para revelar el mensaje de la gloria y la majestad infinita de Dios y la pequeñez del ser humano. Estos edificios impresionantes que ahora asombran a los visitantes no habrían sido levantados de no haber sido por arquitectos inspirados en la cosmovisión cristiana. El arte tenía un propósito espiritual y a su vez el propósito espiritual inspiró los diseños artísticos.

Un segundo gran avance de las artes en el mundo occidental europeo ocurrió durante el Renacimiento, comenzando en el siglo xv, en el inicio

³³ Albert E. Elsen, *Purposes of art* (Nueva York: Holt, Rinehart y Winston, 1967), 74.

de la Edad Moderna. Generalmente, se asume que el Renacimiento fue el resultado de la difusión del humanismo en lugar de los temas religiosos del cristianismo. Aunque eso es parcialmente cierto para los estadios tardíos del Renacimiento, especialmente entre artistas italianos, en las primeras décadas de esta era las numerosas obras de arte tenían un gran énfasis bíblico en torno a la vida de Jesús y sus seguidores. Artistas de esta época con tal énfasis cristiano son Masaccio (1402-1429), Leonardo da Vinci (1452-1519), Michelangelo (1475-1564), Rafael (1483-1520), Tintoretto (ca. 1512-1594), Rembrandt (1606-1669) y otros, quienes produjeron magníficas obras de arte cristiano. Las biografías y los estudios históricos generalmente evitan aludir a las convicciones, las motivaciones y las influencias cristianas de estos artistas, pero los expertos saben cómo la fe cristiana impregnó su vida y su obra.

El cristianismo también tuvo una enorme influencia en las artes musicales. El gran desarrollo de la música coral polifónica del final de la Edad Media se debió a monjes y autores cristianos inspirados en el mensaje de la Biblia. Compositores como Josquin des Prez (1450/1455-1521), Guillaume Du Fay (1397-1474), Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525-1594) y muchos otros compusieron miles de cantatas, motetes, oratorios, piezas para órgano y otros instrumentos, y desarrollaron técnicas de canto e interpretación. La asociación entre la religión cristiana y la música continuó en los períodos posteriores, con importantes compositores como Johann Sebastian Bach (1685-1750), considerado uno de los compositores más significativos de todos los tiempos. Bach compuso 224 cantatas, 7 motetes, 12 obras litúrgicas en latín, 6 pasiones y oratorios, y decenas de otras composiciones religiosas, muchas de ellas fuentes de inspiración para futuros compositores. Muchos otros compositores se inspiraron en la religión y, en particular, en las escrituras cristianas. Una de las razones de esta asociación del arte con la religión es, en palabras de Alfonso Rincón, la siguiente:

La música es un fenómeno singular, una comunicación no verbal, espiritual, que trasciende el mundo de la reflexión y el intelecto. Los compositores articulan, a través de sus obras, su sensibilidad y su experiencia espiritual, y los oyentes, al

escuchar música, pueden percibir aquella dimensión metafísica espiritual que les acerca al misterio de su propia existencia.³⁴

Rincón añade que “[la música] desde la antigüedad y en todas las culturas, ha estado relacionada con la religión y con la experiencia religiosa y siempre ha sido un medio de expresión del alma humana”.³⁵

La historia del arte muestra además que hay una cercana relación entre el pensamiento crítico y la expresión (e inspiración) artística. Uno de los personajes que tipificaron tal conexión fue Martín Lutero (1483-1546), quien catapultó la Reforma protestante en el siglo XVI partiendo del análisis crítico de las creencias y enseñanzas de la Iglesia católica. Lutero, un monje y sacerdote con lo que ahora llamaríamos una licenciatura universitaria en Estudios Bíblicos, es generalmente conocido por su significativa contribución al pensamiento crítico por medio de la exhibición pública de sus noventa y cinco tesis en la iglesia del Palacio de Wittenberg y sus sermones contra las indulgencias papales, en las cuales invitaba abiertamente a un debate.

Y aunque no se puede dudar de su contribución al pensamiento crítico, Lutero es menos conocido por su contribución al arte, en concreto la música. En consonancia con su creencia de que la Escritura debía ser accesible a todo el mundo en las lenguas del pueblo, Lutero apoyó el uso de música que fuera cercana al espíritu común del pueblo, incorporando en la liturgia estilos de canciones populares a las cuales se les cambiaba el texto para añadir un texto religioso. Lutero añadió canciones populares en alemán al catálogo de himnos religiosos y compuso obras nuevas para su ejecución en la iglesia. Entre sus obras, es famoso el himno *Castillo fuerte es nuestro Dios*, basado en el salmo 46, en cuyo texto original alemán el ritmo encaja particularmente bien con el texto, todo en una sencilla melodía que no ha perdido su presencia a pesar de los siglos.

Basándose en parte en los ideales estilísticos de Lutero de la incorporación de viejos estilos y música popular, Michael Praetorius (1571-1621)

³⁴ Alfonso Rincón, “Experiencia de fe y creación musical”, *Theologica Xaveriana* 143 (2002): 463-464.

³⁵ *Ibid.*, 465.

compuso más de mil obras de música tanto para uso eclesiástico como secular. La lista de grandes pensadores que además fueron creativos músicos se alarga considerablemente con compositores como Heinrich Schütz (1585-1672), Claudio Monteverdi (1567-1643), Dieterich Buxtehude (1637-1707) y muchos otros hasta el tiempo presente.

En tiempos más recientes, la monumental obra sinfónico-vocal *La transfiguración de nuestro Señor Jesucristo*, una de las más excelsas obras de arte musical, fue concebida por el compositor francés Olivier Messiaen (1908-1992) inspirado al oír a “un viejo sacerdote predicar un sermón sobre la luz y la filiación”.³⁶

El compositor polaco Henryk Gorecki (1933-2010) compuso, además de diversas obras religiosas que siguen un estilo sacro minimalista, la conmovedora *Sinfonía 3 (Sinfonía de los cantos dolientes)* para solista vocal y extenso conjunto instrumental. Gorecki basó el primer movimiento de la sinfonía en un texto polaco del siglo XV que contiene un lamento de María, la madre de Jesús; el segundo movimiento, en unas palabras de una adolescente, Helena Błazusiak, escritas en la pared de una prisión de la Gestapo para invocar la protección de la Virgen María; y el tercer movimiento, en la canción popular de una madre silesiana que busca a su hijo asesinado durante el levantamiento de la Alta Silesia contra los alemanes. La sinfonía es, por tanto, una profunda reflexión sobre el sufrimiento humano. Esta sinfonía con evidente contenido cristiano es al mismo tiempo una punzante reflexión acerca del dolor humano, con énfasis en el dolor femenino en el contexto de la guerra y la lucha. En ella, se combinan la devoción religiosa (cristiana), la formulación de valores de justicia, y la expresión artística. Partiendo de una mente cristiana, Gorecki hizo un análisis crítico de la angustia y del dolor humanos y dio a la obra un elevado sentido artístico. La obra fue un éxito artístico y comercial. Es, probablemente, la grabación de composición contemporánea más vendida de todos los tiempos.³⁷

³⁶ Olivier Messiaen, *Music and color: conversations with Claude Samuel* (Portland, OR: Amadeus Press, 1994), 261-62.

³⁷ Maria Cizmiciu, *Performing pain: music and trauma in Eastern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 134.

Por último, mencionamos a Gustav Mahler, uno de los más importantes e innovadores compositores de entre los siglos XIX y XX, quien influyó en otros grandes compositores como Arnold Schoenberg, Benjamin Britten y Alban Berg. Muchas de sus obras reflejan su profunda espiritualidad que resultó de su conversión al cristianismo. La *Sinfonía número 2* de 1894, popularmente conocida como *Resurrección*, es una obra maestra que refleja las creencias cristianas de la muerte, la inmortalidad y la resurrección, con una oda final que incorpora solistas y coro representando la resurrección y el día del juicio final.

A lo largo de la historia, la música y otras manifestaciones artísticas son capaces de transmitir y comunicar reflexiones críticas y son la base cognitiva para inspirar la mente. En este sentido, Aaron Rosen indica: “No solo tales trabajos son más complicados de lo que parecen, sino que tienen el potencial de invocar poderosos significados religiosos, respuestas y preguntas”.³⁸ Cualquiera que haya visitado los pueblos y las ciudades históricas de Europa sabe que este significado es real y que no podemos separar el arte, la arquitectura y las pinturas de la influencia de la religión cristiana. Una de esas inspiraciones artísticas más impresionantes es la Capilla Sixtina de la Ciudad del Vaticano, en la que se observa una gran complejidad iconográfica basada en una selección de escenas del Antiguo Testamento: *La creación del mundo*, *La creación de Adán y Eva*, *El pecado original*, *El sacrificio de Noé*, *El diluvio* y *La ebriedad de Noé*.

Especialmente en Europa, existen cientos de obras arquitectónicas de impresionante belleza y elaboración surgidas de las mentes y las manos de diseñadores con fundamento cristiano. Es importante darse cuenta de que los creadores de esas piezas de arte no solamente eran cristianos, sino que probablemente sus creaciones nunca se habrían concebido sin la inspiración derivada de su fe. Obviamente, es imposible saber lo que hubiera ocurrido si el cristianismo no hubiera influenciado las obras de estos autores. Los antiguos griegos, romanos, babilónicos, egipcios y otros pueblos también construyeron monumentos y obras de arte sin estar bajo la inspiración religiosa. Ello no desestima el hecho de que las obras de arte

³⁸ Aaron Rosen, *Art and religion in the 21st Century* (London: Thames & Hudson, 2015), 17.

y los monumentos de los últimos dos mil años de la historia occidental están profundamente influenciadas, sino directamente motivados, por la religión. La razón de ello es profundamente epistemológica: los cristianos creían que la naturaleza era el resultado de un diseñador creador, que los humanos eran capaces de razonar y comprender, y que podían reconocer la belleza y expresarla en forma de arte, ya fuera música, poesía, pinturas o cualquier otra forma. La humanidad, formada a imagen y semejanza del Dios creador, quien declaró que su creación era “muy buena”, tiene la capacidad de crear cosas que también son hermosas y “muy buenas”. El ser humano, derivado de las manos artísticas de Dios, ha demostrado que es capaz de expresar el sentido del arte en sus creaciones.

Se podría argumentar que ha habido ateos que han compuesto obras religiosas de gran complejidad y belleza, las cuales no necesitaron que el compositor tuviera una creencia religiosa. No hay muchos ejemplos así, pero destaca el compositor británico Ralph Vaughan Williams (1872-1958). Durante su etapa como ateo, Vaughan Williams compuso numerosas obras religiosas, incluyendo corales, himnos, motetes, villancicos de Navidad y otras obras religiosas. Siguió componiendo obras de reflexión espiritual a lo largo de su vida, pues gradualmente pasó a apreciar la espiritualidad derivada de la historia en la Escritura cristiana y los valores cristianos como inspiradores para sus obras. No es cierto, por tanto, que Vaughan Williams estuviera vacío completamente de la influencia cristiana, y él mismo reconoce que la espiritualidad le llevaba a la reflexión estética y los valores humanos correctos. Elizabeth-Jane McGuire expresa al respecto: “La música era la única manera en que Vaughan Williams podía lidiar con el significado de la espiritualidad; él podía expresar una fe que pareció haber sostenido pero que nunca articuló”.³⁹

Las supuestas composiciones de John Lennon *Give Peace a Chance* y *Happy Xmas (War is Over)* son debatibles en cuanto a su carácter religioso o incluso espiritual, y se podrían interpretar más bien como manifestaciones de protesta en lugar de expresiones religiosas. En todo caso, estos

³⁹ Elizabeth-Jane McGuire, *Ralph Vaughan Williams: Spiritual Vagabond*. Society for the Arts in Spiritual and Theological Studies, acceso el 16 de febrero de 2020, <https://www.societyarts.org/ralph-vaughan-williams-spiritual-vagabond.html>.

ejemplos muestran que la no religión y el ateísmo no son impedimentos para componer temas religiosos, del mismo modo que la religión tampoco impide la creación artística.

La religión, ¿destruye la libertad?

Los nuevos ateos afirman que, aunque la mayoría de las religiones proclaman la libertad sobre el miedo y la culpabilidad, lo que en realidad consiguen es destruir la libertad. Esta afirmación es muy impactante para aquellos cuya vida ha sido cambiada por el mensaje de salvación en la Biblia. La Biblia comienza con la creación del mundo y los seres humanos, que están hechos a “imagen y semejanza de Dios”, que es la base del honor humano, los derechos y la libertad. Esta libertad es completa y perfecta hasta el punto de que se les ofrece elegir el bien o el mal, obedecer o desobedecer, y elegir libremente esto último.

En la cosmovisión cristiana, por tanto, la libertad fue el estado original de la existencia humana, y el pecado es el que trajo los sentimientos de culpa y miedo. En su sentido más amplio, el pecado y el sentimiento de culpa que deriva son el resultado del alejamiento humano con respecto a Dios su creador. La religión cristiana tiene como fin principal restaurar la relación del ser humano con Dios y así traer libertad sobre el pecado y liberación del sentimiento de culpa, algo completamente opuesto a la afirmación del nuevo ateísmo de que la religión va en detrimento de la libertad individual. La expresión de esta liberación en la persona se produce tanto de manera interna de forma espiritual, emocional e intelectual, como de manera externa en sus acciones hacia el resto de las personas. Y en ambos sentidos y debido a esta doble expresión de liberación, el cristianismo ha sido beneficioso para la humanidad.

Un repaso cuidadoso de la historia humana nos muestra que el cristianismo ha sido una bendición para la humanidad. Su impacto beneficioso sobre la civilización humana es algo imposible de medir, pero podemos sentir sus efectos. Muchas cosas buenas que tenemos en nuestras sociedades (especialmente en el hemisferio occidental) son el resultado de que los cristianos simplemente viven los valores que enseñó Jesucristo. Desde la época de Jesús, esos valores han cambiado familias, comunidades y

sociedades enteras. Por ejemplo, es bien sabido por los documentos históricos que el infanticidio era una práctica extendida entre los griegos, los romanos y otras civilizaciones del pasado. Los bebés que nacían deformados o frágiles, discapacitados o simplemente no deseados eran descartados y asesinados, a menudo ahogándolos. El *Oxford Classical Dictionary* (una de las enciclopedias de investigación de Oxford) ofrece información histórica sobre esto:

Polibio [historiador griego, c. 200 – c. 118 a. C] atribuyó la disminución de la población en la Grecia helenística a la limitación familiar, pero hay poca evidencia de ello en períodos anteriores, especialmente en Atenas. Se decía que los egipcios y los judíos criaban a todos sus hijos, mientras que los cartagineses sacrificaban niños a Moloch. Soranus habló de las razones para no criar bebés. Los bebés podían quedar expuestos si eran deformes, como en Esparta y Roma, o si eran producto de una violación o incesto. La pobreza era otro motivo posible, aunque los pobres a menudo tenían más hijos que los ricos... El código de la ley Gortyn permitía el infanticidio en ciertas circunstancias, mientras que en Tebas una ley prohibía el infanticidio pero permitía que los padres pobres vendieran a sus niños. En Éfeso, los niños también podían ser vendidos en casos de extrema pobreza. En Roma, en principio, la *patria potestas* permitía a un padre ejecutar a sus propios hijos, pero la ley romana hasta la época de Constantino I prohibía a los padres adoptivos esclavizar a los bebés expuestos a los que habían criado (ex alumnos), si habían nacido libres. El surgimiento del cristianismo hasta convertirse en la religión oficial del imperio romano causó considerables cambios.⁴⁰

Al contrario de estas prácticas inhumanas de los pueblos antiguos, las tradiciones cristianas apostólicas rechazaron el infanticidio y calificaron la práctica como asesinato. De manera insistente, la literatura cristiana primitiva del primer y del segundo siglo después de Cristo condenó el infanticidio y ordenó a los cristianos que no lo practicaran, y todas las tradiciones apostólicas cristianas rechazaron el infanticidio de manera explícita. La *Didaché*, un breve tratado cristiano primitivo escrito entre el 85 y el 110 d. C., declaraba que los seguidores de Cristo “no deben [...] cometer infanticidio”.⁴¹

⁴⁰ Oxford Classical Dictionary, s. v. “infanticide” (traducción propia).

⁴¹ *Didaché* 5, 2.

A partir de la legalización del cristianismo por el Edicto de Milán en 313 d. C., los cristianos comenzaron a influenciar al emperador Valentiniano hasta que finalmente en el año 374 d. C. este prohibió oficialmente el infanticidio. Aun así, en el siglo XIX los exploradores y misioneros descubrieron que el infanticidio todavía era común en muchas partes de África, América del Norte y del Sur, e intencionalmente trabajaron para detener esa práctica dondequiera que iban a predicar el mensaje cristiano.

En el mundo antiguo, un problema relacionado con el infanticidio era el abandono infantil. En el mundo grecorromano, si no se asesinaba a los niños no deseados, a menudo se los abandonaba para morir de hambre o de frío, o simplemente para ser devorados por animales salvajes. El sociólogo Alvin J. Schmidt indica que “ni en la literatura griega ni en la romana se puede encontrar ningún sentimiento de culpa relacionado con el abandono de niños”.⁴² Clemente de Alejandría (150-250) y Tertuliano (160-220), ambos padres de la Iglesia cristiana primitiva en el norte de África, condenaron la práctica del abandono de niños.

En la realidad, los primeros cristianos hicieron más que denunciar esta costumbre y actuaron para rescatar a los niños abandonados, llevándolos a sus hogares, adoptándolos y criándolos como sus propios hijos. Esto queda reflejado en varios escritos primitivos que contienen muchos ejemplos de cristianos que adoptaron niños abandonados. Al igual que con el infanticidio, fue la influencia de los cristianos que llevó en el año 374 al emperador Valentiniano a criminalizar la práctica del abandono de niños. ¿Por qué los cristianos mostraban esa sensibilidad hacia el cuidado de los niños? Sin duda, ellos recordaban el mandato en la Epístola de Santiago 1,27: “La religión pura y sin mancha delante de Dios el Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones y guardarse sin mancha del mundo” (RVR 1995).

Desde el comienzo del movimiento cristiano, los creyentes siguieron este mandato y cuidaron a los huérfanos y a las viudas, que en aquellos tiempos eran numerosos. Jesús dijo: “Cualquiera que reciba en mi nombre a un niño como este, a mí me recibe” (Mt 18,5 RVR 1995). Y Jesús

⁴² Schmidt, *How Christianity changed the world*, 62

también dijo: “Dejad a los niños venir a mí, y no se lo impidáis, porque de los tales es el reino de Dios” (Mc 10,14 RVR 1995). Los cristianos también recordaban las palabras de Jesús que alabó a los niños como un ejemplo de inocencia y humildad: “A cualquiera que haga tropezar a alguno de estos pequeños que creen en mí, mejor le fuera que se le colgara al cuello una piedra de molino de asno y que se le hundiera en lo profundo del mar” (Mt 18,6 RVR 1995).

A fin de convertir el cuidado de los huérfanos y los niños en general en un sólido compromiso, los primeros cristianos introdujeron la práctica de exigir que los padrinos estuvieran presentes en el bautismo de un niño, y en esa ceremonia prometieran cuidar al niño en caso de que se quedara huérfano. Justino Martir indica que en la primera mitad del segundo siglo se recogían ofrendas en los servicios religiosos para ayudar a los huérfanos. Después de que el cristianismo se legalizara en el año 313 d. C., los cristianos crearon instituciones conocidas como orfanatrofia (“para cuidar a los huérfanos”) y brefotrofia (“para cuidar a los niños”) con el objetivo de brindar atención organizada a niños pequeños que habían perdido a sus padres o habían sufrido algún desastre. Estas instituciones supusieron el comienzo de los orfanatos en Europa y otros lugares, para más tarde extenderse al resto del mundo. Alvin Schmidt dice:

Los cristianos de los primeros siglos rescataron miles y miles de niños no deseados a los cuales se les dio la oportunidad de alcanzar una vida normal, todo porque Jesucristo había inspirado a sus seguidores a prestar atención a sus palabras “porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; fui forastero y me recogisteis; estuve desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y fuisteis a verme”.⁴³

Los anteriores ejemplos demuestran que, desde el comienzo del movimiento cristiano, los creyentes desarrollaron un alto sentido de la solidaridad y el cuidado de los más débiles, sentido que pusieron en práctica en acción social y comunitaria. Ello ha sido una constante a lo largo de la historia en acciones grandes y pequeñas que, en la mayoría de los casos, no quedan registradas en los libros. Algunas de estas acciones, sin embargo,

⁴³ *Ibíd.*

son visibles y perduran en la historia con un enorme impacto positivo en la sociedad.

Un claro ejemplo es la fundación de la Cruz Roja por Jean Henry Dunant (1828-1910), empresario, filántropo cristiano suizo y receptor del primer Premio Nobel de la Paz, concedido en 1901. Desde muy pequeño, Dunant aprendió de sus padres el valor de ayudar al prójimo y durante su adolescencia a menudo recolectó fondos para ayudar a los necesitados. En 1859, en la batalla de Solferino, al observar la cantidad de soldados heridos, agonizantes y muertos, tuvo la iniciativa de formar grupos de ayuda para brindar servicios de asistencia médica y salvar decenas de vidas.

Dunant creó hospitales de campaña y los dotó de equipamiento médico, todo ello usando recursos económicos propios. Además, fue el inventor del botiquín de primeros auxilios. Durante la guerra, los colaboradores de Dunant debían atender a los soldados heridos sin hacer distinción del bando de conflicto. También liberó a médicos austríacos capturados por los franceses.

La experiencia de Dunant salvando vidas en el campo de batalla de Solferino lo inspiró a escribir el libro *Un Souvenir de Solferino*, donde presentó dos propuestas. La primera fue la creación de un servicio de voluntarios para brindar ayuda en las guerras, lo cual se llevó a cabo en 1863 con la formación del Comité Internacional de Socorro, el cual en 1875 pasó a llamarse Comité de la Cruz Roja. La segunda propuesta fue crear una legislación internacional para ofrecer cierta protección a los soldados y al personal médico durante la guerra. Todo este trabajo de Dunant de socorrer a los heridos, brindar trato justo y digno a los soldados y médicos que arriesgaban sus vidas y dar trato igualitario en la atención a heridos, sin duda tuvo su origen en su sensibilidad como cristiano.

El cristianismo ha infundido la conciencia de libertad en las personas especialmente en cuanto a cómo las personas se consideran unas a otras. En el mundo antiguo, era absurda la idea de que todos los seres humanos son de igual valor o tienen iguales derechos, honor o dignidad. La mayoría de las sociedades estaban estratificadas en castas o en varios niveles de privilegio y libertad. Fue la religión cristiana, hereditaria de la tradición judía precedente, la que fue cambiando el rígido sistema de castas sociales

discriminatorias por medio de la aplicación del principio de que todos los humanos son iguales a los ojos de Dios. Dios es el creador de todos y, por lo tanto, debemos considerar a todas las vidas humanas como iguales y de valor infinito.

Esta visión de la igualdad humana sirvió de base para cambiar muchas otras prácticas crueles en el mundo antiguo. Por ejemplo, fue el cristianismo el que cambió significativamente el estatus de las mujeres en las sociedades donde sufrían opresión. En muchas culturas, las mujeres eran tratadas como animales, sin ningún derecho, libertad para decidir, moverse o incluso defenderse en los tribunales o en cualquier situación legal. No tenían ningún derecho en absoluto. Pero el cristianismo cambió eso en muchos lugares, y el Nuevo Testamento es un registro de tal cambio; menciona cómo las mujeres incluso tenían roles de liderazgo en la iglesia naciente.

Además, gracias al cristianismo, en muchos lugares las mujeres comenzaron a tener acceso a la educación, mientras que anteriormente no tenían derecho a ella. Una lectura detallada del Nuevo Testamento demuestra que hubo al menos una mujer que cumplió cada uno de los roles de liderazgo ministeriales que se aplicaban a los hombres, un desarrollo que la humanidad no había visto hasta entonces. Pablo menciona a Junia como apóstol (Rom 16,7)⁴⁴. En Hechos 21,9 se nos dice que Felipe tenía cuatro hijas solteras que profetizaban. Evodia y Síntique de Filipos eran compañeras de Pablo. Él escribió que estas mujeres habían compartido sus luchas “por la causa del evangelio” (Flp 4,2-3). Al igual que Timoteo, Evodia y Síntique, participaron en la obra del evangelio, es decir, eran evangelistas. Otra evangelista estimada por Pablo era Phoebe (Rom 16,1-2). Priscila, junto con su esposo Aquila, ejercía de pastora-maestra, enseñando al ya educado y elocuente Apolos “el camino de Dios” (es decir, la teología) con mayor precisión (Hch 18,24-26).

La esclavitud es otra institución que el cristianismo derribó. Los nuevos ateos condenan a los cristianos porque a lo largo de la historia fueron

⁴⁴ En sus *Homilias sobre el libro de Romanos*, Crisóstomo, el padre de la Iglesia del siglo cuarto, habló positivamente de Junia y la reconoció como un apóstol femenino excepcional.

dueños de esclavos y, sin embargo, esta es una visión muy tendenciosa porque la esclavitud se practicó durante siglos en muchos lugares del mundo antes de que surgiera el cristianismo, y nadie se opuso a ella hasta que los cristianos lucharon por eliminarla. Los movimientos antiesclavistas no se iniciaron por la acción de la política, los científicos, los gobiernos o los ateos que tuvieran una elevada consideración del valor humano. En realidad, fue el movimiento antiesclavista (abolicionista) en Inglaterra a finales del siglo XVIII, formado principalmente por grupos religiosos cristianos, el que inició la prohibición de la esclavitud. En Norteamérica, el movimiento abolicionista también tuvo su inicio en personas motivadas por el cristianismo. En esta línea de argumentación, Bertram Wyatt-Brown afirma:

Durante la década de 1830, la mayoría de los abolicionistas eran feligreses blancos del norte y su clero [...] El modo de conversión al abolicionismo era idéntico al estilo de reavivamiento de la adoración. El proceso comenzaba con la convicción inicial del penitente del pecado personal de haber apoyado la esclavitud, seguido de expresiones de sincero arrepentimiento y la promesa de seguir el mandato divino de que todos los hombres son iguales ante los ojos de Dios.⁴⁵

La historia de los últimos veinte siglos nos enseña que las personas inspiradas en los valores del cristianismo hicieron mucho por socorrer al pobre, al débil, al menospreciado, al esclavo, al huérfano, a la viuda y por terminar con la esclavitud, el abandono de los niños y el infanticidio. Esos valores cristianos se fundamentan en el principio bíblico de que todas las personas son hijos e hijas de Dios, todos somos hermanos y hermanas en Jesucristo (Mt 12,48-50), todos los humanos tenemos un mismo origen (Gn 1,26) y un mismo destino (Jr 29,11), todos estamos obligados a amarnos de todo corazón (Mt 22,39), a socorrernos en las necesidades (Is 25,4) y todos somos iguales ante Dios (Hch 10,34), quien juzga sin acepción de personas (Rom 2,11-12).

⁴⁵ Bernard Wyatt-Brown, "American Abolitionism and Religion", *Religion in American History*, acceso el 14 de octubre de 2019, <http://nationalhumanitiescenter.org/tserve/nineteen/nkeyinfo/amabrel.htm>.

La religión, ¿impide que las personas disfruten de la vida aquí en la Tierra?

Otro de los argumentos que los nuevos ateos presentan en contra de la religión, especialmente del cristianismo, es que debido a que los creyentes están enfocados en la vida eterna no disfrutan realmente de la vida presente en la Tierra. Este argumento tiene muy poco de realismo y es probablemente uno de los más ridículos e infundados en contra la religión, especialmente del cristianismo.

Uno se pregunta lo siguiente: ¿cómo miden los ateos la felicidad en la Tierra?, ¿cómo pueden comparar la felicidad de un no cristiano con la felicidad de un cristiano para decir que los primeros son más felices que los segundos? y ¿qué es precisamente lo que en el cristianismo trae infelicidad o insatisfacción en esta vida a aquellos que creen en la segunda venida de Cristo? Estas son preguntas que los nuevos ateos deben responder antes de acusar a los creyentes de no vivir una vida feliz.

El gran error de los nuevos ateos está en la carencia de fundamento para su argumento. En realidad, no hay una manera precisa conocida de medir la felicidad de unos u otros, sean personas religiosas o ateas. Sin embargo, hay numerosos estudios sociológicos y médicos que muestran que las personas que practican alguna religión viven mejor en muchos sentidos.

Por ejemplo, un estudio publicado por Brick Johnston y sus colegas sobre la relación entre la espiritualidad, los factores de personalidad y la salud en personas de cinco religiones diferentes indica que los creyentes son más felices y cuentan con una mejor salud mental que los ateos o agnósticos,⁴⁶ lo que concuerda con varios estudios anteriores.⁴⁷

⁴⁶ Brick Johnstone, Don Pil Yoon, Daniel Cohen, Laura H. Schopp, Guy McCormack, James Campbell, y Marian Smith, "Relationships among spirituality, religious practices, personality factors, and health for five different faith traditions", *Journal of Religion and Health* 51, 4 (2012):1017-1041.

⁴⁷ Salvatore Giaquinto, Cristiana Spiridigliozzi, y Barbara Caracciolo, "Can faith protect from emotional distress after stroke?", *Stroke* 38, 3 (2007): 993-997; Robert J. Taylor y Linda M. Chatters, "Church members as a source of informal social support", *Review of Religious Research* 30, 2 (Dic 1988):193-203.

Ayele et al.⁴⁸ en su estudio con 100 médicos (49 internistas y 51 psiquiatras) halló que el 75 % usaba la religión como un recurso para superar las dificultades (con un 39 % muy afirmativamente), y una correlación positiva entre la actividad religiosa (p. ej., la lectura de la Biblia y la oración) y una mayor satisfacción en la vida, incluso después de considerar los factores de control de edad, sexo, salud y estado matrimonial.

Algunos economistas, sociólogos y políticos han estudiado la relación entre la religión y el éxito económico de algunos países, y la persistente pobreza de otros. El primero en identificar el papel significativo de la religión en el cambio social fue Max Weber,⁴⁹ al punto de afirmar que la Reforma protestante desencadenó una revolución mental que hizo posible el surgimiento del capitalismo moderno. Estudios recientes⁵⁰ de las actitudes económicas en varios países hacia la cooperación, el gobierno, las mujeres en el mundo laboral, las leyes laborales y la economía de mercado, indican que en promedio las creencias religiosas se relacionan con “buenas” actitudes económicas, donde “buenas” se define como conducente a un mayor crecimiento e ingreso per cápita.

Estos efectos difieren entre las diversas religiones, y se halla que las religiones cristianas se asocian más positivamente con actitudes conducentes al crecimiento económico. Recientemente, el Pew Research Center publicó un estudio⁵¹ en el que se investigó la importancia de la participación religiosa en comparación con la afiliación religiosa. En él se expresa:

... la participación regular en la comunidad religiosa (identificarse con un grupo religioso y asistir a servicios al menos una vez al mes) claramente está ligada a niveles más elevados de felicidad y acción cívica (votar en las elecciones, unirse a otros grupos comunitarios, ofrecerse de voluntario en una organización).

⁴⁸ Hana Ayele, Thomas Mulligan, Sylvia Gheorghiu, y Carlos Reyes-Ortiz, “Religious activity improves life satisfaction for some physicians and older patients”, *Journal of the American Geriatrics Society* 47, 4 (1999):453-455.

⁴⁹ Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (London: Unwin, 1905, 1956), 3-12.

⁵⁰ Luigi Guiso, Paola Sapienza, y Luigi Zingales, “People’s opium? Religion and economic attitudes”, *Journal of Monetary Economics* 50, 1 (2003): 225-282.

⁵¹ Pew Research Center, “Religion’s relationship to happiness, civic engagement and health around the world”, acceso el 14 de octubre de 2019, <https://www.pewforum.org/2019/01/31/religions-relationship-to-happiness-civic-engagement-and-health-around-the-world/>.

El estudio halló poca evidencia de que la afiliación religiosa por sí misma esté asociada con una mayor probabilidad de felicidad personal o compromiso cívico.

También hay estudios que muestran que, de momento, no se han podido establecer claras asociaciones entre la religiosidad y la felicidad.⁵² El mismo estudio de Pew Research Center mencionado anteriormente indica que no es clara la naturaleza exacta de las conexiones entre la participación religiosa, la felicidad, la participación cívica y la salud. En una extensa revisión de las investigaciones sobre este tema, Christopher A. Lewis y Sharon M. Cruise concluyen: “La mayoría de los estudios presentan una asociación positiva entre medidas de religión y felicidad; sin embargo, los hallazgos contradictorios son comunes”.⁵³ Estos autores indican que estos resultados contradictorios pueden “reflejar debilidades tanto conceptuales como metodológicas en esta literatura”.

Los estudios que tratan de hallar relaciones de causalidad entre felicidad y religión no son concluyentes, y reflejan la complejidad de la definición de qué significa y qué implica “religión” y “felicidad”, elementos que no pueden aislarse de muchos otros factores sociales, intelectuales, económicos, etc. En todo caso, estos estudios muestran que, aunque no se pueda establecer una relación causal positiva y definitiva entre felicidad y religiosidad, tampoco se ha mostrado que la relación causal sea negativa, ni tampoco que los ateos sean más felices que los creyentes o practicantes de una religión.

Independientemente del estado de felicidad de los creyentes, sí ha existido una clara asociación entre la religiosidad cristiana y las actuaciones para que otros sean felices, incluidos los menos afortunados. Anteriormente, hemos mencionado que los cristianos se han ocupado de prohibir el infanticidio y el abandono de niños, además de institucionalizar el cuidado de los huérfanos.

⁵² Christopher A. Lewis, John Maltby y Sue Burkinshaw, “Religion and happiness: Still no association”, *Journal of Beliefs and Values* 21, 2 (2000): 233-236.

⁵³ Christopher Alan Lewis y Sharon Mary Cruise, “Religion and happiness: Consensus, contradictions, comments and concerns”, *Mental Health, Religion and Culture* 9, 2 (2006): 213.

Los cristianos también fueron los primeros en institucionalizar el cuidado de los enfermos y discapacitados del mundo. Este fue un cambio importante en la cosmovisión de la antigua cultura romana, en la cual se consideraba como un signo de debilidad humana el ayudar a una persona enferma. A menudo, se abandonaba a las personas enfermas y se las dejaba morir. En contraste, los primeros cristianos recordaban las enseñanzas de Jesús, entre ellas la parábola del buen samaritano, y consideraban que ayudar a los enfermos era un servicio a Dios y a la humanidad. El motivo es incluso más profundo que el de servicio. Los cristianos creen que todos los humanos, independientemente de su condición médica, tienen una dignidad intrínseca y que son de gran valor a los ojos de Dios, y por ello estaban convencidos que tenían que cuidar a los enfermos.

En el Nuevo Testamento, hay mandatos claros para cuidar a las numerosas viudas de la iglesia y de la comunidad. El apóstol Pablo le escribe a Timoteo y le dice: “Reconoce debidamente a las viudas que de veras están desamparadas” (1 Tim 5,3 NVI).

Jesús dijo que se conoce un árbol por su fruto. ¿Cómo pueden los nuevos ateos afirmar que la religión es terrible cuando los cristianos han hecho tanto por los derechos humanos, el cuidado de los débiles, las familias quebrantadas, los desesperados y han desarrollado instituciones de educación y salud? Estas actitudes y acciones no son los frutos de un mal árbol. Esos son buenos frutos que demuestran que la religión cristiana es beneficiosa y buena para la humanidad, y que a los cristianos les importa mucho el bienestar y la felicidad de las personas aquí en esta Tierra.

La ciencia es muy buena en el ejercicio de hacer preguntas sobre el mundo y su funcionamiento. Algunas reciben respuestas inmediatas; otras requieren una elaboración más compleja que a menudo está en el futuro; y otras preguntas yacen fuera de su ámbito de estudio. Sir Peter Medawar (1915-1987), inmunólogo brasileño-británico, se refiere a las “preguntas que la ciencia no puede responder y que ningún avance concebible de la ciencia le dará capacidad de respuesta”.⁵⁴ Esto es lo que el filósofo español Ortega y Gasset (1883-1955) llamó “preguntas

⁵⁴ Peter Medawar, *Los límites de la ciencia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 66.

primordiales”, como el significado de la vida, el valor de las personas, etc. El hecho de que la ciencia no sea capaz de responder a ellas no significa que no sean esenciales para el ser humano y que este tenga la necesidad de responderlas para poder tener una vida satisfactoria. Ortega y Gasset (1883-1955) recalcó que los científicos son seres humanos, y si nosotros los seres humanos queremos vivir vidas completas, hemos de ir más allá de la satisfacción de lo material y lo biológico, hemos de ir más allá de lo que la ciencia materialista ofrece. La ciencia es muy capaz de dar respuestas dentro del ámbito de lo material y lo natural, sin embargo, no satisface las necesidades y preguntas más profundas de la humanidad.

Para Ortega y Gasset, la gran virtud intelectual de la ciencia es que conoce sus límites y solo responde preguntas que están dentro de su ámbito de exploración en base a la evidencia natural:

La verdad científica se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial y no será necesario recalcar que por ello sólo merece aplausos. Pero la ciencia experimental es sólo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre.⁵⁵

Ello, sin embargo, no niega la existencia de una realidad más allá de lo material que el ser humano necesita entender, vivir e interiorizar, algo para lo cual algunos aspectos de la religión han demostrado ser muy efectivos.

En su libro *The big question—Why can't we stop talking about science, faith and God*, el químico y filósofo británico Alister McGrath (1953-) relata su conversión del ateísmo al cristianismo en sus primeros años de estudios universitarios en la Universidad de Oxford. La conversión de McGrath no fue una epifanía, el resultado de una crisis psicológica o de un cambio emocional, sino que “de alguna manera fue una conversión cerebral e intelectual, al darse cuenta progresivamente de que la creencia en Dios daba mucho más sentido a las cosas que su ateísmo”.⁵⁶ MacGrath

⁵⁵ Ortega y Gasset, “El origen deportivo del estado”, *Citius, Altius Fortius* 9, 1 (1967):259.

⁵⁶ Alister McGrath, *The Big Question. Why we can't stop talking about science, faith and God* (Nueva York: St. Martin's Press, 2015), 8.

indica que él no tenía ninguna necesidad emocional de Dios, y que su vida de ateo tenía sentido en lo concerniente a lo material. Pero en poco tiempo se dio cuenta de que, aunque el mundo material tenía explicación en el marco científico, no sucedía así con el resto de las cuestiones intelectuales no materiales que le producían insatisfacción personal. Su conversión fue mayormente intelectual y lo llevó a “una comprensión y apreciación más profunda de la realidad” y a convencerse de que “el cristianismo parece ofrecer una explicación de la realidad que es ‘intelectualmente más satisfactoria’”.⁵⁷

Es lo que el filósofo británico C. S. Lewis elegantemente expresó diciendo: “Yo creo en el cristianismo como creo que el sol ha salido, no porque lo veo, sino porque gracias a él puedo ver todo lo demás”.⁵⁸ Nuestra experiencia personal y la de muchos científicos, filósofos, historiadores y artistas nos demuestra que la creencia en Dios y la práctica religiosa no son incompatibles con el desarrollo intelectual, con el pensamiento crítico, con el avance científico y con la satisfacción personal en la vida.

¿Es la religión la causa de las guerras y la violencia?

Los nuevos ateos afirman que la religión es la principal causa de guerras y asesinatos en el mundo. Así también afirman que las creencias religiosas conducen a la intolerancia e imponen creencias religiosas en los demás, lo que lleva a conflictos y violencia entre creyentes de diferentes credos. Este es el argumento principal de Sam Harris en su libro *El fin de la fe: Religión, terror y el futuro de la razón*, y de Christopher Hitchens en su libro *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*. En el año 2013, durante una conferencia en la Gran Sala Harry Potteresque de la Universidad de Toronto, Hitchens declaró públicamente a un grupo de estudiantes que él odia la religión porque está “absolutamente convencido de que la principal fuente de odio en el mundo es la religión”.⁵⁹ Es significativamente

⁵⁷ *Ibid.*, 9

⁵⁸ C. S. Lewis, *Essay collection* (London: Harper Collins, 2002), 21.

⁵⁹ Hitchens hizo esta afirmación en varios medios, incluso, en una conferencia pública grabada en video. Christopher Hitchens “I’m Absolutely Convinced That The Main Source of Hatred in the World is Religion”, video 0:07, acceso el 20 de febrero de 2020, <http://www>.

te contradictorio que aquello que Hitchens denuncia como negativo —el odio que genera la religión— es a su vez lo mismo que él siente hacia la religión. Hitchens quiso explicar al grupo de estudiantes universitarios por qué la libertad de expresión debería incluir la libertad de odiar, y lo hizo con las siguientes palabras:

Mirad en cualquier lugar que deseéis, a la esclavitud, a la subyugación de las mujeres como bienes, a la quema y flagelación de homosexuales, a la limpieza étnica, al antisemitismo, [la causa] de todo esto no la busquéis más que en un famoso libro que está en cada púlpito en esta ciudad, y en cada sinagoga y en cada mezquita. Y luego veréis si podéis buscar la cuadratura de este círculo: que la fuerza que es la principal fuente de odio es también el principal interlocutor de la censura.⁶⁰

Las palabras de Hitchens son difíciles de aceptar y nos llevan a preguntarnos si realmente la religión engendra violencia o la verdadera causa es otra. De hecho, la mayoría de las personas religiosas se muestran incrédulas hacia la idea de que su fe sea la causa de la violencia. En muchos aspectos, el argumento parece contrario a la intuición y derivado de la completa ignorancia de la historia y los temas sociales, porque tradicionalmente la religión se ha asociado con la paz, la no violencia y la hermandad. Varias razones nos llevan a esa reacción de incredulidad.

En primer lugar, debemos distinguir entre los extremistas dentro de los grupos religiosos y los adherentes a la corriente principal o comunidad general de esos grupos. Los nuevos ateos no han considerado esta diferencia. Sin lugar a duda, hay personas y grupos religiosos que quieren imponer a la fuerza sus creencias y prácticas a los demás. Pero este problema no es exclusivo de las personas religiosas y su actitud extrema tiene algo que ver con la manera en que comunican sus puntos de vista. Casi cada grupo tiene extremistas, ya sean cristianos, musulmanes, darwinistas, políticos, ateos, feministas, marxistas, aficionados a los deportes, ambientalistas, defensores de los animales, etc. Estos extremistas están fuera de la corriente principal del grupo y, por lo tanto, cada vez que juzgamos el

debunking-christianity.com/2008/03/christopher-hitchens-im-absolutely.html. Él puso la misma afirmación en Twitter, acceso el 20 de febrero de 2020.

⁶⁰ Frontier Centre for Public Policy, “A day in the intellectual glare of Hitchens”, acceso el 19 de mayo 2020, <https://fcpp.org/2006/12/02/a-day-in-the-intellectual-glare-of-hitchens/>.

comportamiento o las actitudes de los extremistas, corremos el riesgo de rechazar al grupo principal basándonos en las acciones de unos pocos que son fuertes, que gritan más o son más agresivos. Basándose en las acciones de los extremistas religiosos, los nuevos ateos transmiten una imagen muy distorsionada de la religión, y la mayoría de los creyentes en el grupo principal no se reconocen a sí mismos por las descripciones de los extremistas.

En las críticas a la religión, también se observa lo que se denomina condenación por asociación: si uno de los feligreses o creyentes comete una falta, la sociedad tiende a generalizar y levantar juicios de condena sobre todos los miembros. La consecuencia de la acción de unos pocos radicales es la condena del grupo mayoritario que no es radical ni agresivo. Debido a la acción de algunas facciones, grupos o individuos radicales y violentos, algunos afirman que la religión en general es opresiva. Por ejemplo, se condena a cristianos que están involucrados en acciones de corrupción política, pero por extensión o asociación se condena a todos los cristianos. Como resultado, la sociedad ejerce acciones opresoras hacia ciertos grupos de cristianos usando la condenación por asociación histórica; esta queda como seña de identidad para todo ese grupo religioso. Es importante señalar que este tipo de asociaciones históricas no necesariamente valida una creencia.

En segundo lugar, debemos admitir que, a veces, la religión sí produce actos violentos. Paul Chamberlain reflexiona sobre algunas preguntas importantes que a este respecto deben considerarse.⁶¹ ¿Es la religión la causa de la violencia o el abuso de la religión lo que causa la violencia? ¿No es la irreligión también la causa de gran violencia y crueldad? Si es así, ¿qué indica eso sobre la verdadera causa de la violencia? ¿Podría ser la causa algo que no es la religión o la irreligión? ¿Terminaría la violencia si se erradicara la religión? La historia de la humanidad muestra claramente que esta esperanza es falsa. La irreligión tiene un extenso historial de violencia, mucho más que la religión. De hecho, son otros factores aparte de la religión o la irreligión los que causan las guerras y la violencia.

⁶¹ Paul Chamberlain, *Why people don't believe. Confronting seven challenges to Christian faith* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011), 172.

Un simple repaso general a la historia nos indica que la causa de las guerras y el derramamiento de sangre en este mundo no es la religión, sino la ganancia económica. Ya era así en la antigüedad. Una lectura del libro de Jueces en la Biblia, un libro lleno de guerras, derramamiento de sangre y violencia, muestra que las guerras de los filisteos, moabitas, amorreos y otros pueblos alrededor de los israelitas no fueron provocadas por diferencias religiosas, sino por acceso o posesión de recursos naturales, cultivos, dominio del territorio, etc. Esto apunta a una segunda causa importante de las guerras: la expansión territorial, generalmente asociada a la ganancia económica. Una tercera razón importante para los conflictos son los desacuerdos entre las personas dentro de un mismo país sobre cómo deben ser gobernadas, sus derechos respetados, o sus recursos repartidos, lo que causa guerras civiles y revolucionarias, cuyo resultado a menudo es ganar poder político. De hecho, históricamente, la religión ha causado muy pocas guerras; la mayoría de ellas ha sido provocada por disputas civiles, revolucionarias, económicas o territoriales.

En su libro *Death by Government*, el profesor de ciencia política Rudolph J. Rummel ofrece un interesante análisis de las causas y las muertes debidas a la guerra, con estadísticas que demuestran que la gran mayoría de las personas que han muerto en guerras o conflictos fueron en realidad víctimas del Gobierno y no de las religiones. Para ese tipo de asesinatos masivos de personas, Rummel acuñó el término *democidio*.

Rummel calculó que, solamente en los últimos cien años (antes de la fecha de publicación de su libro en 1994),

[c]asi 170 millones de hombres, mujeres y niños han sido fusilados, golpeados, torturados, apuñalados, quemados, privados de alimentos, congelados, aplastados o forzados a trabajar hasta morir; enterrados vivos, ahogados, colgados, bombardeados o asesinados de cualquier otra forma en que los gobiernos han infligido la muerte a ciudadanos y extranjeros desarmados e indefensos. La cifra de muertos podría ser de casi 360 millones de personas, es como si nuestra especie hubiera sido devastada por una Peste Negra moderna. Y en verdad lo ha sido, pero una plaga de Poder, no de gérmenes.⁶²

⁶² Rudolph J. Rummel, *Death by Government* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1994), 9.

De todas las guerras en las que se ha estimado el número de muertos, la Segunda Guerra Mundial de 1939 a 1945 fue la más sangrienta, con más de setenta millones de muertos. Otras dos de las más sangrientas fueron la Primera Guerra Mundial y la Guerra Chino-Japonesa. Ninguna de las tres tuvo nada que ver con la religión. Los estudios de Rummel muestran que en realidad la economía y las disputas territoriales son causas mucho más significativas que la religión tanto en número de guerras como en número de muertos. La mayoría de las guerras y de los conflictos más sangrientos fueron impulsados por líderes ateos educados o inspirados en una filosofía basada en el ateísmo. La lista incluye a Joseph Stalin (> 42 millones de muertos), Mao Zedong (> 37 millones de muertos), Adolf Hitler (20 millones de muertos) y muchos otros.

Joseph Stalin fue un ateo declarado que promovió el ateísmo a través de la propaganda antirreligiosa, el cierre y la confiscación de instituciones religiosas, la educación atea en las escuelas y las leyes antirreligiosas. Creó la Liga de Ateos Militantes e institucionalizó la persecución contra los creyentes religiosos a los que mataron indiscriminadamente durante veinticinco años. Durante su régimen, numerosas iglesias, sinagogas y templos fueron profanados o destruidos; pocos de ellos permanecieron intactos, lo que testificó intensamente de la intolerancia extrema de la irreligión. Se violó a las monjas y persiguió a los clérigos (muchos de ellos murieron en los gulags de Siberia o simplemente ejecutados). Stalin persiguió a cualquiera que pudiera representar una amenaza para su régimen, y en caso de duda, los mató. No se sabe cuántas personas murieron como consecuencia de su brutal régimen opresivo, pero los estudios los estiman entre 40 y 60 millones de personas.

Hitler fue otro monstruo ateo que mató a más de 20 millones de personas entre las consecuencias directas de las guerras en Europa, África y el Cercano Oriente, y la persecución a judíos, gitanos, clérigos católicos, protestantes y personas de diversas etnias. Por medio de la eliminación de esas personas y mediante la “crianza selectiva”, Hitler buscaba crear una raza alemana pura. El resultado de este fin arreligioso, irreligioso y secular fue la exterminación masiva de millones de personas.

El hecho es que el ateísmo ha causado la muerte violenta de muchas más personas que cualquier otra ideología o incluso que los desastres naturales. Lo más grave es que no hay razón para creer que la violencia cesará si se elimina la religión. Como hemos indicado anteriormente, la historia nos prueba eso. La realidad es mucho más compleja y, aparte de las estadísticas, no parece que la religión o la falta de religión sean la causa directa del problema de la violencia en el mundo. La violencia con consecuencias brutales ha sido practicada a lo largo de la historia por personas, sin importar sus puntos de vista religiosos o irreligiosos. La causa real de la violencia es más profunda.

Las verdaderas fuerzas impulsoras detrás de los actos violentos son los elementos políticos, económicos y culturales subyacentes. Esto explica por qué la violencia surge tanto de personas religiosas como no religiosas. También explica el hecho de que la gran mayoría de las personas religiosas expresa repulsa hacia los actos de violencia religiosa (y no religiosa también).

La religión no es la causa principal de la violencia. La esperanza de poner fin a la violencia mediante la eliminación de la religión es falsa. La historia de la humanidad no nos permite sostener la idea de que la ausencia de religión en este mundo promovería la paz, la ausencia de violencia y el entendimiento entre los grupos humanos. Tanto las personas religiosas como las irreligiosas cometen actos de violencia, a menudo motivadas por motivaciones políticas y culturales más profundas. Uno de los mejores ejemplos de esto es la Revolución francesa (1789-1815). Este movimiento social fue un intento de abandonar el estado religioso, proclamar la muerte de Dios y comprometerse con los dos grandes ideales seculares de libertad e igualdad. Estos ideales se utilizaron para motivar a 2,4 millones de soldados a pelear sangrientas batallas en toda Europa, con el objetivo de imponer la dominación francesa en todo el continente. No hubo la más mínima motivación religiosa en todo este nuevo nacionalismo, excepto, paradójicamente, para acabar con la religión en Francia, y por extensión, en el resto de Europa. Se declaró a la religión como muerta.

El resultado de este llamado a la revolución fue horrible y devastador, con poblaciones enteras que se movilizaron para la guerra. Las batallas se

hicieron más feroces, más extensas, más numerosas y más destructivas de lo que el mundo había visto hasta la fecha. Los soldados peleaban mientras pudieran físicamente caminar. Cuando la Revolución francesa y las guerras de Napoleón terminaron con la batalla de Waterloo, al menos 4 millones de personas habían muerto. Todo ocurrió sin ninguna motivación religiosa y, paradójicamente, estas guerras se iniciaron en nombre de la igualdad y la libertad.

No es realista pensar que deshacerse de la religión eliminaría la violencia, o incluso la reduciría significativamente, y traería libertad a las personas. Si se eliminaran las religiones, surgirían otros identificadores de grupo que crearían distancias y barreras entre las personas. La tirantez y la enemistad entre grupos surgirían por motivos de etnicidad, tribu, idioma, nacionalidad, color, etc. El genocidio de Ruanda y la Guerra Civil de los Estados Unidos son dos ejemplos de conflictos mortales que surgieron debido a la etnicidad, el color y las diferencias culturales y tribales. La religión no tuvo nada que ver con ellos. Valdría la pena incluir el concepto básico de la ley de Dios expresado por Jesús como el amor a Dios y al prójimo, incluso a nuestros enemigos.

La religión como experiencia positiva

Incluso si reconocemos que no hay una demostración definitiva de la relación entre la práctica religiosa o la espiritualidad, y una mejor salud (ver discusión en páginas anteriores), numerosas investigaciones indican que la religión no solo es positiva para el bienestar de los individuos, sino que también salva vidas. Literalmente, miles de estudios han investigado la relación entre religión y bienestar humano. En 2015, el profesor de psiquiatría de la Universidad de Duke, Harold Koenig, y su equipo de investigación, revisaron cuidadosamente más de 3000 estudios publicados anteriormente sobre esta relación.⁶³ El resultado fue inequívoco: un total de 79 % de los estudios relevantes mostraron un vínculo positivo entre la religión o la espiritualidad y el bienestar psicológico.

⁶³ Harold G. Koenig, "Religion, Spirituality, and health: a review and update", *Advances in Mind-Body Medicine* 29, 3 (2015):19-26.

La mayoría de los estudios también demostraron una relación con el bienestar físico. Uno de los hallazgos más sorprendentes es que la religión y la espiritualidad están relacionadas con una vida más larga, con aproximadamente el 68 % de los estudios publicados que muestran tal vínculo, un resultado totalmente opuesto a la afirmación de los ateos de que la religión es perjudicial para la humanidad. En uno de los estudios llevados a cabo,⁶⁴ los investigadores siguieron a 8450 personas de entre 40 y 90 años de edad durante más de 8 años, y registraron los fallecidos por cualquier causa. Se observó que las personas que asistían a los servicios religiosos una vez por semana tenían una reducción del 18 % en el riesgo de morir durante este período, y una reducción del 30 % para los que asistían más de una vez por semana. Curiosamente, estas cifras muestran que, en lugar de ser un perjuicio para las personas, la asistencia a la iglesia tiene un efecto beneficioso similar al ejercicio físico moderado regular.

Es necesario puntualizar que, aunque está claro que hay una relación positiva entre la religión y la espiritualidad y el bienestar psicológico y físico, no está claro por qué existen exactamente. La razón para esto reside en el hecho de que la religión es un fenómeno social complejo y multifacético, con elementos culturales, emocionales, sociológicos, psicológicos, etc., que pueden influir de muchas maneras en las personas. No obstante, los datos científicos e históricos, y las experiencias y las vivencias de millones de personas en el pasado y el presente indican de manera inequívoca que la religión no es un detrimento para la humanidad, sino un significativo beneficio para su salud.

En un extenso estudio demográfico llevado a cabo por el Pew Research Center⁶⁵ sobre el futuro de las religiones del mundo, el número de ateos o aquellos que se identifican como no afiliados a ninguna religión, llamados “nones”, está aumentando a nivel mundial. En Norteamérica y Europa está el segundo grupo más grande después del cristianismo. La cantidad

⁶⁴ R.F. Gillum, et al., “Frequency of Attendance at Religious Services and Mortality in a U.S. National Cohort”, *Annals of Epidemiology* 18, 2 (2008):124-129.

⁶⁵ *Pew Research Center: Religion & Public Life*, “The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010 - 2050”, acceso el 14 de octubre de 2019, <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>.

de no afiliados a ninguna religión en el año 2010 fue aproximadamente de 1100 millones de personas y se considera que para el año 2040 lleguen a ser 1200 millones y luego disminuya ligeramente. Así también señala que “esta disminución se debe en gran medida a la edad avanzada y la baja fertilidad de las personas sin afiliación religiosa en todo el mundo en relación con otros grupos religiosos”. Según este informe, los tres países con mayor cantidad de no afiliados a ninguna religión son China, Japón y los Estados Unidos, seguido de un grupo significativo en Europa.

Nosotros postulamos que los factores determinantes en el aumento de la no afiliación religiosa es el constante aumento del secularismo y la revolución liberal cultural que han entrado de lleno en la cultura política, la industria de la comunicación y el mundo académico. La secularización es la pérdida de valores, de conductas propias de una religión o la transformación de lo eclesiástico en secular. A partir del siglo XXI, el secularismo fue en aumento de manera generalizada y progresiva, un crecimiento que está asociado con la progresiva pérdida de credibilidad o aceptación del cristianismo. Es significativo que el aumento en la no afiliación a denominaciones religiosas se atribuya al secularismo y no a los supuestos efectos negativos de la religión.

Conclusión

La corriente del nuevo ateísmo ha presentado cinco razones para afirmar que la religión es mala para la humanidad. Los nuevos ateos afirman que la religión es perjudicial para el pensamiento crítico, que es enemiga del arte, que destruye la libertad de las personas, que impide que las personas disfruten de la vida aquí en la tierra, y que es la causa de las guerras y mucha violencia.

Luego de analizar cada punto expuesto, este ensayo llega a las siguientes conclusiones:

En primer lugar, nos consta que, a lo largo de la historia pasada y reciente, numerosos y relevantes científicos fueron cristianos, y que su fe o creencia cristiana no solamente no interfirió en el ejercicio de su actividad científica, sino que sirvió de impulso y motivación para sus investigaciones y descubrimientos. El cristianismo no impidió la producción

científica, sino que, por el contrario, aportó orientación e incluso explicaciones lógicas a sus descubrimientos.

En segundo lugar, a lo largo de los últimos veinte siglos hasta el presente, la Biblia ha sido utilizada de manera muy positiva en muchas instituciones como instrumento transversal en la enseñanza a todos los niveles académicos. Numerosos eruditos de todos los campos de las ciencias y el pensamiento han recibido su formación en instituciones donde se incorpora el contenido religioso. La afirmación de que la religión, en especial la cristiana y su principal fuente de fe, la Biblia, son perjudiciales para el pensamiento crítico, no tiene fundamento histórico o lógico.

En tercer lugar, la historia nos muestra que la religión ha sido fuente de inspiración a escritores, pintores, músicos, arquitectos y otros artistas. Numerosas obras de arte reflejan la experiencia religiosa de artistas o diseñadores inspirados en un Diseñador inteligente. Es por ello que hoy podemos observar esta amplia representación artística en catedrales, en la música, en museos y en la literatura.

En cuarto lugar, la religión, en especial el cristianismo, ha sido una significativa impulsora de los derechos humanos, la libertad de conciencia y el respeto hacia los demás, que incluye minorías, grupos humanos desamparados y personas marginadas. Gracias al cristianismo, a lo largo de la historia se han promulgado leyes y derechos que corrigen la desigualdad, prohíben la esclavitud, los infanticidios y otras opresiones. Es cierto que algunas personas no vinculadas a una religión también han realizado grandes obras de arte y avances científicos, pero ello no debe llevarnos a concluir que la religión es un impedimento para el desarrollo artístico, la ciencia o los derechos humanos.

En quinto lugar, numerosos estudios científicos han demostrado que la religión aporta satisfacción, felicidad, longevidad y otros beneficios a las personas practicantes.

En sexto lugar, si bien los nuevos ateos han presentado argumentos extremistas de la religión como eje o punto central de conflictos y de guerra, los datos muestran que la inmensa mayoría de las guerras y los conflictos tuvieron causas políticas, territoriales, económicas y culturales. A la vista

de los datos históricos y sociológicos, la afirmación de los nuevos ateos de que la religión, en especial el cristianismo, son perjudiciales para la humanidad, no se sostiene.

Judith M. Ayala Choque
Vicerrectora académica
MSc, Loma Linda, California, Estados Unidos
Universidad Adventista de Bolivia
Vinto, Cochabamba.
judiayala@hotmail.com

Raúl Esperante
Catedrático investigador
Geoscience Research Institute
Loma Linda, California, Estados Unidos
resperante@llu.edu.bo

Recibido: 14 de octubre de 2019

Aceptado: 26 de febrero de 2020