

PROTREPSIS

Revista de Filosofía

Revista Electrónica Semestral del Departamento de Filosofía del
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la
Universidad de Guadalajara

80 años de AUSCHWITZ Repensar el Totalitarismo



PROTREPSIS Revista de Filosofía
Año 15 Numero 30 Mayo - Octubre 2026
ISSN 2007-9273

EDITORIAL

[página intencionalmente en blanco]

Editorial

Se cumplen ochenta años de la liberación y clausura de Auschwitz, símbolo extremo de la violencia política organizada y del proyecto de exterminio que caracterizó al régimen nacionalsocialista. La existencia de los campos de concentración y exterminio durante la Segunda Guerra Mundial constituye uno de los acontecimientos más decisivos para la conciencia moral y política contemporánea. En ellos se puso de manifiesto hasta dónde puede llegar un poder estatal cuando desaparecen los límites jurídicos, se anulan las libertades fundamentales y se transforma a grupos humanos enteros en objetos de persecución y eliminación. La clausura de estos campos no significó únicamente el fin de una maquinaria de muerte; representó también el inicio de un esfuerzo internacional por reconstruir los fundamentos éticos, jurídicos y políticos de la convivencia democrática.

Auschwitz ocupa un lugar singular en esa memoria. Su nombre se ha convertido en referencia universal para pensar la degradación de la dignidad humana y los riesgos inherentes a toda forma de dominación absoluta. Recordar Auschwitz no es un ejercicio meramente conmemorativo. Es una tarea crítica que obliga a examinar las condiciones históricas, sociales e institucionales que hicieron posible la normalización de la violencia y la obediencia ciega.

La reflexión filosófica sobre estos fenómenos dio origen a algunos de los análisis más influyentes del siglo XX. Entre ellos destaca la obra de Hannah Arendt, quien identificó rasgos fundamentales de los regímenes totalitarios, como la movilización permanente de las masas, el papel de la ideología y la destrucción de los espacios de acción política autónoma. Su estudio del totalitarismo continúa siendo una referencia indispensable porque muestra cómo el terror y la propaganda pueden transformar radicalmente las estructuras sociales y las formas de juicio moral. Junto a Arendt, otros autores contribuyeron decisivamente a la comprensión del problema. Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski elaboraron una caracterización institucional del totalitarismo basada en el monopolio del poder político, el control de los medios de comunicación y la utilización sistemática de la coerción. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer exploraron las relaciones entre

racionalidad instrumental, cultura de masas y dominación social, mientras que Claude Lefort analizó la naturaleza del poder en las sociedades democráticas y sus diferencias respecto de los regímenes totalitarios. Más recientemente, estudios históricos y sociológicos de autores como Ian Kershaw, Enzo Traverso y Emilio Gentile han ampliado nuestra comprensión de las dinámicas políticas, culturales y simbólicas que favorecen la emergencia de formas extremas de autoritarismo.

Sin embargo, el desafío contemporáneo no consiste únicamente en comprender el totalitarismo del siglo pasado. También exige repensar las nuevas manifestaciones del autoritarismo en un contexto global marcado por la polarización política, la erosión de la confianza institucional, la expansión de la desinformación y el fortalecimiento de liderazgos que cuestionan los principios del pluralismo democrático. Aunque las circunstancias históricas actuales difieren de las que dieron origen a los regímenes totalitarios europeos, persisten tendencias que justifican una vigilancia intelectual constante: la concentración del poder, la deslegitimación de la oposición, el debilitamiento de los contrapesos institucionales y la construcción de discursos que identifican enemigos internos o externos como fundamento de la cohesión política.

Teorizar sobre el autoritarismo sigue siendo, por ello, una tarea urgente. No se trata solamente de clasificar regímenes o describir procesos históricos, sino de comprender los mecanismos mediante los cuales las sociedades pueden habituarse a la restricción de derechos, a la exclusión de determinados grupos y a la reducción de los espacios de deliberación pública. La filosofía conserva aquí una responsabilidad fundamental: ofrecer conceptos críticos para interpretar el presente, cuestionar las formas de dominación y defender las condiciones que hacen posible la libertad política.

Este número de la revista *Protrepis*, se invita a reflexionar sobre Auschwitz no como un episodio concluido y distante, sino como una advertencia permanente. Ochenta años después, la memoria de los campos de concentración continúa interpelándonos porque recuerda que la democracia, los derechos humanos y la dignidad de las personas no son conquistas definitivas. Su preservación depende de la capacidad colectiva para comprender el pasado, examinar críticamente el presente y resistir toda forma de autoritarismo, en cualquier punto geográfico, modalidad y época en que éste se presente. **P**



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

DOSSIER

[página intencionalmente en blanco]

Auschwitz desde las Américas. La construcción de las identidades nacionales y los procesos genocidas

Víctor Eduardo Sánchez Luque ¹

¹ Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad de México. México

E-mail: vesluque@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-6062-7982>

Resumen: Lo sucedido en el sistema de campos de concentración del nazismo dejó bajo sospecha a toda la cultura desde la cual se engendró: la sociedad debía detenerse sobre sus restos y ruinas para reflexionar sobre las distintas vertientes que llevaron a la construcción de un sistema dedicado a la exterminación de ciertas poblaciones; pero esto no sucedió. El ansia de progreso, sumado a la necesidad de reconstruir, fue delegando al olvido estos acontecimientos; las llamadas doctrinas totalitarias (y/o fascistas) se interpretaron como una desviación histórica que había sido superada, o un fenómeno exclusivo del declive europeo que mostraba la necesidad de alejarse de sus modelos corruptos. Así Auschwitz quedaba relegado a un periodo y a un lugar determinado. Esta investigación tiene el objetivo de mostrar cómo dicho imaginario de que Auschwitz solo tiene que ver con la cultura política europea y que, a nosotros, habitantes del continente americano, no nos concierne, invisibiliza las estructuras socioculturales existentes en América, en su historia como en su presente, que llevaron al exterminio de más de 6 millones de personas. En el primer apartado se muestra el modo en que el campo de posibilidad del aniquilamiento se constituyó a partir de la lógica de lo monstruosamente otro al estigmatizar a una otredad bajo el signo de lo negativo (el bárbaro, el criminal) y cómo dichos discursos y prácticas se movilizaban en la organización de la sociedad colonial de la Nueva España y la continuidad existente con las campañas antichinas de la primera mitad del siglo XX. El segundo punto se enfoca en la manera en que el concepto de

genocidio permite visualizar los procesos de construcción de la modernidad americana bajo la lógica del exterminio, desde la lucha por la independencia de Cuba hasta el proceso de reorganización nacional durante la dictadura cívico-militar argentina.

Palabras clave: Totalitarismo, México, exterminio, otredad, violencia.

Abstract: What happened in the Nazi concentration camp system cast suspicion on the entire culture from which it sprang: society should have paused amid its remains and ruins to reflect on the various strands that led to the construction of an entire system dedicated to the extermination of certain populations; but this did not happen. The desire for progress, coupled with the need to rebuild, gradually relegated these events to oblivion; the so-called totalitarian (and/or fascist) doctrines were interpreted either as a brief historical aberration that had already been overcome, or as a phenomenon exclusive to Europe's decline, merely demonstrating the need to break away from its corrupt models. Thus, Auschwitz was relegated to a specific period and place. This research aims to show how the notion that Auschwitz is solely a matter of European political culture and that it does not concern us as inhabitants of the American continent obscures the sociocultural structures—both historical and contemporary—in the Americas that led to the extermination of more than six million people. The first section shows how the field of possibility for annihilation was constituted through the logic of the monstrously other by stigmatizing otherness under the sign of the negative (the barbarian, the criminal), and how these discourses and practices were mobilized in the organization of colonial society in New Spain and in the continuity with the anti-Chinese campaigns of the first half of the 20th century. The second point highlights how the concept of genocide allows us to view the processes of constructing American modernity through the logic of extermination, from the Cuban independence struggle to the national reorganization under Argentina's civic-military dictatorship.

Keywords: Totalitarianism, México, extermination, otherness, violence.

Después de la Segunda Guerra Mundial, todo está destruido, incluida, sin saberlo, la cultura resucitada; la humanidad sigue vegetando, arrastrándose, tras sucesos a los que realmente ni siquiera los supervivientes pueden sobrevivir, sobre un montón de escombros que hasta han perdido la capacidad de autorreflexión sobre la propia destrucción. (Adorno)

El pasaje célebre de Adorno en “Crítica cultural y sociedad” de 1951 sobre Auschwitz y la poesía necesita, entonces, una corrección césairiana: ya era bárbaro escribir poesía en Europa antes de Auschwitz, cuando la barbarie civilizatoria europea descargaba toda su destrucción sobre cuerpos no europeos y fuera de Europa. Esta indicación corroe también, parafraseando a Adorno, la pretensión de conocimiento que el pensamiento europeo tiene sobre Auschwitz. (Macarena Marey)

Introducción

El 27 de enero del 2026 se cumplieron ochenta y un años de que el Ejército Rojo liberó el complejo de campos de concentración y exterminio de Auschwitz; un par de meses después se declararía el fin de la guerra y poco a poco los horrores de esta empezaban a desbordar los periódicos y los medios de comunicación. El exterminio de múltiples grupos (judíos, comunistas, romanís, homosexuales), llevado a cabo con una logística y administración prácticamente impecables, sacudiría al mundo en las décadas por venir. El proyecto ilustrado de una sociedad ordenada y justa dejó entrever las atrocidades de una barbarie supuestamente *superada*, o que era proyectada a los márgenes de su civilización. Y si bien este acontecimiento pareciese haber ocurrido muy lejos de nuestras coordenadas y hace mucho tiempo, su eco resuena en nuestras estructuras políticas, económicas y culturales. Lo que queda de Auschwitz y del sistema totalitario que lo engendró es una visión de nuestro pasado histórico en donde podemos advertir prácticas y discursos de exclusión que llevaron a la constitución de nuestros estados nacionales, a la vez que un presente en donde nuestro sistema de reproducción de la vida sigue erigido desde los fundamentos de la política genocida. Pensar que dicho fenómeno no nos compete desde América o que hay cosas más relevantes y urgentes actualmente es secundar el planteamiento de que lo sucedido solo fue un bache en la marcha triunfal de la historia, un breve episodio de demencia que no volverá a repetirse.

Pero la fuerza de la negatividad que este acontecimiento genera evita su superación positiva; la precariedad del hombre mostrada dentro del universo concentracionario y de dichos sistemas totalitarios y genocidas nos devuelve una mirada acusatoria; no solo la necesidad de rescatar la mirada de la víctima, que cada caso de sufrimiento sea señalado en la memoria como el proyecto de una vida truncada a partir de su exterminio de manera arbitraria, sino también de analizar los discursos y las prácticas que lo posibilitaron y lo construyeron, resaltando que muchos de estos

elementos son formas de lo social y proyectos que hoy en día siguen en pie. Mientras el mundo sea como es, mientras sigan funcionando la clase de políticas que edificaron un mundo que solo podemos experimentar como vida dañada, Auschwitz sigue siendo una posibilidad en el horizonte.

La propuesta de este trabajo es enfatizar la importancia de lo sucedido en Auschwitz desde las Américas, no solo como consecuencia del proceso civilizador occidental del que somos parte, sino también desde las tensiones que nuestro continente mantiene con el proyecto Ilustrado. Entrelazar la tarea del materialismo histórico de cepillar la historia a contrapelo –tesis séptima de Benjamin (Benjamin 1940/2021:69)– y el postulado adorniano del irrefutable fracaso de la cultura, “toda la cultura posterior a Auschwitz, junto con su apremiante crítica, es basura” (Adorno, 1966/2005: 336), con nuestro continente y con nuestra historia, deudora obligada con sangre desde distintos ángulos del nuevo imperativo categórico: “[...] orientar el pensamiento y la acción de tal modo que Auschwitz no se repita” (Adorno, 1966/2005: 334). Lamentablemente, desde el año 1966 en que se escribieron esas líneas, la catástrofe se ha repetido en América con distintos disfraces. La presente investigación se enfoca en dos fenómenos donde se han rastreado similitudes estructurales con Auschwitz: La construcción de una otredad negativa que funciona narrativamente para la cohesión social a través de las prácticas de inclusión-exclusión que se encuentran en el debate sobre la naturaleza de los indios; y en un segundo momento, la constelación conceptual del genocidio y cómo este se relaciona con algunas prácticas efectuadas en países americanos, enfatizando afinidades y diferencias con el exterminio implementado por los nazis y con el dispositivo que lo puso en movimiento.

Imperio y Barbarie.

La idea de progreso como una visión afirmativa de la historia trae dentro de su discurso la proyección de toda negatividad hacia un espacio exterior a sí misma, así como el Renacimiento terminó constituyéndose en oposición al oscurantismo que impuso sobre la Edad Media, el progreso configura la pareja entre civilización y barbarie, no solo en términos antropológicos, sino incluso como una axiología en donde los elementos que no cuadren con su interpretación serán considerados como rezagos y restos de mentalidades atrasadas. El filósofo francés Roger-Pol Droit (2007/2009) señala la importancia de esta proyección negativa que se da en la cultura occidental bajo el espectro de los bárbaros y la barbarie; en la genealogía que realiza sobresale el hecho de que la idea del bárbaro no representa una exterioridad absoluta, no es lo monstruosamente otro, sino una figura en la que, si bien no nos reconocemos, no podemos dejar de experimentar cierta familiaridad hacia ella. El término de *barbarophonos*, como aparece en la Ilíada, no corresponde a aquel que habla una lengua extranjera, sino a aquel que pronuncia diferente el griego, aquel en donde se nota de manera exagerada la fonética *br* (que sería algo parecido a lo que nosotros queremos decir cuando alguien sesea), de esta forma, existe una familiaridad perturbada dada la proximidad alterada del bárbaro, una suerte de semejante diferente que termina funcionando como

un operador al configurar toda una geopolítica con su centro y periferia, un afuera y un dentro (Droit, 2007/2009: 39).

La investigación de Droit nos muestra que, si bien en la época griega el término de bárbaro es de uso constante, aún no adquiere este halo de negatividad con el cual lo asimilamos; el bárbaro es simplemente un extranjero sin más, no representa ni trae consigo un juicio y mucho menos un carácter peyorativo; dicho sentido es adquirido en la época romana tardía después de la aparición de la pareja conceptual *humanitas-feritas*: siendo el primero el “[...] orden ético-jurídico-político construido por los hombres para perfeccionar su esencia” (Droit, 2007/2009: 139) y la *feritas* una forma de bestialidad propia del hombre, una fuerza destructora más inclinada a los instintos. Droit rastrea la incorporación de lo que consideramos actualmente como bárbaro en los escritos romanos sobre los hunos, que ya no solo representan aquello que viene de fuera, sino que también son caracterizados y representados como algo radicalmente inhumano. De esta forma, la barbarie empieza a inscribirse en una suerte de antropología que la llevará a considerar la violencia como un factor esencialmente genético pensado desde la idea de raza o pueblo; los hunos ahora son aquellos bárbaros que encarnan la crueldad de la inhumanidad en oposición al pueblo romano como estructura civilizada.

No hace falta rastrear mucho en la propaganda antisemita del nazismo para encontrar los mismos elementos de designación hacia el judaísmo, incluso la misma analogía con el carácter parasitario de los piojos. Hitler combina el mito de los protocolos de Sión junto con la gran depresión económica que azota al mundo, haciendo uso del estereotipo del judío como banquero, pero el antisemitismo funciona más como el combustible discursivo que pone en marcha la funcionalidad identitaria que como doctrina ideológica; no será hasta las leyes de Nüremberg de 1935 en donde la estratificación tome un curso *legal*. La reiteración propagandística constituye un mecanismo estructurante más perfilado a la constitución identitaria del pueblo que a la verdadera desconstitución de los individuos que abarcaba, pero lentamente, a través de la repetición incesante de las consignas, se concibió la necesidad de concretar esta voluntad de superación de la alteridad, que termina por constituirse como algo no humano, la afirmación de Himmler sigue esta línea de pensamiento: “El antisemitismo es exactamente lo mismo que el despiojamiento. Desembarazarse de un piojo no es una cuestión de ideología, es cuestión de limpieza” (Arendt, 1958/2007: 527).

Este discurso fue proyectado sobre las poblaciones de América tras el inicio de la explotación del *nuevo continente*. Las diferentes tradiciones y culturas fueron subsumidas bajo el etnocentrismo de la dualidad bárbaro/salvaje para finalmente ser catalogadas: en 1513 Fernando el Católico es llamado *el domador de gentes bárbaras* en la legitimación jurídica de la conquista. A partir de las distintas crónicas y documentos legales, la antropóloga y traductóloga Christiane Stallaert traza una línea que va desde la España inquisitorial e imperial hasta la Alemania nazi a partir de la búsqueda de la homogenización del cuerpo social, de un proyecto político nacional inspirado en un ideal de limpieza étnica: “Ambas experiencias históricas se caracterizan por una preocupación

enfermiza por la cohesión social y la búsqueda de la solución en la eliminación brutal de la diversidad étnica” (Stallaert, 2006: 14).

A partir de una estrategia asimilacionista, el proceso evangelizador es pensado como una unidad política y una identificación étnica con el cristianismo, una sola fe: el casticismo. Stallaert relaciona los discursos y las prácticas llevadas a cabo para la expulsión de los judíos y musulmanes con el encuentro con esta *nueva especie* de hombres, tras la bula Inter Catedra del papa Alejandro VI en 1493, donde se reconocía la naturaleza humana de los habitantes de América, lo que implicaba que eran cristianizables; el paralelismo con los falsos conversos no se hizo esperar. En un apéndice de la Historia General de Bernardino de Sahagún se hace el balance pesimista de esta musulmanización: “Explícitamente la situación de los indios de México con la de los moros de España, muy a menudo falsamente conversos” (Stallaert, 2006: 345). Esta gestión política de la diversidad étnica pasaba en España desde la idea del cristiano viejo (no descender de judíos o musulmanes), mientras que en la Nueva España la blancura de la piel era la prueba empírica de excelencia étnica. Dada la multiplicidad de grupos que se establecieron y formaron dentro de América, fue necesaria una clasificación racial del individuo a partir del sistema de castas, función asumida por los sacerdotes y señalada en el acta bautismal:

En las clasificaciones que encontramos en la Nueva España del siglo XVIII, la terminología de color se alterna con términos de referencia puramente zoológica tales como mulato [mula sin domesticar], mestizo [cruce de animales de distinta raza], lobo o zambo [mono americano]. (Stallaert, 2006: 322)

Conjunción que en el nazismo se vio apoyada además por médicos y antropólogos. Como se ha mencionado, el proceso de constitución de la otredad pasa por la exclusión de lo humano, el referente negativo privilegiado, tal como apunta el historiador Georges Bensoussan en este glosario de adjetivos usados por Hitler hacia los judíos:

Su vocabulario se nutre del antisemitismo europeo de finales del siglo XIX, está marcado por la parasitología. El judío es un gusano en cuerpo que se pudre, una pestilencia peor que la peste negra, un portador de bacilos de la peor especie, el parásito en el cuerpo de los otros pueblos. (Bensoussan, 1997/2010: 23)

Palabras que hacen eco en las *justas causas* de la guerra contra los indios de Sepúlveda:

Esos bárbaros [...] en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentales y moderados; finalmente, cuanto estoy por decir, los monos a los hombres. (Stallaert, 2006: 333)

Teniendo en cuenta que, por un lado, la corona española administró la cuestión de la etnicidad desde la posibilidad de la asimilación, mientras que el nazismo desde la segregación exterminista, pero ambas desde su obsesión por la limpieza de la sociedad, por su intención de no tener ni una gota de sangre impura.

Esta clase de lectura de la historia a contrapelo coloca la experiencia de la catástrofe como punto de fuga para la memoria y la justicia; por un lado, como destaca el filósofo Mauricio Pilatowsky:

Frente a las prácticas de borrar la memoria, se está llevando a cabo una revisión crítica de la historiografía que dé cuenta de todo el sufrimiento que acompañó a la Conquista, la Colonia y la vida independiente de cada una de las naciones. (Pilatowsky, 2007: 297)

El deber de memoria resuena al menos en reconocer que el actual presente fue el precio pagado por numerosas víctimas de procesos violentos de configuración nacional y de la esperanza truncada de múltiples generaciones. Una imagen conciliatoria de la conquista que omita los procesos de administración étnica y que sedimente el papel instrumental de la religión como falsa emancipación solo será parte del cortejo triunfal en el que los dominadores actuales marchan sobre los que hoy yacen en la tierra, un botín de bienes culturales que componen un discurso de sometimiento y exclusión, como dice Michael Löwy: “Las festividades políticas culturales para celebrar el descubrimiento de América son manifestaciones típicas de lo que Benjamin llama empatía con los vencedores” (Löwy, 2013: 244).

En este mismo sentido, es necesario señalar cómo dichos procesos de inclusión-exclusión de la otredad, usualmente identificados como esenciales de las políticas totalitarias, resuenan dentro del continente americano, tal como el fenómeno de la sinofobia en México en la primera mitad del siglo XX. Más allá de la matanza de Torreón en 1911, una suerte de racismo político se estableció intermitentemente en el noroeste del país, principalmente desde los estados de Sonora y Sinaloa donde la exclusión de los chinos se inserta en una narración político-social: por un lado representaba la degeneración racial del espíritu nacional al ser que los pobladores chinos “padecen terribles males contagiosos como el tracoma, Berry-berry, tuberculosis, exema e infinidad de enfermedades cutáneas” y los chinos “se embriagan, juegan y toman opio noche a noche, contraviniendo nuestras leyes terminantes”, y políticamente ya que “defraudan los impuestos, corrompen a las autoridades, se han adueñado del comercio, la agricultura y la industria”, y finalmente, recordando que este panfleto /discurso de José María Arana es de 1916: “son enemigos acérrimos del partido constitucionalista” (Cárdenas, 2020: 237)¹. Este movimiento llegó incluso a incrustarse dentro del marco legislativo del país; en Sinaloa se aprueba en 1919 la construcción de

¹ Se debe gran parte de esta perspectiva histórica al artículo de Nicolás Cárdenas García: *La construcción de una identidad excluyente. Nacionalismo, revolución y racismo en México. La expulsión de los chinos (1910-1934)* (Cárdenas, 2020). De la misma forma, la mayoría de las citas pertenecientes a los discursos de Arana, López Portillo y Lazcano son recapituladas de este mismo artículo.

barrios segregados para la población china; en 1926 se prohíbe legalmente el matrimonio entre ciudadanos de origen chino con mexicanas bajo la excusa de que a estos no se les podía comprobar si eran célibes o no.

Si bien se ha querido disminuir este fenómeno localizándolo exclusivamente en el noroeste del país al pertenecer a un pequeño grupo político, vale la pena recordar estas palabras del gobernador revolucionario de Sonora, Plutarco Elías Calles, en respuesta a las quejas que la delegación china había hecho llegar al gobierno, diciendo que esta violencia era “consecuencia inevitable del antagonismo de razas, de costumbres, de caracteres y procedimientos, que han existido siempre entre nuestros connacionales y los de la nación china” (Cárdenas, 2020: 237). Cinco años después, este gobernador se convertiría en presidente de la nación y configuraría la política nacional por toda una década. Así, entre 1931 y 1934, se establecieron las llamadas jornadas de expulsión, que consistían en que por la noche un grupo armado, conformado por civiles y policías, iba a buscar orientales, sacándolos de sus casas para arrojarlos a una suerte de prisión, tal como relata Manuel Lazcano Ochoa, periodista y político sinaloense:

A la casa —una cárcel clandestina— le tapiaron las ventanas y ahí metían y amarraban a sus víctimas. Cuando había un número determinado de chinos, cuando ya no cabían en la casa cárcel, se rentaba un furgón de ferrocarril. De esos furgones para acarrear ganado, que son carros caja o un carro cerrado de ferrocarril, se metía en ellos a los chinos y se documentaba bajo un nombre ficticio, y los dirigían a Acaponeta o algún lugar en Nayarit. (Lazcano, 1992: 40)

Una relación de inclusión-exclusión con la ley, la segregación en barrios determinados y finalmente su expulsión en carros de ganado; no hablamos de la Alemania nazi, sino de México durante el Maximato. Una diferencia de escala que no debe distraernos de las similitudes estructurales que presentan al tratar de configurar el Estado nación desde un proyecto político inmerso en la idea de raza tan en boga en esas épocas.

El exterminio como progreso

El concepto de genocidio fue acuñado por el abogado y filólogo polaco Raphael Lemkin, quien a lo largo de su carrera trató de incluir la tipificación y criminalización de políticas exterminadoras dentro del derecho penal internacional. Teniendo como fondo el auge del nazismo y el exterminio armenio, en octubre de 1933, durante la V Conferencia Internacional para la unificación del derecho penal realizada en Madrid, Lemkin envía una propuesta para delimitar lo que llamaría el crimen de *actos de barbarie* dentro de la articulación de los delitos contra el derecho de gente:

El que por odio hacia una colectividad de raza, de confesión o social, o bien con el propósito de exterminarla, emprenda una acción contra la vida, la integridad corporal, la libertad, la

dignidad o la existencia económica de una persona perteneciente a dicha colectividad, debe ser condenado, por delito de barbarie. (Lemkin, 2015: 90-91)

Dicha ponencia le costó el puesto de fiscal público de la ciudad de Varsovia, dado que la política exterior de Polonia en esos años consistía en tratar de construir una relación provechosa con la Alemania de Hitler.

Diez años después, ya exiliado en Estados Unidos tras la invasión nazi, publica *La dominación del eje en la Europa ocupada. Leyes de ocupación, análisis de gobierno, propuesta de recuperación* (Lemkin, 2015), donde forja por primera vez el concepto de genocidio:

La destrucción de una nación o de un grupo étnico. [...] Está pensado más bien para designar un plan coordinado de diferentes acciones tendentes a la destrucción de los fundamentos esenciales de la vida de los grupos nacionales, con el objeto de aniquilar a los propios grupos. (Lemkin, 2015: 219)

En este texto describe las prácticas genocidas dentro del plano político, social, cultural, económico, biológico, físico, religioso y moral, enfatizando el carácter totalitario de la instrumentalización y del control administrativo como un sistema coordinado a la destrucción de los fundamentos esenciales de la vida de un grupo nacional; es decir, todo el aparato civilizatorio enfocado en la aniquilación de una parte de la sociedad. Lemkin revisa el derecho internacional a la luz de lo ocurrido en la Segunda Guerra Mundial y ve cómo semejantes prácticas rebasaban el aparato judicial, e incluso cómo a través de ciertas lagunas el crimen se perpetúa. Finalmente, tras varias luchas políticas, el convenio para la prevención y sanción del delito de genocidio se estableció en 1948.

Uno de los mayores problemas con los que se ha encontrado el concepto de genocidio es con el estatus que posee Auschwitz como máximo estándar en los estudios comparados. Toda acción genocida parece tener que medirse con el universo concentracionario y las cámaras de gas del nazismo, lo que implica tomarlo como instrumento de medida y graduación, teniéndolo como escala de identificación es usual que el resultado de dicha comparación sea una distorsión de lo que implica el genocidio como constelación conceptual, de la misma forma que al tratarlo como una singularidad totalmente inaccesible solo nos lleva a la lógica de lo monstruosamente otro². Es así

² Algo similar ocurrió con el uso del término *campo de concentración* al integrarse dentro del debate que se gestó en los medios de comunicación estadounidenses entre mayo y julio del 2019 en relación a las condiciones de los centros de detención (que es el término oficial) del Servicio de Inmigración y Control de Aduanas (ICE por sus siglas en inglés). Si bien el debate se abrió con la intervención del periodista Jonathan Myerson Katz de Los Angeles Times con el artículo titulado *Call immigrant detention centers what they really are: concentration camps* [Llamemos a los centros de detención de inmigrantes por lo que realmente son: campos de concentración] (Katz, 2019). El tema explotó en la opinión pública estadounidense cuando Alexandria Ocasio-Cortez, miembro de la Cámara de Representantes de los Estados Unidos por Nueva York, subió el 17 de junio del 2019 un video a Instagram diciendo que el gobierno estaba dirigiendo campos de concentración en la frontera sur, a partir de lo cual explotó la controversia por la relación que el término campo de concentración tiene con las prácticas genocidas de la Alemania nazi en contra de judíos, comunistas,

que el sociólogo Martin Shaw enfatiza que: “Para entender otros genocidios, por lo tanto, lo imperativo no es compararlos con el Holocausto, que como episodio específico fue necesariamente único en muchos aspectos, sino interpretarlos en términos de una concepción general coherente” (Shaw, 2007/2013: 79).

Esta se obtiene pensando el genocidio como una acción social que se incrusta dentro del conflicto de las relaciones sociales con el poder del Estado o de una potencia militar que se ensaña contra la población civil. Sobrepasando la tipología intencionalista, la extensión del aniquilamiento e incluso la definición de la otredad negativa, el concepto de acción genocida se entiende como un proceso de largo alcance que inicia mucho antes del exterminio, incluyendo así las estrategias de terror, la exclusión tanto legal como física, así como la concentración en campos, y que acaba mucho después de que estas prácticas sean neutralizadas al continuarse desde los modelos de narración y representación de lo acontecido; de esta forma, las susodichas políticas del perdón y olvido siguen manteniendo, en cierto sentido, a las poblaciones dentro de la esfera del proceso genocida. Siguiendo este planteamiento, y contrastando distintos modelos teóricos de lo que podríamos llamar un genocidio, el filósofo argentino Daniel Feierstein apuesta en este sentido por el concepto de *prácticas sociales genocidas*:

Tecnología de poder cuyo objetivo radica en la destrucción de las relaciones sociales de autonomía, cooperación y de la identidad de una sociedad, por medio del aniquilamiento de una fracción relevante (sea por su número o por los efectos de sus prácticas) de dicha sociedad, y del uso del terror, producto del aniquilamiento para el establecimiento de nuevas relaciones sociales y modelos identitarios. (Feierstein, 2008: 83)

En la articulación que hace entre nazismo y el proceso de reorganización nacional argentino, Feierstein distingue entre dos formas generales de genocidio: el preestatal, que usualmente es el exterminio de grandes grupos de población a consecuencia de conquistas militares, y el genocidio moderno, que se centra en el dispositivo exterminador como procedimiento funcional de la modernidad en su búsqueda de organizar, estructurar y administrar la sociedad y sus sistemas de

homosexuales y todas aquellas personas que el gobierno determinara como poblaciones indeseables. La representante de Wyoming, Liz Cheney acusó a Ocasio-Cortez de degradar la memoria de los seis millones de judíos exterminados en el holocausto, por lo cual el tema se incrustó no solo dentro de las políticas de la memoria, sino también dentro de los estudios sobre el genocidio. Distintos especialistas en el estudio del Holocausto han reflexionado sobre la pertinencia —o no— del concepto de *campo de concentración* para referirse a los centros de detención administrados por ICE, entre ellos Timothy Snyder, autor de *Black Earth: The Holocaust as History and Warning*, en su artículo *On concentration camps AOC is mistaken and Liz Cheney is wrong* [Sobre los campos de concentración AOC se equivoca y Liz Cheney también] (Snyder, 2019); Andrea Pitzer, autora de *One Long Night: A Global History of Concentration Camps*, en *How the Trump administration's border camps fit into the history of concentration camps* [Cómo los campos fronterizos de la administración de Trump encajan en la historia de los campos de concentración] (Pitzer, 2019); y Michael Zank, director del Centro de Estudios Judíos Elie Wiesel de la Universidad de Boston, en la entrevista realizada por Doug Most, *Are ICE detention centers concentration camps?* [¿Son los centros de detención de ICE campos de concentración?] (Most, 2019).

representación. Dentro de su vertiente moderna podemos encontrar tres tipos de prácticas sociales genocidas que han sido puestas en práctica en América.

Genocidio constituyente: Tiene como objetivo la creación de un Estado nación, como es el caso del propio Estado argentino estructurado bajo el aniquilamiento de los grupos étnicos tras las campañas de Chaco y de la Patagonia, como también el exterminio de las distintas etnias que se cruzaron con la ola expansionista de los Estados Unidos de América. Ambas campañas fueron ordenadas discursiva y prácticamente bajo la noción de hacer avanzar la línea fronteriza llevándose y destruyendo todo lo que obstaculizara su paso, en orden de poder constituir al nuevo Estado que se erguiría sobre el cuerpo de las víctimas como precio necesario para el progreso, en palabras del historiador Robert Wiebe, la abertura que encontraron las viejas colonias inglesas hacia el oeste sería un arma de doble filo: “Un lado abría camino a una extraordinaria perspectiva del potencial humano: el perfeccionismo. El otro desplazaba a los pueblos que obstruyeron dicha perspectiva: el genocidio” (Chalk y Jonassohn, 1990/2010, 265).

Genocidio poscolonial: Aniquilamiento de la población producto de las luchas de liberación nacional, que generalmente moviliza el estereotipo étnico-político de la otredad negativa, que va desde el habitante de las *colonias comunistas* durante la guerra fría hasta el indígena subversivo en Guatemala. Un caso que podemos integrar en esta modalidad es el de la guerra independentista cubana entre 1895 y 1898, en donde el ejército español y el ejército libertador se enfrascaron en un conflicto de guerra total por ambas partes, siendo una de las mayores tragedias la reconcentración de la población civil, para muchos historiadores del genocidio, uno de los primeros casos modernos de políticas concentracionarias:

La estrategia más controvertida de Weyler a la hora de pacificar Cuba adoptó el nombre de reconcentración, y consistía en el traslado forzoso de civiles a ciudades y pueblos controlados por las tropas españolas y sus aliados cubanos. En una guerra, ya de por sí bastante cruel, la reconcentración está muy cerca de lo que se ha denominado genocidio. (Lawrence, 2008: 255)

Si bien esta estrategia no tenía como objetivo la aniquilación per se, se sabía de antemano que su aplicación traería la muerte de miles de personas. Martínez Campos, gobernador de Cuba y responsable del ejército español, escribía el 25 de julio de 1885 estas líneas en una carta a Antonio Cánovas, presidente del consejo de ministros español: “Podría reconcentrar las familias de los campos en las poblaciones, pero entonces la miseria y el hambre serían horribles. Creo que no tengo condiciones para el caso” (Lawrence, 2008: 165); 6 meses después Martínez Campos dimitiría de su puesto.

El 19 de enero del siguiente año, Valeriano Weyler presenta su análisis del caso cubano al ministro de guerra, indicando que la clave para derrotar a los insurgentes era el reasentamiento de la población rural civil, aislar y dispersar al ejército libertador y restablecer el orden y la ley, que

significaba regresar a la vieja jerarquía social y racial de la Cuba colonial. Un año después, en octubre de 1897, sería retirado del cargo, pero para entonces ya sería muy tarde:

La cifra de 155,000 a 170,000 bajas civiles es enorme, aproximadamente un diez por ciento de la población total de Cuba. Aunque es cierto que Weyler no fue el primero ni el último en realojar civiles en tiempos de guerra y aunque resulte indudable que los revolucionarios cubanos, entre otros, tienen una parte de culpa en la reconcentración y la extensión de la guerra a la población civil, la empresa cometida por Weyler no tenía precedentes en su tiempo por su amplitud, intensidad y eficacia. (Lawrence, 2008: 292)

La administración de la población civil como estrategia de guerra trajo consigo la aniquilación del cuerpo social y la configuración política donde la población negra y mestiza quedaba excluida dentro de una suerte de nosotros jerarquizada racialmente.

Genocidio reorganizador: La aniquilación tiene como objetivo la transformación de las relaciones sociales hegemónicas al interior de un Estado nación preexistente. Feierstein expone desde esta modalidad una continuidad entre el nazismo y el proceso de reorganización nacional argentino en base al uso de las prácticas sociales genocidas como refundador de las relaciones sociales. Formas de subjetivación críticas, la solidaridad dentro de las relaciones públicas y cualquier práctica que ponga en duda o peligro las relaciones hegemónicas del proyecto político del Estado son extirpados del cuerpo social a través de la lógica concentracionaria y la desaparición. Destacando afinidades y diferencias de ambos procesos al especificar que el nazismo es una estructura que articula las distintas modalidades del genocidio moderno: se buscaba la constitución de un Estado nación idealizado como el Tercer Reich; este retoma la experiencia colonial que se expandió en África (sobre todo el modelo del exterminio de los hereros y nama en la actual Namibia), la extensión territorial como asentamiento colonial dentro de la propia Europa a partir del espacio vital y la reestructuración racial de la población europea. Mientras que el caso argentino se enfoca en la reorganización social que se expande a través del terror, dislocando las relaciones sociales desde la delación y la desconfianza, a partir de una imagen ideal de sociedad muy arraigada en la defensa de la Argentina tradicional y, finalmente, la institución de una red pseudoclandestina de campos de concentración, en este caso se prescinde de la narración racial, desplazando la lógica de lo monstruosamente otro hacia el ambiguo concepto de la subversión:

La subversión o la delincuencia subversiva se termina transformando en una definición a la vez clara (se vincula a cualquier modo de cuestionamiento o crítica del orden imperante, en el nivel que fuere) y ambigua (resulta tan complejo entender que puede ser visto como crítico o contestatario por esta modalidad del poder: cualquier pensamiento, práctica social o modo de relacionarse con los semejantes puede serlo). (Feierstein, 2008: 309)

La red de campos de concentración tenía como objetivo desaparecer los cuerpos que representaban la posibilidad de una forma alternativa de convivencia y de subjetividad; que bajo el proyecto

nacional no eran ni siquiera considerados como antagonistas políticos, ciudadanos del mismo país, ni siquiera seres humanos: “No desaparecieron personas sino subversivos” (Calveiro, 2008: 37), decía el general Ramón Camps, jefe de la policía federal argentina. El universo concentracionario en su vertiente argenta fue el dispositivo utilizado para modificar a la sociedad, en palabras de Pilar Calveiro, ella misma prisionera por año y medio de la dictadura:

Los campos de concentración fueron el quirófano donde se llevó a cabo dicha cirugía —no es casualidad que se llamaran quirófanos a las salas de tortura; también fueron sin duda el campo de prueba de una nueva sociedad ordenada, controlada, aterrada (Calveiro, 1998: 11)

Treinta y tres años después de que se pusiera en movimiento un proceso de reorganización social en base a la extirpación y desaparición de grupos de individuos considerados no aptos para vivir en la nueva sociedad, las políticas de la memoria y las narrativas oficiales y no oficiales siguen constituyendo un espacio de conflicto en la sociedad argentina; el debate sobre qué hacer con los edificios y el terreno pertenecientes a la Escuela Mecánica de la Armada, la llamada ESMA, que funcionó como uno de los principales centros clandestinos de detención, tortura y exterminio durante la dictadura, es un claro ejemplo de esto a partir de su apropiación como espacio de la memoria. En el año 2010 no solo se dedicó el III Seminario Internacional de Políticas de la Memoria a Walter Benjamin, sino que parte del evento se realizó en la propia ex-ESMA. Un punto de fuga para el diálogo en relación a la justicia, la historia y la verdad dentro de un espacio que unos años atrás constituyó uno de los mayores símbolos de la dictadura cívico-militar y de sus más atroces crímenes. Situación que ha entrado de nuevo en el debate público argentino, dado que el actual (2026) presidente Javier Milei no solo ha atacado públicamente las políticas de la memoria llevadas por el centro, sino que ha reducido su presupuesto en más del 90%³.

La teoría crítica desde las Américas resuena en esta acción, en este aterrizaje de la teoría en un espacio en donde se ejerció la tortura y el asesinato, tratando de recuperar la voz de aquellos que dejaron la vida entre sus paredes, una exigencia del presente tal como lo expresa Alejandro Kaufman en un texto leído en dicho congreso:

Si la primera generación pretérita de traductores y lectores de Benjamin forma parte ostensible de una matriz de crítica cultural y estética, la generación letrada que lo revisa desde la ESMA lo hace después del horror de la dictadura, después del horror de la desaparición y el exilio exterior e interior, después de la cárcel y la tortura. (Kaufman, 2013: 226)

³ De acuerdo a lo publicado por la revista digital *Chequeado* en el artículo: *2024 cayó un 90% el presupuesto de la ESMA y los espacios de la memoria y para 2025 no hay fondos previstos*. <https://chequeado.com/el-explicador/24-de-marzo-en-2024-cayo-un-90-el-presupuesto-de-la-esma-y-los-espacios-de-la-memoria-y-para-2025-no-hay-fondos-previstos>).

Conclusiones

Han pasado 80 años desde que el ejército soviético liberó el conjunto de campos de Auschwitz, 68 años desde la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt y 59 años desde *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno; ambas obras lidiaron con las consecuencias políticas, filosóficas e históricas que la Shoah trajo consigo. Arendt rastreó las *corrientes subterráneas* de la historia de Occidente que desembocaron en el nazismo y en el stalinismo, mostrando por un lado la singularidad y novedad política del totalitarismo, pero que al mismo tiempo eran consecuencia de una larga tradición de dominación y violencia emanada desde el continente europeo hacia el resto del mundo. Adorno, por su parte, dirigió su mirada a las estructuras económicas y culturales que habían gestado el sistema de los campos y cómo el exterminio de millones de personas (judías, romaní, homosexuales, disidentes políticos) fue dejado de lado al designarlo simplemente como un acto monstruoso producto de la guerra. Para ambos pensadores, Auschwitz debía convertirse no solo en advertencia, sino también en amenaza, al ser tanto un acontecimiento del pasado, una ruptura, como también un futuro posible, una continuidad.

Tanto Arendt como Adorno, a pesar de ser ajenos a los llamados estudios sobre el genocidio que prácticamente iniciaron a fines de los 70 e inicios de los 80, supieron ver en lo sucedido en Auschwitz un signo indeleble en la historia de la humanidad, tanto en la conformación de los estados-nación con sus campañas colonialistas/imperialistas como en el despliegue de la cultura de masas y la eliminación del espacio público. Pero tras 80 años, pareciese que sus advertencias (y la de muchas voces más) han caído en oídos sordos; no solo se han producido genocidios post-Auschwitz, siendo los casos de Ruanda y Yugoslavia claros ejemplos (además del actual debate sobre la ofensiva del gobierno de Israel contra la población civil en Gaza), sino que incluso es usual que se minimice lo acontecido, ya sea por motivos de su instrumentalización ideológica o porque hay cosas más *relevantes* para el continente americano o en específico para el ambiente de violencia en el que vive actualmente México.

Pensar *Auschwitz* desde América implica ver nuestros propios procesos socioculturales y materiales desde la perspectiva de los costos del supuesto progreso, como se enfatizó en el primer apartado, la idea de bárbaro y salvaje que jugó un papel importante en la construcción de la sociedad colonial de la Nueva España trae consigo el germen de la lógica de lo monstruosamente otro; hay una continuidad entre el sistema de castas de la colonia que insertaba a determinadas poblaciones como súbditos de segunda clase (criollos), minorías de edad (indios) o incluso seres sin alma (negros) de acuerdo a su supuesto origen racial, con la discriminación, criminalización y exterminio de la población china en México durante la primera mitad del siglo XX. Tanto la política etnicista de la colonia como el carácter etnocéntrico del nacionalismo mestizo del México independiente muestran señales de los lenguajes totalitarios que estigmatizaron a millones de personas y que los encaminaron hacia las cámaras de gas en Auschwitz y a los GULAG de Kolima. Incluso al día de hoy, estos discursos y prácticas de inclusión-exclusión siguen teniendo

repercusiones fatales en el territorio mexicano, la lógica desplegada por la guerra contra el narcotráfico marca como cuerpos desechables a miles de personas, ya sea al designar a las víctimas como *daños colaterales* o incluso al criminalizarlas sin siquiera poder identificarlas previamente; sin importar que sus cuerpos estén enterrados bajo toneladas de burocracia en las morgues estatales bajo la etiqueta NN (No nombre) o literalmente enterradas en las innumerables fosas clandestinas que cubren todo el país.

Como se mencionó en el segundo apartado, restringir el concepto de genocidio al imaginario que se tiene de lo sucedido en Auschwitz no solo inmoviliza la posibilidad de correlacionar acontecimientos históricos con las estructuras socioeconómicas que los posibilitaron (las prácticas colonialistas del siglo XVI y la construcción etnicista de los estados nación del siglo XIX en el continente americano), sino que también imposibilita la detección de esas mismas condiciones que siguen existiendo en nuestra sociedad actual. Los campos de detención para migrantes en Estados Unidos de América quizás no tengan cámaras de gas, pero su existencia denota tanto el discurso totalitario de lo monstruosamente otro que arrebató la dignidad humana de sus víctimas como la propagación del terror como práctica social para imponer un modelo hegemónico de sociedad. En el mismo sentido, reconocer que la historia de México está erigida desde las prácticas sociales genocidas de la conquista, del periodo de la colonia e incluso de la era independiente nos obliga tanto a tomar en serio las políticas de la memoria acerca de nuestro pasado como también a estar prevenidos sobre el resurgimiento de los discursos y prácticas excluyentes.

Lo sucedido hace más de 80 años en Auschwitz irradia con una nueva tonalidad al mundo, no por ser un acontecimiento único e irrepetible ni mucho menos por constituir el grado máximo de sufrimiento en la historia, sino porque se presenta como constelación de lo político; una suerte de espejo desde donde podemos observar similitudes trágicas con nuestro pasado, como también un lugar desde el cual repensar nuestras estructuras políticas, económicas y sociales para evitar un futuro posible, pero quizás más importante, detener un presente peligroso. ¶

Bibliografía.

ADORNO, Theodor 1966 (2005). *Dialéctica negativa; La jerga de la autenticidad*. Brotons, Alfredo (Trad.). Akal.

ARENDT, Hannah 1958 (2007). *Los orígenes del totalitarismo*. Solana, Guillermo (Trad.). Alianza.

BENJAMIN, Walter 1940 (2021). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Maiso, Jordi y Zamora, José (Trad.). Alianza.

- BENSOUSSAN, Georges 1997 (2010). *Historia de la Shoah*. Anthropos.
- CALVEIRO, Pilar (1998). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Colihue.
- CHALK, Frank y JONASSOHN, Kurt 1990 (2010). *Historia y sociología del genocidio. Análisis y estudio de casos*. Scotta, Carla (Trad.). Prometeo.
- CÁRDENAS, Nicolas (2020). “La construcción de una identidad excluyente. Nacionalismo, revolución y racismo en México. La expulsión de los chinos (1910-1934)”. *Ayer*. Vol. 117, N.º 1, marzo.
- DROIT, Roger-Pol 2007 (2009). *Genealogía de los bárbaros: historia de la inhumanidad*. Petit, Núria (Trad.). Paidós.
- EQUIPO DE CHEQUEADO (8 de abril de 2025). *24 de marzo: en 2024 cayó un 90% el presupuesto de la ESMA y los espacios de la memoria y para 2025 no hay fondos previstos*. <https://chequeado.com/el-explicador/24-de-marzo-en-2024-cayo-un-90-el-presupuesto-de-la-esma-y-los-espacios-de-la-memoria-y-para-2025-no-hay-fondos-previstos>.
- FEIERSTEIN, Daniel (2008). *El genocidio como práctica social*. Fondo de Cultura Económica.
- KATZ, Jonathan. (31 de mayo de 2019). *Concentrate on the camps* [Concentrarse en los campos]. Substack. <https://katz.substack.com/p/concentrate-on-the-camps>.
- KAUFMAN, Alejandro (2013). “Alrededor de Benjamin en la ESMA”. En Jozami, Eduardo; Kaufman, Alejandro; Vedda, Miguel (Eds.). *Walter Benjamin en la ex ESMA. Justicia, historia y verdad. Escrituras de la memoria*. Prometeo.
- LAWRENCE Tone (2008). *Guerra y genocidio en Cuba*. Santos, Nicolás (Trad.). Turner.
- LAZCANO, Manuel (1992). *Una vida en la vida de un sinaloense*. Universidad de Occidente.
- LEMKIN, Raphael (2015). *Genocidio. Escritos*. Elorza, Antonio (Trad.). Centro de estudios políticos y constitucionales.
- LÖWY, Michael (2013). “Walter Benjamin. Una lectura desde América Latina”. En Jozami, Eduardo; Kaufman, Alejandro; Vedda, Miguel (Eds.). *Walter Benjamin en la ex ESMA. Justicia, historia y verdad. Escrituras de la memoria*. Prometeo.

MOST, Doug (27 de junio de 2019). *Are ICE detention centers concentration camps?* [¿Son los centros de detención de ICE campos de concentración?]. Boston University. <https://www.bu.edu/articles/2019/are-ice-detention-centers-concentration-camps>.

PILATOWSKY, Mauricio (2007). “La filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica”. En Mate, Reyes; Forster, Ricardo (Eds.). *El judaísmo en Iberoamérica*. Trotta.

PITZER, Andrea (18 de junio de 2019) *How the Trump administration's border camps fit into the history of concentration camps* [Cómo los campos fronterizos de la administración de Trump encajan en la historia de los campos de concentración]. GQ. <https://www.gq.com/story/us-border-concentration-camps>.

SHAW, Martin 2007 (2013). *¿Qué es el genocidio?* Cáceres, Victoria (Trad.). Prometeo.

SNYDER, Timothy (21 de junio de 2019). *On concentration camps AOC is mistaken and Liz Cheney is wrong* [Sobre los campos de concentración AOC se equivoca y Liz Cheney también]. CNN. <https://edition.cnn.com/2019/06/19/opinions/liz-cheney-alexandria-ocasio-cortez-concentration-camps-snyder/index.html>.

STALLAERT, Christiane (2006). *Ni una gota de sangre impura*. Galaxia Gutenberg.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

[página intencionalmente en blanco]

ÁGORA

[página intencionalmente en blanco]

Cristianismo y filosofía de la historia en el pensamiento de Bergson

José Ezcurdia Corona ¹

¹ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad de México. México

E-mail: jezcurdia@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8995-8095>

Resumen: El presente texto tiene como objeto dar cuenta de las líneas mayores en las que se articula la filosofía de la historia de Bergson, la cual se constituye en el horizonte de un vitalismo que tiene en el cristianismo su fundamento. Es con este fin que se aborda el diagnóstico bergsoniano de una modernidad que sostiene en vilo su propia plenificación, dada a partir de la satisfacción de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí. Son estas leyes el horizonte para la elucidación de la evolución de la vida en los procesos históricos de la Edad Media y la modernidad, en tanto cabal afirmación de la mística cristiana que aparece a la vez como motor interior y faro que orienta el despliegue de la modernidad misma en tanto sociedad cerrada que bien podría dar lugar a su apertura.

Palabras clave: Vitalismo, dicotomía, doble frenesí, amor como caridad, sociedad abierta.

Abstract: The purpose of this text is to explain the main lines of Bergson's philosophy of history, which constitutes the horizon of a vitalism founded on christianity. To this end, the text examines Bergson's diagnosis of a modernity that holds its own fulfillment in suspense, given by the satisfaction of the laws of dichotomy and double frenzy. These laws are the horizon for elucidating the

evolution of life in the historical processes of the Middle Ages and modernity, as the full affirmation of christian mysticism, which appears at the same time as an inner driving force and a beacon guiding the unfolding of modernity itself as a closed society that could well lead to its opening.

Keywords: Vitalism, dichotomy, double frenesy, love as charity, open society.

Introducción

En *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Bergson culmina el conjunto de su reflexión filosófica con un diagnóstico sobre la condición de una modernidad que se enfrenta al reto de llevar a cabo la plena afirmación de su esencia, a partir de la articulación de una *sociedad abierta* en la que el progreso tecnológico se encuentre al servicio del amor como caridad. La serie de tópicos que Bergson aborda a través de el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), *Materia y memoria* (1896) y *La evolución creadora* (1907), desembocan en *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932) en una consideración sobre la relación interior entre el cristianismo desplegado en la Edad Media y el industrialismo de la modernidad, que se vertebra en las *leyes de la dicotomía y el doble frenesí*. Estas leyes, relativas a la evolución de la vida en el campo de la psicología y la historia, son el pilar de la ponderación bergsoniana de una modernidad que toda vez que ha llevado adelante el desarrollo de la vocación constructiva de la inteligencia, ha corrido el riesgo de verse arrastrada por el peso de un progreso tecnológico-industrial al servicio de la guerra y la injusticia. Para Bergson, la modernidad tiene como objeto retomar y relanzar la matriz cristiana en la que se constituye. Dando el paso de la *sociedad cerrada* como sociedad jerárquica y guerrera, a una *sociedad abierta* en la que la propia caridad cristiana es la brújula para orientar el desarrollo tecnológico hacia la promoción de la justicia y la fraternidad.

El conjunto de los tópicos que aborda la reflexión bergsoniana —como la duración, la crítica al esquematismo de la representación, la memoria, la evolución de las especies, la génesis de una inteligencia que se resuelve como función constructiva, la intuición y la emoción creadora— desemboca en la propia distinción bergsoniana entre la sociedad cerrada y la sociedad abierta como umbral en el que se juega la propia plenificación una modernidad que no ha llevado a fondo la actualización del mensaje evangélico —amarás a tu prójimo como a ti mismo— que es su propio fundamento a la vez ontológico, cultural y espiritual. Las leyes de la dicotomía y el doble frenesí se constituyen como nervio de la evolución de una sociedad moderna que, al integrar el desarrollo y el frenesí sucesivo de tendencias a la vez antagónicas y complementarias, podría dar lugar a un progreso cualitativo en el que la inteligencia y la técnica no estuviesen subordinadas a las exigencias del *todo de la obligación* como corazón de la moral cerrada o heterónoma que ordena a la propia sociedad cerrada, sino orientadas a la afirmación de una intuición mística en la que la difusión del amor como caridad —en tanto amor sobreabundante y participativo— hiciese posible la emergencia

de la sociedad abierta. El cristianismo, según Bergson, a la vez que acoge el intelectualismo y el formalismo que la cultura griega supo cultivar y desarrollar, impulsa interiormente ese intelectualismo al plano de un industrialismo moderno que paradójicamente oculta y niega su propio fundamento en el amor como caridad. La modernidad tiene como reto retomar la matriz cultural de Occidente fincada en el cristianismo: la realización del reino de Dios en la tierra, concebida como el amor del ser humano a Dios en tanto amor de Dios al ser humano, que florece precisamente en el amor del ser humano por el ser humano.

Bergson hace de la filosofía de la historia una de las directrices de su pensamiento. El cristianismo se constituye, en este sentido, como núcleo de inteligibilidad de la filosofía de la historia de Bergson. El cristianismo es el plano fundamental desde el que Bergson sitúa la asimilación del intelectualismo griego por parte del Medievo, y su transformación en el idealismo, el racionalismo y una nueva ciencia —sobre los que se vertebra la modernidad y su despliegue tecnológico-industrial—. Es el propio cristianismo el horizonte en el que Bergson desarrolla una filosofía de la historia que culmina en su diagnóstico sobre una modernidad que tiene ante sí el reto de dar lugar a una sociedad abierta en la que la difusión misma de la caridad cristiana aparece como tópico capital. Cristianismo y filosofía de la historia se constituyen como aspectos medulares del conjunto de las reflexiones vitalistas bergsonianas relativas a la afirmación de la vida en el horizonte del conocimiento intuitivo. La filosofía de la historia bergsoniana se hace inteligible en el marco de un vitalismo cristiano, en la que el propio Cristo como expresión más elevada del conocimiento intuitivo se constituye como umbral en el que se cifra la plenificación de la humanidad, a través de su evolución a partir del desenvolvimiento de las leyes de la dicotomía y doble frenesí.

1. Grecia e Israel

En *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Bergson lleva a cabo una serie de consideraciones a propósito de la génesis de la dialéctica en la Grecia antigua. La articulación de la razón en la metafísica pitagórica de los números y el despliegue dialéctico tuvo lugar en el marco de un orfismo ordenado por la recepción de los misterios eleusinos y dionisiacos: “En efecto, no es extraño que el entusiasmo dionisiaco se haya prolongado en el orfismo, y que el orfismo se haya continuado en el pitagorismo” (Bergson, trad. en 1996: 277) —señala Bergson—. La cara oculta del surgimiento de la razón es un impulso suprracional que, al pasar por la claridad de la dialéctica, conquista su carácter puramente formal. “De este modo, en definitiva, hubo originariamente una penetración del orfismo y al final una expansión de la dialéctica en mística” (Bergson, trad. en 1996: 278). La dialéctica platónica y la mística guardan, para Bergson, una estrecha relación: la propia dialéctica encuentra en la inspiración órfico-pitagórica el principio de su emergencia, y a la vez se constituye como su ámbito expresivo. “Ahora bien, al pitagorismo, o quizá al propio orfismo, es a donde se remonta la primera inspiración del platonismo” (Bergson, trad. en 1996: 278). El orfismo, el pitagorismo y el platonismo se encabalgan en la cultura griega al nutrirse de un impulso místico esotérico que es el resorte de un intelectualismo que culmina en la propia arquitectura lógica de la

dialéctica. La dialéctica y la mística presentan, para Bergson, un vínculo esotérico que se hace patente en la propia dialéctica platónica, en la que el movimiento ascendente de la razón encuentra su motor interior en un entusiasmo que hace posible la tematización y conceptualización del tránsito de lo múltiple a lo Uno.

Se sabe en qué atmósfera de misterio, en el sentido órfico de la palabra, flotan los mitos platónicos y cómo la misma Teoría de la Ideas se inclinó hacia la teoría pitagórica de los números en virtud de una secreta simpatía. (Bergson, trad. en 1996: 278)

Desde el número pitagórico hasta la exigencia socrática de la definición, y de ahí a la Teoría de las Ideas platónica y al misticismo alejandrino, se abre paso una creciente intelectualidad impulsada por un entusiasmo de orden suprrracional que aparece como su principio genético. Dionisio es asimilado por un Eros platónico que le da alas a una razón que da satisfacción al paso de lo sensible a lo inteligible. Bergson señala al respecto: “De ello podría deducirse que fue una fuerza extrarracional la que suscitó este desarrollo racional y que fue esta misma fuerza la que lo llevó a su término, más allá de la razón [...]” (Bergson, trad. en 1996: 278). Bergson rastrea la génesis de la razón en la Grecia antigua, en tanto expresión de un entusiasmo y una inspiración de orden suprrracional. La manía en el pensamiento griego se resuelve como fuente de la sabiduría.

Ahora bien, Bergson señala que de manera paralela a la génesis de la dialéctica en la Grecia antigua, la exigencia de la justicia tuvo lugar en el pensamiento hebreo. Mientras que en Grecia el entusiasmo dionisiaco se afirmaba en un intelectualismo cada vez más elevado, el pueblo hebreo cultivaba un profetismo en el que la propia intuición, como conocimiento suprrracional, daba a luz la exigencia misma de la justicia como registro fundamental de la vida político-social. Bergson suscribe:

¿Cómo ha emergido la justicia de la vida social, en el seno de la cual era algo vagamente interior, para alzarse sobre ella, más alta que todas las demás cosas, categórica y trascendente? Recordemos el tono y el acento de los profetas de Israel. (Bergson, trad. en 1996: 91)

La relación de los profetas de Israel con Dios se expresa en una justicia capaz de terminar con la inequidad y la esclavitud. A pesar de verse limitada a las fronteras del pueblo de Israel, la justicia entre los hombres aparece como signo distintivo del vínculo inmediato del hombre mismo con Dios. “La que ellos predicaban concernía ante todo a Israel; su indignación contra la injusticia era la cólera misma de Yahvé contra su pueblo desobediente o contra los enemigos de este pueblo elegido” (Bergson, trad. en 1996: 92) —suscribe el autor—. Es en el judaísmo donde la justicia se constituye como figura teológica y metafísica fundamental, cuyo destino sería llevar adelante la plenificación de una humanidad que no ha de encontrarse más sujeta a los flajelos de la injusticia y la esclavitud. Los profetas de Israel, apunta Bergson, colocan en el centro de su mensaje la exigencia de justicia. “Es su propia voz lo que escuchamos cuando se comete y se admite una gran injusticia” (Bergson, trad. en 1996: 92). El pueblo judío dio lugar a una *justicia absoluta* que tiene

su pilar en la caridad. No sólo una *justicia relativa* constreñida a los límites de la sociedad cerrada vertebrada por la jerarquía y la ciega obediencia. La intuición de un Dios de vida es el núcleo de un profetismo hebreo que se endereza como pilar de la religión dinámica. La religión dinámica como expresión de una intuición mística que aprehende el fondo de lo real como vida es el fundamento de la justicia absoluta que ordena el mensaje universal de los profetas de Israel. Bergson señala en las *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

Si uno de estos profetas, como Isaías, pudo pensar en una justicia universal, es porque Israel, distinguido por Dios de los demás pueblos, vinculado a Dios por un contrato se elevaba tan por encima del resto de la humanidad, que tarde o temprano sería tomado como modelo. (Bergson, trad. en 1996: 92)

La exigencia de justicia aparece como legado de la espiritualidad hebrea al conjunto de la humanidad. El pueblo de Israel dio lugar a un *mixto* entre justicia absoluta y justicia relativa. La justicia absoluta desborda las exigencias ético-políticas de la justicia relativa. “En cualquier caso, los profetas han dado a la justicia el carácter fuertemente imperativo que ha conservado e impreso desde entonces a una materia que ha ido aumentando indefinidamente” (Bergson, trad. en 1996: 278) —apunta Bergson a propósito de una justicia que toda vez que conoce su emergencia en el profetismo hebreo, tiende a dar completa satisfacción a su propio carácter universal—.

2. Cristianismo y Edad Media

Es en este contexto en el que Bergson señala con énfasis que el cristianismo representa la prolongación y una transformación profunda del judaísmo: en el cristianismo la exigencia de justicia que vertebra el profetismo de ningún modo se limita al pueblo de Israel, sino que se ve dirigido al conjunto de la humanidad: “Él mismo [Cristo] puede ser considerado como el continuador de los profetas de Israel. Indudablemente, el cristianismo ha sido una transformación profunda del judaísmo” (Bergson, trad. en 1996: 304). El cristianismo hace efectiva la justicia absoluta que se anuncia en el judaísmo. Bergson señala al respecto: “No nos parece dudoso que este segundo progreso, el paso de lo cerrado a lo abierto, se ha debido al cristianismo, así como el primero se debió a los profetas judíos” (Bergson, trad. en 1996: 93). La encarnación cristiana implica la afirmación de la justicia no sólo como destino del propio pueblo hebreo, sino de una humanidad que ha de llevar adelante la construcción de la sociedad abierta. “Se ha dicho en muchas ocasiones: una religión que poseía aún un carácter esencialmente nacional fue sustituida por una religión susceptible de convertirse en universal” (Bergson, trad. en 1996: 304). La paz con justicia, la expresión del amor como caridad adquieren en el cristianismo un carácter decididamente universal. El misticismo cristiano se resuelve, a decir de Bergson, como una intensificación y una amplificación de la mística judía justo a partir de una consideración efectiva

y material del prójimo —el desvalido, el extranjero, aun el enemigo— como hermano, en quien se encarna un Dios de amor¹.

Cristo, señala Bergson, se constituye en una encarnación de Dios en la tierra que implica una intuición en la que la vida encuentra su más alta concentración e intensificación. El proceso de la evolución para Bergson culmina en la encarnación cristiana. Cristo se constituye como vínculo de la conciencia *con* la vida, en tanto afirmación de la vida *en* la conciencia, y afirmación y plenificación de la vida *por* la conciencia.² El cuerpo místico de Cristo es una materia viva como conciencia *virtual* que en la intuición se revela como conciencia *actual*. Cristo se constituye como retorno de la *Natura naturada* a la *Natura naturante*, y afirmación y transmutación de la *Natura naturante* en una *Natura naturada* que se afirma en un amor difusivo y comunicativo. Cristo hace de la difusión del amor sobreabundante de Dios la satisfacción de la vida en el registro a la vez espiritual y ético-político de la justicia y la caridad. El paso de la moral cerrada y el ciego cumplimiento del *todo de la obligación*, a la moral abierta fundada en la emoción creadora como dimensión material de la libertad, encuentra su más alta realización en Cristo. Cristo es, para Bergson, el motor fundamental del paso de la sociedad cerrada como sociedad jerárquica y guerrera, a la sociedad abierta fundada en la justicia absoluta en tanto expresión del amor como caridad.³

¹ “La relación de la moral estática y la moral dinámica es la misma que aquella de lo cerrado a lo abierto, de la presión a la atracción o la aspiración; para convertirse a lo dinámico, es decir, al movimiento, hay una mutación que hay que atreverse a recorrer. Esta mutación, esta obertura y movilización del alma es llevada a cabo, según Bergson, gracias a los profetas primero, al cristianismo después” (Jankélévitch, 1959: 187; traducción del autor).

² “Decimos simplemente, concluye Bergson, que, si los grandes místicos son tal como los hemos descrito, ellos resultan ser imitadores y continuadores originales, pero incompletos, del que fue completamente el Cristo de los Evangelios’. Es la filosofía quien reencuentra a Cristo y no lo puede reencontrar más que al interior de su filosofía. Esta filosofía ha convocado a los místicos cristianos; ha tratado sus testimonios según el método comparativo, les ha analizado e interpretado según la luz de la visión bergsoniana del mundo: si es verdaderamente su verdad metafísica la que fue así puesta al día, esta descubre aquella experiencia que a todos ha inspirado. ‘El Cristo de los Evangelios’ es filosóficamente el Absoluto místico, y para reconocerlo como tal, no es necesario ningún acto de fe: es suficiente ser bergsoniano, reconocerlo no implica la adhesión a ninguna religión constituida [...]” (Gouhier, 1999: 118; traducción del autor).

³ “El misticismo es, para Bergson, el retorno a las fuentes. Al exigir ‘un esfuerzo en sentido inverso de la naturaleza’ — porque la naturaleza tiende a la clausura, al fascismo, a la guerra— reconcilia al hombre con la Naturaleza: lo coloca en su verdadera destinación que es su coincidencia con el impulso creador manifiesto en la vida. Esta coincidencia engendra una forma de amor que no se puede comparar a ninguna intensificación o generalización de sentimientos naturales y sociales, que se designen habitualmente bajo esos términos que, de hecho, tienden más a la conservación del grupo por la lucha interindividual, que a una generosidad universal. El amor místico es de otra esencia. Siguiendo la dirección del impulso vital la humanidad debía haber sido ‘divina’. El amor místico es la que constituye como tal al restituir la libertad a su destinación primera: querer en Dios y no querer más que Dios. Es esta *conversión del querer*

Bergson señala que el cristianismo, a la vez que se constituye como un *mixto* entre justicia relativa y justicia absoluta que da lugar al paso de la sociedad cerrada a la sociedad que se abre, recoge el intelectualismo que el genio griego supo cultivar y desarrollar. El amor cristiano como caridad hace del propio logos griego su ámbito expresivo. El logos griego encuentra su sentido al responder al llamado de un cristianismo que encuentra en la caridad su fundamento. La manía que es el motor interior del propio intelectualismo griego se ve sustituida por una intuición mística cristiana en la que la afirmación de la justicia absoluta otorga a la vida su efectiva plenificación.

Es en este sentido en el que Bergson apunta que Cristo y Sócrates en cierto momento se disputaron los altares en Occidente. “[...] durante un tiempo, el mundo pudo preguntarse si iba a ser cristiano o neoplatónico” (Bergson, trad. en 1996: 75) —suscribe Bergson a propósito de los primeros siglos de la cristiandad—. Cristo se impuso a Sócrates, justo en la medida en que la emoción y la intuición que animan al cristianismo pudieron acoger y desarrollar el pensamiento griego, elevándolo a un nivel superior de espiritualidad y sentido. “Las dos metafísicas, a pesar de su semejanza o quizá a causa de ella, libraron batalla antes de que una absorbiera lo mejor que había en la otra” (Bergson, trad. en 1996: 74) —señala Bergson, poniendo de relieve la asimilación del neoplatonismo por el cristianismo—. “[...] Era Sócrates quien se enfrentaba a Jesús” (Bergson, trad. en 1996: 75). El cristianismo asimila y transforma el neoplatonismo, dando lugar a un corpus doctrinal capaz de colocarse como columna vertebral de la cultura y la vida espiritual de Occidente.

Bergson apunta que el cristianismo se constituye como la corriente ontológico-cultural que lleva la vida a sus más altas cotas de intensificación y afirmación, en la medida en que se ordena en una mística activa que no se detiene en la mera contemplación.⁴ El cristianismo, a diferencia del propio neoplatonismo, el budismo o el brahmanismo, no plantea una vía negativa en la que el desapego y la renuncia se traducen en una dilución del yo en el Uno trascendente, sino una vía afirmativa en la que la intuición y la voluntad concurren en la afirmación activa de Dios mismo en la promoción de la sociedad abierta. “Como ha dicho muy acertadamente un historiador de las religiones, [el

que marca de algún modo el paso de lo natural a lo espiritual, de lo cerrado a lo abierto; y el amor no es nada menos que el órgano vital de este retorno” (Cariou, 1976: 118; traducción del autor).

⁴ “Por un lado, [Bergson] ha tomado en serio la acción mística; el místico no está solamente abismado en la oración, sino que obra, al menos por la caridad; [...] Por otro lado, Bergson no ha confundido el *eros* y el *ágape*, y el movimiento de la piedad que conduce al alma transportada por el amor, no es un reflejo egoísta del primer motor que mueve en tanto que se le ama” (Philolenko, 1994: 379; traducción del autor).

Asimismo: “Con razón o sin ella, Bergson encuentra, al contrario, en el misticismo griego y en el misticismo oriental, un cierto descrédito de la acción: primacía de la contemplación en la filosofía de Plotino, ‘evasión de la vida’ en la ascesis de los hindús, he aquí que se detiene la filosofía del impulso vital y, en despecho de su admiración, Bergson no reconoce aquí un ‘misticismo completo’, sobretudo después de haber encontrado ‘los grandes místicos cristianos’ y sus ‘actividades sobreabundantes’” (Gouhier, 1999: 113; traducción del autor).

budismo] ha ignorado ‘la entrega total y misteriosa de sí mismo’” (Bergson, trad. en 1996: 286). Para Bergson, la mística cristiana es una mística completa en la que no se ve retenido el impulso creativo de la intuición. “Pero comprendemos por qué el budismo no es un misticismo completo, que sería, acción, creación y amor” (Bergson, trad. en 1996: 286). Es la acción el registro intensivo en el que se resuelve la intuición mística cristiana como afirmación de la vida. La caridad cristiana, a diferencia de toda mística que se detiene en la contemplación, se define, según Bergson, por un carácter esencialmente activo, en tanto que se constituye como una emoción creadora en la que el vínculo inmediato del hombre con Dios se resuelve como la afirmación de Dios mismo en la promoción de la justicia absoluta como dimensión material de la práctica de la libertad. “Sólo esta confianza puede convertirse en poder y levantar montañas. Un misticismo completo hubiera llegado hasta ahí” (Bergson, trad. en 1996: 286) —subraya Bergson a propósito del carácter activo y el voluntarismo que caracteriza a la mística cristiana—.

Bergson añade a estos planteamientos que la caridad no es el resultado del cumplimiento de ningún imperativo categórico, por más loable que este sea: “En todo caso, nunca repetiremos demasiado que no se consigue el amor al prójimo mediante la predicación” (Bergson, trad. en 1996: 61). La caridad es expresión de la intuición de un Dios de amor que se afirma en el amor del hombre por el hombre. Esta no tiene lugar como conclusión de un silogismo ni como demostración lógica de una ley moral determinada. Bergson señala al respecto: “Por más que nuestra inteligencia se convenza a sí misma de que ésta es la marcha indicada, las cosas ocurren de otro modo” (Bergson, trad. en 1996: 61). Es la emoción creadora que anima la mística cristiana el fundamento suprarrazional del paso del *todo de la obligación*, en tanto moral heterónoma, a una moral abierta que se resuelve como capacidad de autodeterminación. La caridad cristiana es del orden del llamado y el entusiasmo. No es resultado de argumentación racional alguna. “Lo que resulta simple para nuestro entendimiento no lo es necesariamente para nuestra voluntad” (Bergson, trad. en 1996: 61). Bergson encuentra en la emoción que abraza al místico el corazón de un voluntarismo que atraviesa todo formalismo racional atado al solipsismo aporético de la dialéctica y la representación. “Allí donde la lógica dice que un cierto camino sería el más corto, llega la experiencia y encuentra que no hay camino alguno en esa dirección” (Bergson, trad. en 1996: 61). Para Bergson, la moral abierta se funda en la toma de contacto inmediato con la vida que se revela como fuente de un amor participativo que se mueve con la atracción que suscita el ejemplo vivo y comunicativo del místico, y no con la presión abstracta e impersonal de la ley moral. Bergson en este punto suscribe:

Desde luego, el heroísmo no se predica; no tiene más que mostrarse, y su sola presencia es capaz de poner a otros hombres en movimiento porque él mismo es un retorno al movimiento y emana una emoción —comunicativa como todas las emociones— emparentada con el acto creador. (Bergson, trad. en 1996: 62)

La intuición es, para Bergson, el horizonte de experiencia donde radica la génesis de la caridad. Ninguna ley ni mandato de carácter exterior al propio yo es el principio de su articulación. El llamado, la intuición y la emoción creadora se constituyen como rasgos de la caridad en tanto núcleo de la afirmación de la vida en la moral abierta.⁵

Bergson pone énfasis en que el amor de Dios no resulta exterior a la actividad del místico. El místico cristiano se constituye como *adjutore Dei*, capaz de afirmar la vida en la realización de empresas en las que la vida como amor encuentra su afirmación, difusión y plenificación. “Sólo él se da cuenta de un cambio que lo eleva al rango de los *adjutores Dei*, pacientes en relación con Dios y agentes en relación con los hombres” (Bergson, trad. en 1996: 295) —señala Bergson a propósito de la interioridad entre Dios y el hombre que implica la experiencia mística—. Es la propia actividad del místico la afirmación de Dios, quien encuentra su satisfacción en éste como amor difusivo y comunicativo. La creación de monasterios, hospitales, catedrales, escuelas, etc., expresa, según Bergson, la dimensión activa de un cristianismo en el que la realización del reino de Dios en la tierra se expresa en la transformación material de la vida social. “Representan un gasto enorme de energía, pero esta energía le es suministrada tanto pronto como es requerida, por que la sobreabundancia de vitalidad que exige fluye de una fuente que es la propia vida” (Bergson, trad. en 1996: 295) —suscribe Bergson, subrayando la mística cristiana como fuerza inmanente de acción y transformación—. Aun cuando la actividad y la emoción en las que se vertebra la intuición mística cristiana se diluye en las directrices de la religión estática como corsé simbólico de la sociedad cerrada, expresa el fondo de lo real como un amor capaz de impulsar el paso de la propia sociedad cerrada a la sociedad que se abre. Para Bergson, el cristianismo hace de la evolución de Occidente en su tránsito del mundo griego a la Edad Media un mixto entre religión estática y religión dinámica. Dicho mixto, a la vez que subsume el intelectualismo griego —articulado tanto en la dialéctica platónica como en la lógica aristotélica de géneros y especies—, hace germinar la semilla de la sociedad abierta fundada en la promoción de la justicia absoluta.

3. Cristianismo y modernidad

Es en este contexto en el que Bergson señala que la génesis y la forma misma de la modernidad tienen su fundamento en el cristianismo. Bergson apunta que si bien en muchos planos la propia modernidad es una reacción a las directrices en las que se vieron articuladas tanto la filosofía

⁵ Cfr. “La emoción que nos interesa es *supraintelectual*, precede a todas las ideas y a todas las imágenes que se pueden sacar de ella. Nace de una elevación de las profundidades que lleva adelante el todo del alma y que primeramente permanece indivisa. Se halla en el origen de todas las creaciones del arte, de la ciencia, de la moral. Pero lo esencial es el alcance prodigioso que Bergson asigna a esta afectividad superior. Barre el postulado intelectualista que vicia a casi todas las teorías de la emoción. *La emoción no es nada menos que la irrupción del principio creador en persona, en su simplicidad y en su indivisión originales*. O más bien, no es que el principio entre en nosotros, sino que nosotros, súbitamente somos transportados a él. La emoción es el rapto del individuo por la vida” (Levesque, 1975: 118).

escolástica como el conjunto de la sociedad feudal, en un sentido profundo, viene a desarrollar el propio voluntarismo y la mística activa cristianos. Al respecto, Bergson suscribe: “Aun cuando el ideal subsistía, aparecía como un astro que siempre había mostrado la misma cara a la humanidad; se comenzaba a entrever la otra, sin apreciar siempre que se trataba del mismo astro” (Bergson, trad. en 1996: 393) El Renacimiento, la Reforma y la Revolución Industrial son expresiones de un cristianismo que, a partir de la afirmación de la vocación constructiva de la inteligencia, aspira a desenvolver los rendimientos epistemológicos, éticos y políticos de la caridad. “No es imposible que haya habido en ellos tres reacciones, emparentadas entre sí, contra la forma que hasta entonces había adoptado el ideal cristiano” (Bergson, trad. en 1996: 392) —afirma Bergson, subrayando la relación interior entre la Edad Media y la modernidad—. La emergencia de la nueva ciencia se constituye como una reformulación del intelectualismo griego que tiene su acicate en la mística activa cristiana, orientada a transformar las condiciones materiales de una sociedad que impulsa su apertura.

Bergson señala al respecto:

Pero no es menos cierto que el misticismo verdadero, completo y actuante, aspira a difundirse en virtud de la caridad, que es su esencia. ¿Cómo podría propagarse, incluso diluido y atenuado como ha de serlo necesariamente, en una humanidad absorbida por el temor a no tener que comer? (Bergson, trad. en 1996: 393)

Para Bergson, la emergencia de la nueva ciencia, aun cuando tiene lugar a contracorriente de los supuestos metafísicos y epistemológicos del aristotelismo, se desarrolla en el seno de un cristianismo en el que el carácter activo de la mística cristiana se constituye como fundamento de una centralidad del hombre en el cosmos que es capital en la articulación del idealismo que subyace a la formulación tanto de las nociones de ley natural y experimentación, como del mecanicismo y la nueva ciencia en su conjunto.⁶ Es la mística cristiana el acicate de la emergencia del humanismo, del racionalismo moderno y de la Revolución Industrial. “En otros términos, la mística llama a la

⁶ “La materia resiste al hombre que debe arrancarle la vida: esta lucha es la historia de la mecánica. La creación entera resiste a Dios que propone su vida: esta lucha es la historia de la mística. Sin embargo, la mecánica y la mística no están condenadas a contradecirse: hay que pensar incluso que el desarrollo de la mecánica liberará al hombre para integrarse a la mística, le quitará la preocupación por la vida humana para abrirse a la vida divina” (Levesque, 1975: 126).

“De hecho, el industrialismo ha nacido para Bergson de la misma fuente que el misticismo medieval, es decir del cristianismo. Es solamente en un contexto cristiano, que la idea de inventar por la razón las condiciones capaces de aliviar a la humanidad del fardo del trabajo manual podría nacer. ‘La mística llama a la mecánica’ (1238/329), es en este sentido que el impulso hacia el amor de Dios está necesariamente acompañado de la necesidad de difundir la caridad a la humanidad entera, y de evitar a todo precio el miedo del hambre y el hundimiento por las tareas materiales” (Vieillard-Baron, 1991: 98; traducción del autor).

mecánica” (Bergson, trad. en 1996: 392) —apunta Bergson al dar cuenta de la ascendencia cristiana de la ciencia moderna—. La mecánica conoce su emergencia en cuanto medio para la afirmación del carácter difusivo del amor cristiano. La instrumentalización y matematización de la materia se constituyen como horizonte de una ciencia moderna llamada a crear la infraestructura tecnológica para superar las condiciones de la mera adaptación de la especie a su medio y para hacer posible la afirmación del espíritu. Al respecto, Bergson suscribe: “ [La humanidad] deberá apoyarse fuertemente sobre la materia para poder separarse de ella” (Bergson, trad. en 1996: 393).

Bergson señala que la génesis de la democracia moderna, incluso en su carácter laico, se configura como una secularización de las directrices políticas y espirituales del cristianismo. La Revolución francesa, en ese sentido, goza de un perfil evangélico. La Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776), así como la Declaración de los derechos del hombre (1791), expresan los valores de una Revolución francesa en la que la libertad, la igualdad y la fraternidad tienen su inspiración en la afirmación de la caridad cristiana. Bergson, en este sentido, apunta: “[...] esto permitirá decir que la democracia es de esencia evangélica y que tiene por motor el amor [...]” (Bergson, trad. en 1996: 359). La democracia moderna como un valor indefinidamente ampliable tiene su ascendencia político-cultural, según Bergson, en un cristianismo en el que la Iglesia, en tanto asamblea constituida por personas libres, tiene su pilar central. “Efectivamente, de todas las concepciones políticas, la democracia es la más alejada de la naturaleza, la única que trasciende, al menos en intención, las condiciones de la ‘sociedad cerrada’ [...]” (Bergson, trad. en 1996: 358) —suscribe Bergson con relación a la raigambre cristiana de la democracia moderna—. La democracia moderna no se limita, como en el mundo antiguo, a la comunidad de los notables, sino al conjunto del pueblo en el que los individuos son considerados en su dignidad constitutiva como personas que son sujeto de derechos políticos. “El conjunto de los ciudadanos, es decir, el pueblo, es, pues, soberano” (Bergson, trad. en 1996: 359). La dignidad de la persona, fundamental en el complejo desarrollo de la democracia moderna a lo largo de la modernidad, tiene su fundamento, en última instancia, en el desarrollo de los rendimientos ético-políticos de la propia encarnación cristiana. “Las objeciones que se han derivado de la vaguedad de la fórmula democrática provienen del hecho de que se ha desconocido su carácter originalmente religioso” (Bergson, trad. en 1996: 358) —apunta Bergson—.

4. Las leyes de la dicotomía y el doble frenesí

Para Bergson, el paso de la Edad Media a la modernidad responde a la lógica inmanente de *las leyes de la dicotomía y el doble frenesí*. La Edad Media y la modernidad se constituyen como tendencias a la vez antagónicas y complementarias, que hacen efectivo el máximo desenvolvimiento cuantitativo y cualitativo de la vida como conciencia y proceso creativo. Bergson, en este punto, señala en *Las dos fuentes de la Moral y la religión*: “Llamaremos *ley de dicotomía* a la que parece provocar la realización, en virtud de su mera disociación, de tendencias que en principio no eran sino vistas diferentes tomadas sobre una tendencia simple” (Bergson, trad. en 1996: 377).

En el plano de la historia y la psicología, la conciencia se disocia en tendencias que reclaman cada una para sí la totalidad de la forma de la vida, ocultando en un movimiento frenético a la tendencia antagónica. “Y proponemos llamar *ley del doble frenesí* a la exigencia, inmanente a cada una de las dos tendencias, una vez realizada por su separación, de ser perseguida hasta el final” (Bergson, trad. en 1996: 378) —apunta Bergson—. Es a partir de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí que la historia se constituye como plexo de emergencia de las configuraciones sociales a partir de las cuales la vida satisface el paso de su determinación como conciencia *virtual* a conciencia *actual*. El frenesí medieval, sin reparar en el riesgo de precipitarse en su propia abolición, dio a luz el fruto de una mística completa que impulsó el paso de la sociedad cerrada a la sociedad que se abre. “En ese caso no habríamos corrido el riesgo de caer en el absurdo y nos habríamos asegurado contra la catástrofe. Sí, pero entonces no se habría obtenido el máximo de creación en calidad y cantidad” (Bergson, trad. en 1996: 378) —apunta Bergson a propósito del frenesí místico medieval—. La mística cristiana completa dio lugar a una transformación del mundo antiguo que, sin embargo, se resolvió como un frenesí que por sus excesos hizo vacilar la cohesión y la estabilidad del propio mundo medieval. El frenesí místico del medioevo, a su vez, cedió su lugar a un nuevo frenesí: un frenesí racionalista e industrial que eclipsa el propio frenesí místico de la Edad Media. Bergson apunta al respecto: “Es necesario comprometerse a fondo en una de las dos direcciones para saber lo que dará de sí; cuando no podamos avanzar más, volveremos, con todo lo adquirido, a lanzarnos en la dirección olvidada o abandonada [...]” (Bergson, trad. en 1996: 378). El frenesí moderno empuja a Occidente a un industrialismo que como el frenesí del medioevo presenta excesos y riesgos injustificables. El frenesí constructivo de la modernidad, a la vez que satisface el llamado de una mística activa que hace posible la emergencia de la mecánica y la democracia moderna, opaca y oculta el propio amor como caridad cristiano, afianzando las estructuras propias de la sociedad cerrada como sociedad jerárquica y guerrera.⁷

El frenesí industrial de la modernidad se ha articulado, según Bergson, en un círculo en el que a cada nuevo progreso tecnológico se suma una nueva necesidad artificial, ligada intrínsecamente a la articulación de una moral sensomotora y refleja ligada interiormente a la afirmación de la sociedad cerrada.⁸ “Se trataba del afán de comodidad y lujo que parece haberse convertido en la

⁷ “En resumen, el desarrollo histórico en Bergson sigue un curso dicotómico inspirado en la ley biológica que rige la evolución de la naturaleza. *Las Dos Fuentes* articula la unión de la historia humana y la historia social natural en su formulación de la «ley del doble frenesí» que explica el movimiento de los «hábitos de vida», y de su «tendencia vital» (Zafini, 2001: 160; traducción del autor).

⁸ “Según Bergson, la coacción social tiene por característica esencial introducirse en la conciencia individual, llegar a serle interior bajo la forma del ‘yo social’. Esta se refiere al ‘yo superficial’ de *El ensayo*. La personalidad exterior sirve de lugar de paso entre lo individual y lo social. Psicológicamente, permite una delimitación: en ella, la exteriorización personal se equilibra con el desvanecimiento de la persona por la realidad social. La obligación moral y social llegan a ser uno de los hábitos del yo superficial y, en caso de conflicto, se pueden oponer desde el interior a las veleidades

preocupación principal de la humanidad” (Bergson, trad. en 1996: 379) —suscribe Bergson—, señalando que un ciego hedonismo tutela el despliegue tecnológico, haciendo del consumismo un vector fundamental de la sociedad moderna en tanto sociedad cerrada. Ciencia, tecnología y consumo se constituyen como aspectos complementarios de una sociedad moderna que reiteradamente cancela el despliegue de la intuición como horizonte de experiencia en el que cobra consistencia la moral abierta. Bergson suscribe: “En efecto, nunca las satisfacciones que aportan las nuevas invenciones a las antiguas necesidades determinan a la humanidad a permanecer ahí. Surgen nuevas necesidades, igualmente imperiosas y cada vez más numerosas” (Bergson, trad. en 1996: 379). Un consumismo reflejo y disciplinar asociado a una tecnología al servicio del cumplimiento del *todo de la obligación* se constituye como el núcleo psicológico del frenesí moderno. La modernidad se constituye en un ciego hedonismo, que opaca el propio frenesí del medioevo. “Hemos visto cómo iba acelerándose esta carrera hacia el bienestar, en una pista por la que se precipitan multitudes cada vez más compactas. Hoy es ya una avalancha” (Bergson, trad. en 1996: 380) —apunta Bergson—. El frenesí místico que tuteló el despliegue de la Edad Media se ve en la modernidad sustituido por un frenesí en el que el hedonismo y el consumismo que determinan la orientación de la nueva ciencia y del despliegue tecnológico, aparecen como aspectos fundamentales de la articulación de la sociedad moderna como sociedad cerrada. Bergson señala al respecto:

De hecho, es a partir del siglo quince o dieciséis cuando los hombres parecen aspirar a un enriquecimiento de la vida material. Durante toda la Edad Media había predominado el ideal ascético. No es preciso recordar las exageraciones a que había conducido: ya había habido frenesí. (Bergson, trad. en 1996: 380)

Bergson subraya que lejos de afirmar el amor como caridad como pilar de la sociedad abierta, la modernidad se ha fundado en la profundización de la distinción entre la burguesía y el proletariado como condición fundamental de una acumulación del capital en la que la justicia relativa inhibe la construcción de la sociedad abierta. “[...] Le reprocharemos [...] haber aumentado la distancia y transformado las relaciones entre el patrón y el obrero, entre el capital y el trabajo” (Bergson, trad. en 1996: 391) —suscribe Bergson—, poniendo de relieve la correa de transmisión entre desarrollo científico-tecnológico, capitalismo y consumo, no como principio de la articulación de las condiciones materiales que permitirían afirmar la caridad como principio de la sociedad abierta, sino como fundamento de relaciones de producción que se resuelven en asimetrías político-sociales incompatibles con los valores de la igualdad, la libertad y la fraternidad. “De una manera general, la industria no se ha preocupado lo suficiente de la mayor o menor importancia de las necesidades

desviacionistas o anárquicas del individuo. El yo social, en este caso, constituye un aspecto muy importante del yo superficial” (Gilson, 1985: 78; traducción del autor).

que debía satisfacer y se ha inclinado a seguir la moda, fabricando sin otro propósito que vender [...]” (Bergson, trad. en 1996: 390) —apunta Bergson—. El ciego hedonismo que tutela el despliegue de la sociedad moderna implica una asimetría tal en las relaciones de producción que el ideal cristiano de la realización del reino de Dios en la tierra se ve sustituido por un hedonismo y un consumismo cuyo revés es una sistemática explotación del ser humano por el ser humano. “Hay casos en los que es necesario ver lo esencial: millones de hombres no tienen el alimento suficiente y los hay que mueren de hambre [...]” (Bergson, trad. en 1996: 389) —suscribe Bergson—, poniendo de relieve los excesos a los que ha conducido el frenesí industrial de la sociedad moderna en tanto sociedad cerrada.

Para Bergson, la orientación jerárquica y guerrera de la sociedad cerrada se ve amplificada por el propio despliegue tecnológico e industrial de la modernidad. La Primera y la Segunda Guerra Mundial, mismas que Bergson experimentó de primera mano, son ejemplo de las consecuencias de un desarrollo tecnológico-industrial al servicio del *todo de la obligación* como cimiento psicológico y moral de la sociedad cerrada. Bergson, en este punto, sostiene: “La última guerra, así como las que se adivinan en el porvenir, si es que por desdicha todavía hemos de tener guerras, está ligada al carácter industrial de nuestra civilización [...]” (Bergson, trad. en 1996: 367). Capital, consumo y ciencia se encabalgan como notas de una modernidad en la que la inteligencia no se encuentra ordenada por una intuición mística que se afirma como caridad, sino a partir de una moral cerrada que se resuelve como fuente de dominación y exterminio. “Aun cuando el instinto guerrero exista por sí mismo, no por ello deja de aferrarse a motivos que son racionales” (Bergson, trad. en 1996: 367) —subraya Bergson al elucidar la orientación belicista que caracteriza al frenesí moderno—. Las guerras imperiales, coloniales y neocoloniales tienen su principio en un despliegue tecnológico al servicio de la moral cerrada como moral heterónoma. Bergson señala al respecto: “De todos estos elementos puede surgir la guerra. Pero el esquema que acabamos de trazar señala suficientemente las causas esenciales: crecimiento de población, pérdida de mercados, carencia de combustible y materias primas” (Bergson, trad. en 1996: 368). Las directrices de la sociedad cerrada en tanto sociedad jerárquica y guerrera encuentran en el despliegue tecnológico el plano de su afirmación.

Para Bergson, la modernidad se constituye en un desarrollo tecnológico-industrial que a cada nuevo ciclo recrea las condiciones de su despliegue, profundizando un frenesí incapaz de refrenarse o de orientar otra dirección a su propio movimiento repetitivo. La modernidad carece del impulso moral para hacer del desarrollo técnico-industrial una herramienta para la construcción de la sociedad abierta. La modernidad reclama un nuevo empuje místico capaz de hacer del progreso científico y tecnológico instrumento del amor como caridad.⁹ Es en este sentido que Bergson señala que no sólo

⁹ “Estamos condenados a la lucha de los pueblos y de las clases si no podemos volver a entrar en contacto con el esfuerzo creador que creó a la humanidad. El camino del hombre al hombre pasa por Dios. Este camino nos abren los grandes místicos, y ésta es una nueva manera de considerar el genio. Porque el genio verdadero o el místico es un hombre que no cree en su genio: el único genio que se une a él en la emoción es Dios mismo. Los grandes místicos no piensan sino

la mística llama a la mecánica, sino también que la mecánica requiere de una mística para remontar la detención de la vida en la propia sociedad moderna como sociedad cerrada. “Así, pues, no nos limitemos a decir que la mística llama a la mecánica. Añadamos que el cuerpo crecido espera un suplemento de alma, y que la mecánica exigiría una mística” (Bergson, trad. en 1996: 394). La mecánica sólo retomará su verdadera vocación al gozar de un impulso místico encaminado a hacer de ella una herramienta del carácter difusivo y comunicativo del amor como caridad. “Serían necesarias nuevas reservas de energía potencial, pero esta vez, moral” (Bergson, trad. en 1996: 394) —subraya Bergson—. Una técnica al servicio de la mística daría satisfacción al ideal de una sociedad abierta, ordenada en la promoción de la paz y la justicia. Bergson en este punto subraya:

Los orígenes de esta mecánica son tal vez más místicos de lo que se pudiera creer, y no volverá a encontrar su verdadera dirección, ni prestará servicios proporcionados a su poder, más que si la humanidad, a la que ella ha inclinado más hacia la tierra, llega, gracias a ella, a enderezarse y a mirar al cielo. (Bergson, trad. en 1996: 394)

5. Ciencia y mística

Bergson, con el objeto de esbozar los derroteros de una ciencia que, al estar al servicio de la mística, impulsaría la construcción de la sociedad abierta, lleva a cabo una serie de consideraciones a propósito de la significación filosófica de diversos fenómenos asociados a la dislocación entre la memoria sensomotora —en tanto soporte corporal y reflejo del cumplimiento del *todo de la obligación*— y una memoria pura que nutre el despliegue de la intuición. La *ciencia psíquica* es, para Bergson, en este sentido, una vía que puede determinar horizontes de experiencia que implicaría la articulación de una técnica al servicio de la mística. Para Bergson, el estudio de una memoria pura que no se encuentra reducida a las exigencias sensomotoras de la socialización aparece como dominio de una ciencia psíquica capaz de abordar no una materia ordenada por las leyes de la física y la mecánica, sino el despliegue de una conciencia que, al expresarse en el registro de la intuición hace efectivo el paso de la moral cerrada o heterónoma a la moral abierta. A partir del estudio de una serie de fenómenos relacionados a la estructura y función de una memoria y una conciencia no constreñidas por las exigencias de la obligación moral, Bergson señala el estudio científico de la memoria misma y el espíritu como una *terra incógnita* que promete descubrimientos capaces de refundar y reorientar el sentido de la praxis ético-política en la que se vertebra la sociedad moderna —en tanto sociedad cerrada—. “Pero incluso aunque sólo se acepte una parte de lo que la ciencia psíquica adelanta como cierto, nos quedará lo suficiente para que adivinemos la inmensidad de la *terra incógnita* cuya exploración no ha hecho más que comenzar” (Bergson, trad. en 1996: 402) —suscribe Bergson—. La ciencia psíquica, encargada de estudiar fenómenos paranormales diversos, como la telepatía, las premoniciones y diversas formas de percepción

en esfumarse delante de él, en servirle de instrumento, en dar paso al amor creador que por mediación de ellos debe derramarse sobre todos los hombres.” (Levesque, 1975: 127; traducción del autor).

extrasensorial, bien puede aportar elementos para nutrir líneas de hechos que apunten a elucidar el dato empírico de la inmortalidad del alma como resorte del salto cualitativo que implica el paso de la moral cerrada a la moral abierta: la certeza científica de la inmortalidad del alma fungiría como acicate de un cuidado de sí y un conocimiento de sí fundamentales en una concepción de la vida como preparación para la muerte. “En realidad, si estuviéramos seguros, absolutamente seguros de sobrevivir, ya no podríamos pensar en otra cosa” (Bergson, trad. en 1996: 403) —apunta Bergson—. Al tener la certeza científica de la inmortalidad del alma, los seres humanos dejarían a un lado los placeres y las afecciones pasivas asociados al cumplimiento del *todo de la obligación* y la afirmación refleja de la moral cerrada. “Substituirían los placeres, pero sin brillo y descoloridos, ya que su intensidad radicaba en la atención que poníamos en ellos” (Bergson, trad. en 1996: 403) —señala Bergson—. La comprobación científica de la inmortalidad del alma sería un faro que orientaría el paso de la moral cerrada a la moral abierta. “El placer sería eclipsado por la alegría” (Bergson, trad. en 1996: 403) —suscribe Bergson—, al presentar la ciencia psíquica como una herramienta que la modernidad podría darse a sí misma para llevar a cabo la reconducción del desarrollo tecnológico-industrial hacia el servicio del amor como caridad. El espíritu aparece, para Bergson, como un territorio virgen que promete frutos de valor incalculable para la investigación científica, en cuanto instrumento para la conformación de la propia sociedad abierta.

6. Hacia un diagnóstico de la condición moderna

Para Bergson, la afirmación de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí no remite al férreo determinismo en el que se constituye la noción de ley natural. El paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta no es un proceso mecánico ordenado por las leyes de la física. Como se ha estado diciendo, el frenesí constructivo de la modernidad, a pesar de expresar en ciertos sentidos la arquitectura de la sociedad abierta —democracia, derechos humanos—, en los hechos se encuentra sujeto a las directrices de la sociedad cerrada en tanto sociedad jerárquica y guerrera. La afirmación de la mística activa cristiana como faro capaz de guiar el despliegue del industrialismo moderno requiere, según Bergson, de un esfuerzo de la propia humanidad. De la humanidad depende impulsar el paso de la sociedad tecnificada moderna, entendida como sociedad cerrada, hacia una sociedad industrial ordenada a la emoción creadora como motor de la promoción de la justicia absoluta. “Tal retorno, evidentemente, no es seguro, ya que el porvenir de la humanidad sigue siendo indeterminado, porque depende de ella” (Bergson, trad. en 1996: 381) —suscribe Bergson—. Como se anticipaba, la humanidad es responsable de llevar adelante su propia plenificación. El ser humano se encuentra frente al reto de convocar y afirmar las energías espirituales para hacer efectiva la dimensión comunicativa y difusiva del amor como caridad. La libertad, como

concentración e intensificación de todas las facultades en el horizonte de la intuición, es la dínamo vital que puede impulsar el feliz cumplimiento de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí.¹⁰

En este contexto, Bergson elabora un diagnóstico sobre la condición moderna que aparece como corolario tanto de su filosofía de la historia como del conjunto de sus reflexiones ontológicas, epistemológicas, y ético-políticas. Para Bergson, Occidente —y, con este, la humanidad en su conjunto— sostiene en vilo su propia plenificación al no dar el paso definitivo hacia la construcción de una sociedad abierta apoyada en el despliegue tecnológico. La sociedad moderna se constituye, fundamentalmente, como una sociedad cerrada en la que el propio despliegue tecnológico-industrial se encuentra al servicio de la guerra y el sometimiento. El amor como caridad no aparece como brújula de la razón, entendida como función constructiva orientada a la articulación de una sociedad que cultiva la justicia absoluta. Para Bergson, la modernidad, si bien alberga una frágil democracia de ascendencia cristiana y se constituye como un mixto entre sociedad cerrada y una sociedad que tímidamente procura su apertura, es víctima de su propio progreso tecnológico. La modernidad —y, con ella la humanidad en su conjunto— representa no solo una detención de la vida, intoxicada con los productos de su propia pereza, sino que además se encuentra al borde de su autodestrucción.¹¹ Es la humanidad la que debe dar el paso hacia su propia plenificación. El destino del ser humano no depende de nadie más que de él mismo. La humanidad, y solo ella, puede empujar el tránsito de la sociedad cerrada como sociedad jerárquica y guerrera a una sociedad abierta en la que el despliegue de la técnica se encuentre al servicio de la afirmación del carácter activo, comunicativo y participativo del amor como caridad.

¹⁰ “Nosotros somos en la historia bajo el régimen de la alternancia. Ahora una, ahora la otra de las tendencias en el individuo mismo o en la propia sociedad: el progreso se hace por una oscilación entre dos contrarios. Esta oscilación no obedece a ninguna ley predeterminada, y la aventura humana es una creación imprevisible puesto que la acción en marcha crea su propia ruta, crea de manera importante las condiciones en las que ella se completará. Los únicos hechos constatables son: la dicotomía de tendencias, y el impulso de éstas que las arrastra a ir hasta el final; las únicas leyes de la historia serán pues, *la ley de la dicotomía y la ley del doble frenesí*” (Vieillard-Baron, 1991: 96; traducción del autor).

¹¹ “¿Qué enfermedad padece el hombre? ¿Cuál es el diagnóstico general de las *Dos fuentes*? No se trata ya de una enfermedad capaz de amenazar su normalidad. Ya no se trata de los riesgos de psicosis de la cual lo protege, al precio de una tensión constante, su atención a la vida. Su enfermedad es su propia normalidad. Aquello de lo que padece es de su inteligencia y de las ‘representaciones de lo real’ que esta impone a su atención. Pero, por eso mismo, sigue sometido a su inteligencia. No se libera de su sumisión, no hace más que volverla soportable. Este equilibrio sólo está hecho de compensaciones, incluso de consuelos que caracterizan a la enfermedad de la que no puede salir, su *neurosis*. Y sin duda esta neurosis siempre está al borde de caer en *psicosis*. ¿Bergson no dice en efecto que las sociedades viven en una especie de sueño —de pesadilla— permanente? La especie humana es una neurosis de la vida, es la vida neurotizada, ese es el diagnóstico de las *Dos fuentes*” (Lapujade, 2011: 80; traducción del autor).

Bergson señala en el célebre último párrafo de *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

Alegría sería, en efecto, la simplicidad de la vida que propagaría en el mundo una intuición mística difundida en él; alegría también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada. A falta de una reforma moral tan completa, será necesario recurrir a los expedientes, someterse a una ‘reglamentación’ cada vez más invasora, sortear uno tras otro los obstáculos que la naturaleza levanta contra nuestra civilización. Pero, ya sea que optemos por los grandes medios o por los pequeños, se impone la necesidad de tomar una decisión. La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella preguntarse, después, si sólo quiere vivir, o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses. (Bergson, trad. en 1996: 403)

Para Bergson, la humanidad es la responsable de llevar adelante su propia plenificación. De la humanidad depende llevar a la vida más allá del movimiento en círculos que implica una modernidad en la que el despliegue tecnológico se encuentra sujeto a las directrices de la sociedad cerrada. La humanidad tiene ante sí el reto de llevar adelante la feliz satisfacción de las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, justo en el horizonte de experiencia del amor como caridad, como motor interior del paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta.

Conclusiones. Vitalismo cristiano y filosofía de la historia

Bergson hace de su diagnóstico sobre la condición moderna el corolario de una filosofía de la historia en la que el cristianismo hace inteligible el paso y la evolución de la Grecia antigua e Israel a la Edad Media, y de la Edad Media a la modernidad. La filosofía de la historia bergsoniana se constituye como un vitalismo que encuentra en el cristianismo su fundamento. Para Bergson, la historia de la humanidad es la historia de la vida que se abre paso hacia el reino de la conciencia y el espíritu en la construcción de la sociedad abierta.¹² A través de las grandes almas que encarnan el ideal cristiano, la humanidad encuentra la vía y la inspiración para afirmar la vida, dando lugar a la creación de la sociedad con paz y justicia. Bergson señala al respecto: “Sin embargo, las grandes

¹² “El resultado [en *La evolución creadora*] era que el hombre, término del impulso vital, a partir de su organización social, ha convertido en un movimiento circular (cerrado sobre sí), el movimiento rectilíneo y vital sobre el cual ha estado largamente apoyado. La ruptura de este círculo, la marcha hacia adelante, es lo propio del verdadero místico, que reanima el mundo por la caridad. Al señalar las consideraciones sobre la necesidad de la creación, no solamente de la Tierra, sino del Universo, podemos decir que los místicos son aquellos que aprenden a sobrepasar la materialidad gracias al amor divino [...] Los místicos, ‘por lo mismo, han indicado al filósofo de donde viene y a donde va la vida’ Esta vez, ante la gran pregunta, *¿Quo vadis Domine?* Bergson no vacila: el Señor es la vida y su destino consiste en triunfar sobre la materialidad para conferir al amor no como sustancia, sino como función —*Amor triumphant de Dio*— una lucidez más grande y una precisión más acabada” (Philolenko, 1994: 380; traducción del autor).

figuras morales que han dejado huella en la historia se dan la mano por encima de los siglos y de nuestras ciudades humanas; juntas, constituyen la ciudad divina, en la que nos invitan a entrar” (Bergson, trad. en 1996: 81). Bergson apunta que los místicos cristianos, a lo largo de la historia, hacen un llamado a la humanidad para dar lugar a la realización del reino de Dios en la tierra.

Podemos no oír claramente su voz, pero no por ello su llamada ha dejado de lanzarse; algo responde a este llamamiento desde el fondo de nuestra alma; desde la sociedad real en que nos encontramos, nos trasladamos en pensamiento a la sociedad ideal. (Bergson, trad. en 1996: 81)

El amor como caridad y la generosidad, que son expresión de la vida en cuanto fuerza sobreabundante y participativa, son el motor de la historia.¹³ La caridad cristiana impulsa interiormente el despliegue de las leyes de la dicotomía y el doble frenesí.

En este sentido, para Bergson, la historia de la filosofía misma es el corazón de una filosofía de la historia que desenvuelve interiormente los ideales cristianos de la generosidad y el amor como caridad que impulsan la emergencia de la sociedad abierta. La historia de la filosofía consigna el sentido profundo de una filosofía de la historia en la que el cristianismo aparece como matriz cultural de una humanidad que tiene ante sí el reto de llevar a cabo la plenificación de su esencia en la cabal afirmación de la vida como generosidad y amor sobreabundante y participativo.

Bergson señala a propósito de la significación a la vez histórica y cultural del cristianismo reflejada en la historia de la filosofía:

Los que la practicaron fueron los héroes que Grecia adora. Los que la enseñaron más tarde fueron los pensadores que, de Tales a Sócrates, de Sócrates a Platón y a Aristóteles, de Aristóteles a Descartes y a Leibniz, continúan un mismo camino. (Bergson, trad. en 1963: 1163)

Los autores mayores de la tradición filosófica reflexionan a la luz de un cristianismo que vertebra una historia en la que el amor como caridad y la generosidad aparecen como inspiración capital. “Todos, presintiendo o desenvolviendo el cristianismo, pensaron y practicaron una filosofía que descansa por entero en un estado de alma; y este estado de alma es el que nuestro Descartes denomina con el bello nombre de ‘generosidad’” (Bergson, trad. en 1963: 1163) —apunta Bergson—, subrayando la relación interior entre una historia de la filosofía y una filosofía de la historia ordenadas en el plano del cristianismo como matriz cultural de Occidente. La historia de

¹³ “La gran novedad de la filosofía de Bergson, sobre todo si tenemos en cuenta el ambiente cultural de su tiempo, consiste precisamente en la articulación de la historia humana y la evolución general de la vida, de los dos reinos de la historia y la naturaleza, o de la civilización y la vida” (Zafini, 2001: 166; traducción del autor).

la filosofía es el reverso de la filosofía de la historia en la que el cristianismo expresa la senda que la vida recorre hacia su plenificación.¹⁴

El amor como caridad y la generosidad son el principio dinámico y productivo que de manera oculta o manifiesta implica la articulación de una filosofía de la historia que tiene como tópico fundamental la génesis de la sociedad abierta en la que la paz y la justicia aparecen como pilares centrales. El amor sobreabundante y participativo en el que se constituye el amor cristiano es, según Bergson, la vida que superando sus detenciones a lo largo de la historia se inclina sobre el horizonte de la cabal afirmación de su esencia. El vitalismo bergsoniano a través de su filosofía de la historia se constituye como un llamado para afirmar el amor cristiano al prójimo. El vitalismo bergsoniano es un vitalismo cristiano. Ese vitalismo cristiano constituye el corazón de una filosofía de la historia con una profunda esencia ético-política: el ser humano, siguiendo la llamada de los místicos o seres superdotados, es responsable de llevar adelante su propia plenificación. El ser humano es responsable de afirmar la vida que en él se expresa, llevando adelante la realización del reino de Dios en la tierra mediante la construcción de una sociedad justa, fundada en el amor como caridad. **¶**

Bibliografía:

BERGSON, Henri (1963). “La vida y la obra de Ravaisson”. En *Obras escogidas*. Miguez, José Antonio (Trad.). Aguilar.

BERGSON, Henri (1996). *Las dos fuentes de la moral y la religión*. De Salas, Jaime y Atencia, José (Trads.). Tecnos.

CARIOU, Marie (1976). *Bergson et le fait mystique* [Bergson y el hecho místico]. Aubier-Montaigne.

GILSON, Bernard (1985). *L'Individualité dans la philosophie de Bergson* [La individualidad en la filosofía de Bergson]. Vrin.

¹⁴ “Para Bergson, la filosofía nunca consistió en crear problemas, sólo en crear los términos en los que deben plantearse para poder resolverse. Como todos aquellos con los que tuvo que lidiar, Bergson extrae el problema de la personalidad de la historia de la metafísica, aunque ubicara su aparición en diferentes períodos, primero en la modernidad y luego en la Antigüedad” (Riquier, 2007: 196).

GOUHIER, Henri (1999). *Bergson et le Christ des Evangiles* [Bergson y el Cristo de los Evangelios]. Vrin

JANKELEVITCH, Vladimir (1959). *Henri Bergson*. PUF.

LAPUJADE, David (2011). *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*. Cactus.

LEVESQUE, Georges (1975). *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*. Lator Ríos, Alejandro Esteban (Trad.). Herder.

PHILOLENKO, Alexis (1994). *Bergson*. Cerf.

RIQUIER, Camille (2007). “Bergson et le problème de la personnalité” [Bergson y el problema de la personalidad]. *Les Études philosophiques*. Vol. 2, N° 81. <https://doi.org/10.3917/leph.072.0193>.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (1991). *Bergson*. PUF.

ZAFINI, Caterina (2001). “The Duration of History in Bergson” [La duración de la historia en Bergson]. *Bergsoniana*. N° 1. <https://doi.org/10.4000/bergsoniana.435>



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

[página intencionalmente en blanco]

Repensando la COVID-19: Apuntes para un análisis desde Susan Sontag¹

Norma Ivonne Ortega Zarazúa¹

¹ Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
CECyT 19 Leona Vicario
Instituto Politécnico Nacional
Ciudad de México. México
E-mail: normaortega@filos.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0002-4793-173X>

Resumen: Este artículo analiza críticamente las construcciones metafóricas y míticas que rodearon la pandemia de COVID-19 desde la perspectiva de *La enfermedad y sus metáforas* de Susan Sontag. Se muestra que, al igual que ocurrió históricamente con la tuberculosis, el cáncer y el SIDA, la COVID-19 estuvo envuelta en un denso entramado metafórico que modeló y distorsionó la experiencia colectiva e individual de la enfermedad. Mediante un enfoque hermenéutico y de análisis del discurso, se examinan las dimensiones epistémica, ontológica y política de estas metáforas, así como su papel en la producción de narrativas estigmatizantes, culpabilizadoras y politizadas. Se concluye que la mitificación de la pandemia, alimentada por la incertidumbre y el miedo, generó representaciones que oscilaron entre la negación y la demonización, obstaculizando así una comprensión clínica y social responsable que fomentaron dinámicas de exclusión y

¹ El presente artículo es resultado de las discusiones desarrolladas en el Seminario sobre Epistemología de las Ciencias de la Salud (SECS), celebrado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, coordinado por las doctoras Atocha Aliseda y Marcia Villanueva (IIFs, UNAM), y por la doctora Cecilia Calderón (FC, UNAM).

sufrimiento evitable. En línea con el pensamiento de Sontag, se propone un ejercicio consciente de desmitificación como imperativo ético y epistemológico para futuras crisis sanitarias.

Palabras clave: Metáfora, mito, estigmatización, biopolítica, crisis sanitaria.

Abstract: This paper critically examines the metaphorical and mythical constructions surrounding the COVID-19 pandemic through the lens of Susan Sontag's *Illness as Metaphor*. It argues that, much like tuberculosis, cancer, and AIDS in earlier historical contexts, COVID-19 became embedded within a dense network of metaphors that shaped and distorted both the collective and individual experience of illness. Drawing on a hermeneutic and discourse-analytic approach, the paper explores the epistemic, ontological, and political dimensions of these metaphors, as well as their role in the production of stigmatizing, moralizing, and politicized narratives. It concludes that the mythification of the pandemic, fueled by uncertainty and fear, generated representations that oscillated between denial and demonization, thereby obstructing a responsible clinical and social understanding of the disease while fostering dynamics of exclusion and avoidable suffering. In line with Sontag's thought, the article advocates a conscious process of demythification as an ethical and epistemological imperative for future public health crises.

Keywords: Metaphor, myth, stigmatization, biopolitics, health crisis.

Introducción

En *La enfermedad y sus metáforas* (1978) Susan Sontag reflexiona críticamente sobre cómo las enfermedades —especialmente aquellas rodeadas de misterio, miedo o estigma social— se encuentran revestidas de significados metafóricos que trascienden el ámbito médico y distorsionan la percepción social y la experiencia individual de quienes las padecen.

Para Sontag, la metáfora no constituye un simple recurso literario, sino una herramienta epistemológica, ontológica y política que dota a las enfermedades de nuevos sentidos y configura nuestra manera de conocerlas, interpretarlas y experimentarlas. Desde esta perspectiva, algunas metáforas patologizan la identidad del enfermo, intensifican su sufrimiento y dificultan una comprensión clínica y compasiva del proceso salud-enfermedad. Por ello, en *El SIDA y sus metáforas* (1988), Sontag (2022) insiste en la necesidad de vigilar críticamente el lenguaje con el que se nombra y simboliza la enfermedad, especialmente en contextos de crisis sanitaria.

Enfermedades como la tuberculosis, el cáncer y el SIDA han sido históricamente mitificadas, no solo por su carácter incurable en distintos momentos, sino también por el aura de misterio y condena que las ha rodeado. Por ejemplo, en el imaginario colectivo, la palabra *cáncer* ha llegado a equivaler a un diagnóstico de muerte. Sin embargo, hoy se sabe que su curso no siempre es fatal y

que, aunque no siempre tenga cura, existen tratamientos que permiten paliar el dolor y aliviar el sufrimiento asociado.

Esta diferencia no es menor, pues permite advertir que la enfermedad no se agota en su dimensión orgánica ni en la descripción clínica de sus síntomas. En este marco, resulta crucial distinguir entre dolor y sufrimiento. Mientras el primero se refiere a la molestia corporal —aquella que, en palabras de Unamuno (2015: 117), “nos revela la existencia de nuestras propias entrañas”—, el segundo alude a la experiencia íntima y subjetiva del padecimiento. Como señala Aguilar Fleitas (2016), en inglés esta distinción se expresa en los términos *disease* (entidad patológica) e *illness* (vivencia personal). Reconocer esta dualidad es fundamental para comprender cómo las construcciones sociales —entre ellas, las metáforas y los mitos— modelan e incluso intensifican la experiencia de la enfermedad.

Las metáforas en torno a la enfermedad continúan vigentes. La pandemia de COVID-19 surgió y se desarrolló en medio de un entramado de narrativas metafóricas que, lejos de ser inocuas, contribuyeron a la construcción simbólica y moral de la enfermedad. Este artículo sostiene que, al igual que ocurrió históricamente con la tuberculosis, el cáncer y el SIDA, la COVID-19 fue interpretada mediante marcos metafóricos que configuraron política y culturalmente la experiencia social de este padecimiento y propiciaron procesos de estigmatización, culpabilización y exclusión.

Para desarrollar esta tesis, resulta necesario examinar tanto las dimensiones teóricas de la metáfora como algunos antecedentes históricos de la mitificación de la enfermedad. En este sentido, el artículo se divide en tres apartados. En el primero, se examina la relación entre metáfora y enfermedad, así como sus dimensiones epistemológica, ontológica y política; en el segundo, se analiza la tuberculosis como caso paradigmático de construcción simbólica de la enfermedad y como antecedente histórico de los procesos modernos de mitificación del sufrimiento; finalmente, en el tercer apartado, se estudian las metáforas que configuraron política y culturalmente la experiencia de la COVID-19. El trabajo concluye con una reflexión orientada a la desmitificación de la enfermedad como aprendizaje ético y epistemológico para futuras crisis de salud pública.

Metáfora y enfermedad: estigma, lenguaje y exclusión social

De acuerdo con Sontag (2003: 3), enfermedades como la tuberculosis fueron consideradas en su época como intratables debido a la ineficacia de los tratamientos y al limitado conocimiento médico disponible para entenderlas. Sin embargo, esta falta de comprensión científica no impidió que se las revistiera de significados culturales que contribuyeron a su romantización, incluso cuando en el fondo se las percibía como un signo irrevocable de muerte. El cáncer y el SIDA corrieron una suerte similar, es decir, fueron inscritos en narrativas que trascendieron lo patológico para instalarse en el imaginario colectivo como objetos de estigma o símbolos de una lucha tanto biológica como social.

La tuberculosis, hasta el siglo XIX, fue asociada al *pneuma* y, por extensión, al alma. Se convirtió en una suerte de moda que justificaba un estilo de vida bohemio y refinado. Se le atribuyeron cualidades afrodisíacas que dotaban a los hombres de un aura misteriosa y a los poetas de virtud creativa; en el caso de las mujeres, se idealizó la figura de la enferma como encarnación de un canon de belleza asociado a una lírica fragilidad y palidez (Sontag, 2003). Esta construcción ocultó la crudeza de sus síntomas y la respuesta ante ellos: la tos sanguinolenta, el deterioro físico y el aislamiento social.

Por otro lado, el cáncer ha sido históricamente enmarcado en una metáfora bélica. El cuerpo se concibe como un campo de batalla, el tumor como un invasor y al enfermo se le atribuye la responsabilidad de *luchar* o *vencer* su padecimiento. Aún más, esta narrativa, todavía vigente, moraliza un proceso biológico: quien no sana es percibido, en el imaginario social, como un “perdedor” (Sontag, 2003: 23), lo cual carga al paciente no solo con el peso de la enfermedad, sino con el estigma de una supuesta falta de fuerza o voluntad frente a ella.

El SIDA, por su parte, heredó esta metáfora guerrera, pero revestida de culpabilidad y estigmatización social. A diferencia del cáncer, percibido durante mucho tiempo como un mal aleatorio, el SIDA fue asociado a *grupos de riesgo* —inicialmente homosexuales— y caracterizado como la consecuencia natural de una vida “licenciosa [...] irresponsable” (Sontag, 2003: 54). Esta conceptualización desplazó el foco desde la condición médica hacia el juicio moral y convirtió a los enfermos en parias sociales.

Los procesos de metaforización, en este contexto, no son inocuos. Al revestir el padecimiento de significados ajenos a su dimensión biológica, las metáforas oscurecen la experiencia concreta del enfermo, intensifican el sufrimiento y dificultan una comprensión informada de la enfermedad. La propuesta de Sontag consiste, precisamente, en aspirar a una vivencia del padecimiento despojada de estos significados añadidos, esto es, libre de aquellas construcciones metafóricas que convierten la enfermedad en castigo, maldición o prueba moral y que impiden experimentarla con claridad y de manera activa (Sontag, 2003: 49).

Ahora bien, es necesario distinguir entre la enfermedad entendida a través de metáforas y el concepto mismo de enfermedad utilizado como metáfora. En efecto, como señala Deborah Lupton (2012: 70), es frecuente describir el desorden, la corrupción o la perversión como un cáncer, o tildar a alguien de enfermo para denotar maldad o desviación. Este uso revela una relación bidireccional: así como se aplican metáforas a la enfermedad, la enfermedad misma se convierte en metáfora de lo negativo, lo repugnante o lo maligno (Sontag, 2003: 28).

Esta identificación cultural entre enfermedad y mal no es arbitraria; revela un sesgo profundamente arraigado que tiene consecuencias prácticas. En este punto, la filosofía de Georges Canguilhem ofrece una corrección conceptual decisiva. En *Lo normal y lo patológico* (1966),

Canguilhem (1971) sostiene que la enfermedad no constituye una mera anomalía o corrupción de la vida, sino una forma distinta de normatividad vital. El organismo enfermo no representa un sistema degradado, sino un organismo que establece nuevas normas para adaptarse a condiciones alteradas. Tal perspectiva cuestiona el presupuesto que subyace a muchas metáforas médicas: la identificación automática entre enfermedad, anormalidad y mal.

La tensión entre la crítica de Sontag —centrada en denunciar los significados añadidos a la enfermedad— y la propuesta de Canguilhem —orientada al reconocimiento del padecimiento como una modalidad legítima de la vida— resulta particularmente reveladora. Mientras el discurso social suele saturar la enfermedad con connotaciones negativas, la reflexión filosófica puede abrir paso a una comprensión que, sin negar el dolor y el sufrimiento, evite su conversión en estigma.

La dimensión simbólica de la enfermedad posee, además, implicaciones políticas decisivas. Las metáforas médicas no solo organizan formas de comprensión del padecimiento, sino que también delimitan fronteras entre normalidad y anomalía, entre cuerpos protegidos y cuerpos expuestos. La noción de enfermedad deja entonces de funcionar exclusivamente como categoría clínica para convertirse en un mecanismo capaz de producir estigma, legitimar prácticas de exclusión y orientar formas de vigilancia y control sobre los cuerpos.

Comprender el alcance de este fenómeno exige analizar con mayor precisión el funcionamiento de la metáfora. Mauricio Beuchot (1980) la define como un recurso que traslada el sentido literal de un término a otro figurado mediante una relación de semejanza simbólica que hace posible la sustitución conceptual. Desde esta perspectiva, la metáfora posee dimensiones sintáctica, semántica y pragmática, esto es, opera dentro de estructuras lingüísticas convencionales, transforma el significado de aquello que nombra y es capaz de organizar experiencias y orientar prácticas sociales.

Jaime Nubiola (2000: 6), por su parte, advierte que las metáforas no se limitan al ámbito del lenguaje, sino que moldean realidades y reorganizan sistemas conceptuales. De ahí que expresiones como ‘luchar contra el cáncer’ o ‘combatir el virus’ no funcionen únicamente como figuras retóricas, sino que construyan marcos interpretativos que condicionan la experiencia social de la enfermedad. Por su parte, Gaston Bachelard (2000: 93) señala, además, que las metáforas pueden adquirir un carácter epistemológicamente problemático cuando naturalizan imágenes que distorsionan la comprensión de la realidad.

Sontag (2003: 45) sostiene que el pensamiento se encuentra inevitablemente configurado por metáforas, pues estas constituyen una de las bases fundamentales de la comprensión, la interpretación y la expresión. Sin embargo, reconoce también que no todas las metáforas resultan deseables pues algunas deforman la comprensión de la realidad y producen efectos perjudiciales, por lo que deben ser sometidas a crítica y, en ciertos casos, rechazadas. Su propuesta no consiste en

una *desmetaforización* absoluta —empresa imposible—, sino en el desarrollo de una conciencia crítica capaz de identificar y resistir las metáforas que estigmatizan y patologizan el padecimiento a través del propio lenguaje.

Esta crítica adquiere una relevancia particular al considerar la dimensión política de las metáforas médicas. Deborah Lupton (2012) sostiene que, en la historia de la medicina occidental, las metáforas —junto con las representaciones visuales de la enfermedad— han funcionado como mecanismos de categorización y marginación del otro. Imágenes de cuerpos enfermos, demacrados o expuestos —como el niño hambriento, la persona con SIDA marcada por el sarcoma de Kaposi o los órganos abiertos en una cirugía— construyen narrativas de vulnerabilidad, peligro y culpa que exceden la mera descripción clínica (Lupton, 2012: 71-72). Estas representaciones ofrecen, en palabras de la autora, “una reveladora visión de las ideologías y mitos que rodean la relación médico-paciente” (Lupton, 2012: 72) y configuran al enfermo como el otro indeseable, es decir, como una figura socialmente amenazante, asociada a la transgresión y al miedo.

Desde esta perspectiva, la enfermedad deja de funcionar exclusivamente como una condición biológica para convertirse en un significante cultural y político a través del cual se trazan límites entre normalidad y anomalía, entre cuerpos protegidos y cuerpos expuestos. En términos foucaultianos (Foucault, 1976: 168-174), estas representaciones participan de una lógica biopolítica orientada a la administración de la vida mediante prácticas de clasificación, vigilancia y exclusión. La enfermedad se convierte así en un mecanismo simbólico capaz de producir estigma, culpabilidad y segregación social.

Este proceso convierte al enfermo en un objeto de saber sometido a dinámicas de abstracción y distanciamiento. La experiencia subjetiva del padecimiento (*illness*) queda reducida a signos objetivos y clasificables (*disease*), de modo que el enfermo deja de ser un sujeto con una biografía para convertirse en un caso o un factor de riesgo. Aunque esta objetivación resulta necesaria en el ámbito clínico, su extrapolación al discurso social favorece formas de despersonalización que facilitan la exclusión. En este sentido, metáforas como la batalla, la invasión o la culpa no solo condicionan la comprensión pública de la enfermedad, sino que también configuran realidades sociales y delimitan fronteras entre un *nosotros* asociado a la salud, la normalidad y la pureza, y un *ellos* identificado con la enfermedad, la anomalía y el contagio.

El alcance de la metáfora resulta, así, epistemológico, ontológico y político. En el plano epistemológico, organiza formas de conocimiento sobre la enfermedad mediante marcos interpretativos que condicionan aquello que puede pensarse y decirse sobre el padecimiento. Ontológicamente, transforma al enfermo en una figura simbólica asociada al peligro, la desviación o la culpa. Políticamente, legitima prácticas de exclusión, vigilancia y normalización sobre los cuerpos, justifica desigualdades en el acceso a la atención y desplaza la culpa hacia figuras susceptibles de ser señaladas y estigmatizadas. La crítica de Sontag adquiere así un sentido ético

fundamental: cuestionar las metáforas patologizantes constituye una forma de resistir aquellas narrativas que convierten la enfermedad en estigma y al enfermo en figura de exclusión.

La tuberculosis: entre el símbolo romántico y la experiencia del sufrimiento

La tuberculosis ha estado históricamente ligada a un denso entramado simbólico. Desde la antigüedad, su descripción médica estuvo imbuida de un carácter fatal y violento. En las *Epidemias*, Hipócrates la relata de la siguiente forma:

A partir del principio de verano, a lo largo del verano y durante el invierno, muchos de los que se estaban debilitando gradualmente ya desde hacía mucho tiempo se postraron en su lecho ya tísicos, en tanto que en los que se hallaban en estado dudoso, en muchos (el mal) se confirmó en ese momento. Y se manifestó por primera vez entonces en algunos cuya naturaleza tendía a la tisis. (Hipócrates, trad. en 2015: I.2, 402)

Los términos *tísico* (*phthinodees*) y *tisis* (*phthisis*) derivan del verbo griego *phthino*, que significa *consumirse*. El enfermo era, en este sentido, aquel que se consumía o extinguía. Hipócrates no solo pronosticaba un desenlace fatal, sino que describía los fenómenos asociados como *violentísimos*, recomendando evitar la visita a los pacientes (Hipócrates, trad. en 2015).

Durante siglos, la tuberculosis fue considerada incurable. Como señala Álvarez Cordero (2011: 47), entre los siglos XIII y XIV se popularizó el *Toque del Rey*, un ritual que pretendía sanar las escrófulas de los enfermos a partir de la creencia en el poder curativo de la realeza:

Felipe el Hermoso, Roberto II el Piadoso, San Luis de Francia y Enrique IV de Francia tocaban las úlceras de los enfermos pronunciando las palabras rituales “El rey te toca, Dios te cura” (*Le roy te touche, et Dieu te guérit*); la popularidad de este rito [fue] tal que se menciona que Felipe de Valois (1328-1350) llegó a tocar a 1500 personas en un día. (Álvarez Cordero, 2011: 47)

Fue en el siglo XIX, sin embargo, cuando la representación social de la tuberculosis alcanzó su máxima idealización romántica. Se transformó en un motivo artístico y literario que exaltaba una muerte bella y etérea. Un ejemplo notable es el poema de Francisco Villaespesa:

Tosiste tanto aquel día,
que enrojeció tu pañuelo,
y, saltando de alegría,
dijiste al dármelo: ¡Ven
y mira!... ¡Gracias al cielo
estoy tísica también!

(Villaespesa, como se citó en Gestal, 2020: 95)

Esta representación externalizada de la tuberculosis operaba en el ámbito público mediante su asociación con ideales de sensibilidad, romanticismo y refinamiento espiritual. La enfermedad fue denominada el mal de los poetas y concebida como una variante de la enfermedad del amor (Gamero, 2013, 11 de noviembre). Tal romantización transformó el sufrimiento íntimo del enfermo en una imagen de virtud melancólica que ocultaba la crudeza del padecimiento y distanciaba a la comunidad de la realidad física y social de la enfermedad.

En este sentido, Sontag (2003: 58) advierte que la experiencia de la tuberculosis se desdoblaba en dos direcciones irreconciliables: la proyección externa, cargada de simbolismo, y la vivencia interna, desprovista de todo romanticismo; mientras que, en el fuero interno, el enfermo sufría de dolores intensos, una soledad profunda y el rechazo social agravado por el olor característico de la enfermedad y el miedo al contagio (Sontag, 2003: 13).

La novela *La dama de las camelias* de Alexandre Dumas (trad. en 2015) desmonta esta idealización al relatar la crudeza de la enfermedad a través de Marguerite Gautier, la protagonista. Su narración detalla el dolor físico y el sufrimiento anímico de la soledad y la culpa: “Acabo de pasar una serie de días muy dolorosos. No sabía que el cuerpo pudiera hacernos sufrir tanto. ¡Oh, mi vida pasada! Hoy estoy pagándola dos veces” (Dumas, trad. en 2015: 170). Como señala Aguilar Fleitas (2016: 13), este sufrimiento refleja una *pérdida de fe en el futuro* que convierte al enfermo en un sujeto de aniquilamiento, derrotado por el peso de una experiencia que va más allá de lo meramente orgánico.

Perder la fe en el futuro no constituye un mero estado psicológico secundario al padecimiento físico; representa una fractura fundamental en la experiencia temporal y proyectiva del sujeto enfermo. El sufrimiento que emana de esta fractura trasciende con creces la dimensión orgánica del dolor, la *disease*, para instalarse en el núcleo de la *illness*, es decir, en la vivencia significativa y subjetiva de la enfermedad. Se trata de un colapso de la narrativa personal, donde los proyectos, los deseos y la propia identidad futura se disuelven ante la primacía abrumadora del presente patológico.

Este proceso convierte al enfermo en un *sujeto de aniquilamiento*, no solo en el sentido físico potencial, sino sobre todo en un sentido existencial. La derrota a la que se alude es la de un *yo* confinado a un presente dilatado y doloroso donde la idea de *curación* o *futuro* puede volverse abstracta o incluso absurda. La experiencia de Marguerite Gautier, quien veía desde su ventana la vida de París como un espectáculo ajeno, ilustra este abismo entre el tiempo vital de los sanos y el tiempo suspendido —y a menudo circular— del enfermo.

Dicha vivencia no ocurre en un vacío, al contrario, es moldeada por las metáforas que rodean a la enfermedad. Cuando un padecimiento como este es culturalmente codificado como una *sentencia*, un *castigo* o una *batalla perdida*, el marco interpretativo para la propia experiencia se cierra. La *pérdida de fe* no es entonces solo una reacción íntima, sino la internalización de un guion social que

ya ha escrito el desenlace y ha asignado al enfermo un papel pasivo: el del condenado, el del derrotado. En este punto, la propuesta de Sontag de vivir la enfermedad *sin significado* se revela como un acto de resistencia epistemológica y existencial, es decir, constituye un intento por despejar el horizonte de los significados impuestos para recuperar, aunque sea frágilmente, una relación propia —informada, activa— con el propio padecer.

Aún más, esta aniquilación subjetiva tiene una dimensión social ineludible. El *sujeto de aniquilamiento* es también el otro radical que la comunidad constituye a través del miedo y el estigma. El sufrimiento que Aguilar Fleitas describe se ve así exacerbado por el aislamiento, la culpabilización y la exclusión, prácticas sociales que corroboran y materializan la *sentencia* metafórica. La deshumanización que acompaña a este proceso —el enfermo reducido a su diagnóstico, a su contagio, a su fracaso— es la contracara política de la aniquilación existencial. Reconocer la profundidad de este sufrimiento, por tanto, exige no solo una reflexión profunda sobre el dolor, sino una crítica cultural y política de las narrativas que transforman la vulnerabilidad patológica en una condena.

Las metáforas románticas en torno a la tuberculosis se han disipado, pero el patrón de mitificación persiste. “Da la impresión de que las sociedades tuvieran necesidad de alguna enfermedad para identificar con el mal, que culpe a sus ‘víctimas’, pero es difícil obsesionarse con más de una” (Sontag, 2003: 49). Este mismo proceso de carga simbólica y moral puede rastrearse, de manera más reciente, en la pandemia de COVID-19, a cuyo análisis se dedicará el siguiente apartado.

Las metáforas del COVID-19: significación política, estigma social y producción del otro patológico

La emergencia del COVID-19 estuvo marcada, desde sus primeras manifestaciones, por una proliferación de significados que antecedió y, en muchos casos, suplantó al conocimiento médico disponible sobre el virus. La incertidumbre inicial respecto a sus formas de transmisión, letalidad y tratamiento generó un vacío interpretativo rápidamente ocupado por narrativas políticas, morales y metafóricas destinadas a dotar de sentido a aquello que aparecía como desconocido y amenazante. Como advierte Sontag, bastó con percibirla como un enigma y temerla intensamente para que se volviera “moralmente, si no literalmente, contagiosa” (Sontag, 2003: 2). Antes de experimentar la patología, las sociedades contrajeron una condición discursiva, una enfermedad de significados, donde el miedo y la incertidumbre se articularon a través de relatos que buscaban dar sentido —y con frecuencia, un sentido moral— a lo desconocido.

Este proceso se intensificó por un fenómeno que la Organización Mundial de la Salud denominó infodemia, es decir, la circulación masiva y acelerada de información —verdadera, falsa o parcialmente verificada— en torno a la pandemia. Como señala Estela Morales Campos, la necesidad urgente de información frente a una crisis sanitaria inédita produjo una

sobreabundancia de contenidos que crecieron “sin orden ni concierto” (Morales Campos, como se citó en Gutiérrez Alcalá, 2021: párr. 4), situación que amplió la incertidumbre colectiva y dificultó la distinción entre conocimiento científico y desinformación. Paradójicamente, el exceso de información no condujo a una mayor comprensión pública de la enfermedad, sino que favoreció nuevas formas de confusión y ansiedad social.

Esta situación adquirió particular intensidad en México, donde la circulación de rumores, teorías conspirativas y noticias falsas encontró un terreno fértil en la desconfianza hacia las instituciones políticas, mediáticas y científicas. Felipe López Veneroni (2021: 293-296) sostiene que la pandemia sanitaria estuvo acompañada por una pandemia social de carácter informativo caracterizada por la *infoxicación* y por la pérdida progresiva de credibilidad en los discursos institucionales. Desde esta perspectiva, la desinformación no operó únicamente como un error cognitivo o un problema técnico de circulación informativa, sino como síntoma de una crisis más profunda de legitimidad pública, fragmentación social y debilitamiento de las autoridades epistémicas.

En este contexto, las redes sociales y los medios de comunicación desempeñaron un papel decisivo en la producción y circulación de narrativas contradictorias sobre la COVID-19. Rocío Araceli Galarza Molina (2022), a partir del análisis de notas periodísticas y televisivas en México, muestra que la cobertura mediática reprodujo muchas de las lógicas propias de la posverdad y la desinformación, particularmente mediante discursos que asociaban la pandemia con conspiraciones políticas, manipulación gubernamental y miedo colectivo. Galarza Molina (2022) identifica tres ejes dominantes en estas narrativas: la desinformación sobre la enfermedad entre la población, el papel de las redes sociales como amplificadoras de noticias falsas y la percepción del propio gobierno como agente desinformador. Tales dinámicas no solo generaron confusión respecto de la gravedad del virus o de las medidas sanitarias, sino que también contribuyeron a normalizar formas de sospecha permanente frente al conocimiento científico y las autoridades públicas. La pandemia evidenció así que la disputa por el sentido de la enfermedad también constituyó una disputa por la legitimidad de la verdad en el espacio público.

La COVID-19, por lo tanto, no constituyó únicamente una crisis sanitaria global, sino también un acontecimiento simbólico sobre el cual se proyectaron ansiedades sociales, políticas y culturales preexistentes. El miedo al contacto físico, la sospecha hacia el otro, la desconfianza institucional y el temor al colapso económico encontraron en la pandemia un espacio privilegiado de expresión. La enfermedad dejó de funcionar exclusivamente como una condición biológica para convertirse en un signifiante capaz de reorganizar discursos sobre comunidad, inmunidad, vigilancia y responsabilidad individual.

Por su parte, las primeras interpretaciones filosóficas de la pandemia evidenciaron esta tendencia a la sobresignificación. En *Sopa de Wuhan* (2020), compilación cuyo propio título cristaliza una

metáfora geopolítica, diversos filósofos intentaron descifrar el supuesto significado profundo del acontecimiento pandémico. Giorgio Agamben (2020: 17-20), por ejemplo, interpretó las medidas sanitarias de emergencia no como una respuesta a una crisis de salud, sino como la imposición de un *estado de excepción* permanente, un pretexto biopolítico para la suspensión de libertades y la consolidación de un control estatal sobre los cuerpos. Para Agamben, el pánico mediático era el instrumento que legitimaba esta operación.

Por su parte, Slavoj Žižek (2020: 21-28) identificó una *doble propagación viral*: la del virus biológico y la de los *virus ideológicos* —noticias falsas, teorías conspirativas, racismo— que lo acompañaban. No obstante, Žižek también vislumbró en la crisis un potencial *virus* de solidaridad global y cooperación científica, una narrativa esperanzadora que, sin embargo, tendía a romantizar la pandemia, ignorando sus dimensiones estructurales. Esta visión, de acuerdo con lo que señala el filósofo, reprodujo el gesto romántico del siglo XIX hacia la tuberculosis, al proyectar sobre la enfermedad una capacidad redentora y transformadora para la humanidad.

Byung-Chul Han (2020: 97-111) añadió a este análisis la tesis de que la pandemia aceleraría una nueva fase de biopolítica digital, donde la vigilancia y el rastreo de datos se normalizarían en nombre de la salud. A diferencia de las formas disciplinarias clásicas descritas por Foucault —centradas en el encierro institucional y la vigilancia visible—, Han (2020) sostuvo que las sociedades contemporáneas avanzaban hacia mecanismos de control mucho más difusos, internalizados y tecnológicamente mediados. La gestión de la pandemia mediante aplicaciones de rastreo, monitoreo de desplazamientos, recopilación masiva de datos biométricos y geolocalización convirtió al cuerpo en un objeto permanente de supervisión digital. La protección sanitaria se articuló así con una lógica de transparencia y control donde la exposición de datos personales comenzó a percibirse como condición necesaria para la seguridad colectiva. Para Han (2020), el riesgo consistía en que estas tecnologías excepcionales no desaparecieran con la crisis, sino que consolidarían nuevas formas de normalización biopolítica sustentadas en la auto-vigilancia, la optimización de la conducta y la aceptación voluntaria del monitoreo permanente.

Aunque divergentes entre sí, estas interpretaciones compartían un mismo gesto: convertir la pandemia en una metáfora capaz de revelar el sentido profundo de la contemporaneidad. En este sentido, confirmaban la observación de Sontag (2003) según la cual la enfermedad, en condiciones de incertidumbre, tiende a convertirse en un campo de batalla simbólico. La conceptualización agambeniana del estado de excepción resonó con la lógica bélica y la figura del enemigo; la doble viralidad propuesta por Žižek reprodujo la metáfora de la contaminación discursiva y la romantización de la crisis como oportunidad histórica; mientras que la tesis de Han sobre la biopolítica digital mostró cómo el miedo al contagio podía normalizar nuevas formas de vigilancia y monitorización social.

En conjunto, estas lecturas filosóficas ejemplifican cómo la pandemia fue sometida a un proceso de sobresignificación que, si bien iluminó aspectos políticos cruciales, también terminó por desplazar la materialidad concreta del sufrimiento, la enfermedad y la desigualdad. La circulación masiva de *fake news* y teorías conspirativas reforzó este fenómeno. Como advierte Luis Ángel Hurtado (Universidad Nacional Autónoma de México, 2020), México enfrentó simultáneamente la pandemia de COVID-19 y una verdadera *epidemia de desinformación*, amplificada por redes sociales como WhatsApp, Facebook, Instagram y YouTube. Estas plataformas no solo difundieron información errónea, sino que organizaron socialmente el miedo mediante narrativas alarmistas, conspirativas y moralizantes que alteraron la percepción pública del riesgo y profundizaron la crisis sanitaria.

Sin embargo, el problema de estas interpretaciones no radica únicamente en su carácter metafórico, sino en sus implicaciones políticas concretas. Como ha mostrado Roberto Esposito (2002: 160-161, 198-199), la modernidad política se organiza mediante un paradigma inmunitario que busca proteger la vida a través de mecanismos de separación, contención y exclusión del peligro biológico. La inmunización preserva a la comunidad precisamente delimitando aquello que debe mantenerse fuera de ella, es decir, el cuerpo contagioso, el sujeto peligroso, el portador de la amenaza. Durante la pandemia, esta racionalidad se manifestó en prácticas de aislamiento, vigilancia sanitaria y sospecha generalizada hacia el contacto humano, configurando una experiencia social donde el otro comenzó a percibirse simultáneamente como necesidad afectiva y riesgo biológico.

La experiencia en México ejemplifica de manera particularmente clara cómo estas metáforas se tradujeron en prácticas sociales concretas y representaciones populares contradictorias. La enfermedad fue significada de múltiples maneras: como una gripe leve, como un mito inventado para lucrar, como un mecanismo de control estatal o como una sentencia de muerte inevitable. Los medios de prevención también fueron absorbidos por el campo simbólico: el cubrebocas fue leído por ciertos sectores como un *bozal* de sumisión estatal y pérdida de autonomía individual, mientras que las vacunas fueron interpretadas como instrumentos de vigilancia mediante microchips o, en el caso de la Sputnik V, como mecanismos de penetración ideológica asociados al imaginario del comunismo soviético. Estas narrativas no constituyeron simples errores de interpretación; organizaron socialmente el miedo y la incertidumbre en un contexto marcado por polarización política, circulación masiva de desinformación digital y profundas desigualdades estructurales. Sus consecuencias fueron prácticas y directas: desde el rechazo a medidas de protección hasta la reticencia a vacunarse, lo cual profundizó la crisis sanitaria.

Detrás de estas representaciones es posible rastrear la operación de las metáforas analizadas desde la perspectiva sontaguiana. La minimización de la enfermedad como *una gripe más* funcionó como un mecanismo de negación frente al miedo colectivo; mientras que la representación del cubrebocas como *bozal* tradujo el temor a la vigilancia y a la pérdida de autonomía en una narrativa biopolítica del control. Del mismo modo, la interpretación de las vacunas como instrumentos de

manipulación tecnológica o adoctrinamiento político reveló cómo la incertidumbre sanitaria fue absorbida por imaginarios conspirativos y geopolíticos preexistentes. El virus dejó así de ser únicamente un fenómeno biológico para convertirse en símbolo de opresión, manipulación o negligencia estatal.

Al igual que en las enfermedades analizadas por Sontag, la pandemia dio lugar a nuevas formas de estigmatización social. El enfermo, el contagiado e incluso el personal sanitario comenzaron a ser percibidos, en muchos contextos, como una suerte de *leprosos modernos*, es decir, como figuras ambiguas que encarnaban simultáneamente vulnerabilidad y peligro. En distintos contextos se documentaron agresiones y un discurso público que los señalaba como *contaminadores y enemigos públicos* acusados de *propagar* el virus, así como prácticas de rechazo y segregación hacia quienes habían enfermado. El cuerpo infectado dejó entonces de percibirse únicamente como un cuerpo vulnerable para convertirse en un cuerpo sospechoso y potencialmente amenazante para la comunidad.

Con el paso del tiempo, esta estigmatización adquirió una dimensión moral individualizante. La figura del *covidiota* condensó una lógica punitiva según la cual el contagio aparecía como consecuencia directa de la irresponsabilidad personal. Contraer la enfermedad dejó de interpretarse exclusivamente como resultado de una crisis sanitaria compleja para convertirse en evidencia moral de negligencia, imprudencia o egoísmo. Como señala Deborah Lupton (2012), las sociedades contemporáneas tienden a medicalizar y moralizar los problemas sociales, trasladando la responsabilidad colectiva hacia la autonomía —siempre limitada— del individuo.

Esta narrativa ocultó, sin embargo, las profundas desigualdades estructurales que condicionaban la exposición al contagio, pues ciertas vidas se encuentran históricamente más expuestas al daño, la precariedad y la muerte.

Durante la pandemia, mientras algunos sectores pudieron aislarse mediante el *home office* y el confinamiento doméstico, millones de personas debieron continuar desplazándose diariamente para garantizar su subsistencia. La retórica de la responsabilidad individual invisibilizó así las condiciones materiales que hacían imposible para amplios sectores sociales cumplir plenamente las medidas sanitarias.

En este sentido, la pandemia reveló aquello que Didier Fassin formuló mediante una pregunta decisiva: “¿Qué vida?, ¿Cuáles vidas?”² (Fassin, 2021: 163-168). La interrogante no apunta únicamente a quiénes enferman o mueren, sino a cuáles vidas son consideradas políticamente protegibles y cuáles resultan más fácilmente sacrificables o expuestas al riesgo. La COVID-19 evidenció que no todos los cuerpos fueron considerados igualmente rescatables ni igualmente dignos de cuidado. Las diferencias en el acceso a servicios de salud, la precarización laboral y las

² “Which Life? Whose Lives?” (Traducción de la autora).

posibilidades desiguales de confinamiento mostraron que la crisis sanitaria operó sobre una estructura social previamente atravesada por profundas asimetrías económicas y políticas.

Desde esta perspectiva, la metáfora del *irresponsable* funcionó como un mecanismo de despolitización del sufrimiento en la que la enfermedad y la muerte comenzaron a interpretarse como consecuencias de decisiones individuales y no como expresión de desigualdades históricas en el acceso al cuidado, la protección y la atención médica. La pregunta de Fassin permite precisamente desmontar esta lógica individualizante, pues obliga a reconocer que la vulnerabilidad nunca se distribuye de manera neutral y que las condiciones materiales de exposición al contagio se encontraban determinadas de antemano por estructuras de desigualdad social.

Esta dinámica afectó particularmente al personal sanitario y a los propios pacientes, quienes estuvieron expuestos no solo al desgaste físico y emocional provocado por la enfermedad, sino también a formas de estigmatización social que los convirtieron en portadores visibles del peligro colectivo. El médico, la enfermera o el contagiado dejaron de representar únicamente figuras de cuidado o vulnerabilidad para convertirse en símbolos ambiguos de amenaza y contagio. La gestión de la pandemia reveló así una dimensión profundamente política, a saber, la producción de discursos capaces de distinguir entre cuerpos responsables y cuerpos peligrosos, entre vidas que debían ser protegidas y vidas cuya exposición al riesgo parecía aceptable o incluso inevitable.

Finalmente, la metáfora más persistente quizá haya sido la del *aislamiento absoluto*. El confinamiento dejó rápidamente de funcionar únicamente como una medida sanitaria para convertirse en una experiencia existencial y antropológica que reorganizó radicalmente la relación con los otros. El COVID-19 fue vivido como la *enfermedad de la soledad*, como una experiencia colectiva atravesada por el miedo al contacto, la suspensión de la cercanía física y la imposibilidad de acompañar a los moribundos o despedir a los muertos mediante rituales compartidos.

Esta experiencia adquirió una profunda dimensión política y ontológica que puede analizarse a partir de tres dimensiones interconectadas. En primer lugar, una dimensión biopolítica en la que el aislamiento se presentó como una estrategia para gestionar cuerpos y regular poblaciones en estado de emergencia; sin embargo, a diferencia de cuarentenas históricas, esta se implementó en sociedades hiperconectadas digitalmente, lo cual generó una paradoja lacerante: la sobrecomunicación virtual coexistió con una desolación tangible del espacio compartido, vaciando calles y, de manera más dramática, las habitaciones de hospital y los velatorios.

En segundo lugar, una dimensión existencial y ritual. La prohibición o limitación extrema de los ritos funerarios —no poder despedirse, velar o enterrar según las costumbres— fracturó uno de los pilares fundamentales de la elaboración del duelo. Su suspensión amplificó el trauma y transformó el dolor personal en una pérdida desanclada, sin narrativa colectiva que la sostuviera. El *terror a morir solo* se extendió como un fantasma social, una situación que excedía el riesgo médico

individual para convertirse en una angustia compartida sobre la propia finitud en un mundo súbitamente desritualizado.

Finalmente, esta experiencia del aislamiento adquirió también una dimensión moral y de control social. El aislamiento, como imperativo categórico sanitario, fue utilizado para delimitar aún más la figura del *buen ciudadano* —el que se aísla responsablemente— frente al *irresponsable* —el que busca o debe tener contacto. Esta dinámica, sin embargo, ocultaba las profundas desigualdades en la capacidad de aislarse: para muchos, el *hogar* era un espacio de hacinamiento o de violencia, y la supervivencia económica dependía de la exposición diaria. La soledad, por tanto, se reveló como un privilegio desigualmente distribuido y su imposición como norma universal fue una fuente adicional de sufrimiento y de culpabilización para quienes no podían cumplirla.

La soledad, el confinamiento y la muerte aislada resonaron con mitos antiguos de exclusión (el leproso), con miedos contemporáneos a la desconexión y al anonimato en sociedades masificadas. Al final, la pandemia no solo aisló físicamente a la humanidad, sino que la confrontó con la fragilidad de los lazos que se creían inquebrantables y con el horror de una muerte desprovista del consuelo del ritual compartido. El aislamiento absoluto, por tanto, no fue solo la descripción de una circunstancia, sino la expresión lúcida —y desgarradora— de una herida colectiva en el corazón de la experiencia comunitaria.

El *apestado*, el *irresponsable*, el *solitario*: estos significantes, junto con las elaboraciones filosóficas y las teorías conspirativas, tejieron la red metafórica en la que se capturó la experiencia de la COVID-19. Este caso confirma, una vez más, la observación de Sontag (2003: 49) de que las sociedades parecen necesitar una enfermedad que encarne el mal y, al mismo tiempo, a la cual poder culpar de sus males. La pandemia no fue solo un evento biológico, sino también un espejo de nuestros miedos colectivos, de nuestras fracturas políticas y de la persistente tendencia a traducir el sufrimiento físico en un drama moral.

Conclusión: la persistencia del paradigma mítico y la urgencia de una conciencia crítica

El análisis de las construcciones metafóricas en torno a la COVID-19, realizado a la luz de la obra de Susan Sontag, confirma una tesis fundamental: las enfermedades socialmente temidas y epistemológicamente inciertas actúan como catalizadores de narrativas culturales que exceden y, con frecuencia, distorsionan su realidad médica. La pandemia se convirtió en un significante sobre el cual se proyectaron ansiedades políticas, juicios morales y relatos ideológicos en disputa. Este proceso no constituyó un fenómeno marginal, sino una dimensión constitutiva de la experiencia colectiva, un entramado discursivo que configuró percepciones, justificó políticas y produjo formas concretas de sufrimiento y exclusión.

La mitificación de la COVID-19 reactivó mecanismos históricos de estigmatización ya analizados por Sontag. Entre ellos destacan la transformación del enfermo y del cuidador en chivos

expiatorios, la culpabilización individual del contagio bajo la figura del irresponsable y la patologización de la desigualdad estructural. Estas operaciones no pueden entenderse como respuestas espontáneas al miedo, pues trazan fronteras entre la comunidad sana y la amenaza, además de administrar la vida y la muerte mediante la delimitación de lo aceptable y lo abyecto. La metáfora se revela así no como un simple recurso retórico, sino como una herramienta política capaz de naturalizar la exclusión y despolitizar la muerte.

El examen de las dimensiones sintáctica, semántica y pragmática de la metáfora —a partir de Beuchot (1980) y Nubiola (2000)— permitió comprender su capacidad configuradora. La metáfora no se limita a describir realidades, sino que las moldea, reorganiza sistemas conceptuales y orienta prácticas sociales. La narrativa bélica (*luchar* contra el virus), la culpabilizadora (el *irresponsable*) y la del aislamiento absoluto (*la enfermedad de la soledad*) funcionaron como marcos de sentido que organizaron tanto la vivencia subjetiva como la acción colectiva, con consecuencias profundas para la cohesión social y la salud mental.

Frente a esta potencia mitificadora, la propuesta de Sontag de vivir la enfermedad sin significado, es decir, despojada de las capas morales y metafóricas impuestas sobre ella, adquiere un sentido ético y epistemológico. No se trata de una desmetaforización absoluta, empresa imposible dada la naturaleza constitutivamente metafórica del pensamiento y del lenguaje, sino del desarrollo de una conciencia crítica sobre las narrativas que convierten el padecimiento en alegoría del mal, individualizan la culpa y ocultan las condiciones materiales y estructurales del sufrimiento.

La pandemia de COVID-19 dejó así una lección que trasciende el ámbito estrictamente sanitario. Las crisis de salud pública constituyen también crisis de significación. La capacidad para enfrentar futuras emergencias dependerá no solo de avances científicos o logísticos, sino también de la posibilidad de vigilar críticamente las metáforas utilizadas para nombrarlas y comprenderlas. El desafío consiste en construir marcos narrativos que, sin minimizar la gravedad de la enfermedad, eviten la demonización del enfermo, reconozcan los determinantes sociales de la salud y preserven la dignidad del vínculo comunitario incluso en contextos de distanciamiento y miedo colectivo.

Desde esta perspectiva, la crítica de Sontag conserva plena vigencia. Desmontar las metáforas patologizantes no implica negar el dolor ni eliminar la dimensión simbólica de la enfermedad, sino impedir que el sufrimiento físico se transforme en condena moral. Solo mediante esta doble conciencia —científica y cultural— será posible enfrentar futuras enfermedades con una comprensión más lúcida y sin el peso adicional de narrativas que intensifican el miedo, el estigma y la exclusión social. 

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio (2020). “La invención de una epidemia”. En Amadeo, Pablo (Ed.). *Sopa de Wuhan*. ASPO.

AGUILAR FLEITAS, Baltasar (2016). “Dolor y sufrimiento en medicina”. *Revista Uruguaya de Cardiología*. Vol. 31, N° 1. http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688-04202016000100005&lng=es&tlng=es

ÁLVAREZ CORDERO, Rafael (2011). “Tuberculosis, mal milenario que desaparecerá”. *Revista de la Facultad de Medicina (México)*. Vol. 54, N° 1. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0026-17422011000100006

BACHELARD, Gaston (2000). *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI.

BEUCHOT, Mauricio (1980). Análisis semiótico de la metáfora. *Acta Poética*. Vol. 1, N° 2. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.1980.1-2.683>

CANGUILHEM, Georges (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI.

DUMAS, Alexandre (2015). *La dama de las camelias*. Perseo.

ESPOSITO, Roberto (2002). *Inmunitas: Protección y negación de la vida*. Amorrortu.

FASSIN, Didier (2021). “The moral economy of life in the pandemic” [La economía moral de la vida en la pandemia]. En Fassin, Didier y Fourcade, Marion (Eds.). *Pandemic exposures: Economy and society in the time of coronavirus* [Exposiciones pandémicas: economía y sociedad en tiempos del coronavirus]. HAU Books.

FOUCAULT, Michel (1976). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Siglo XXI.

GALARZA MOLINA, Rocío Araceli (2022). “Pandemia en tiempos de posverdad: narrativas sobre desinformación acerca de la COVID-19 en medios mexicanos”. *Revista Mexicana de Opinión Pública*. Vol 17, N° 33. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484911e.2022.33.82197>

GAMERO, Alejandro (2013, 11 de noviembre). “Lo que la tuberculosis ha hecho por la literatura”. *La piedra de Sísifo*. <https://lapiedradesisifo.com/2013/11/11/lo-que-la-tuberculosis-ha-hecho-por-la-literatura/>

GESTAL OTERO, Juan Jesús (2020). “Aprendiendo epidemiología en la literatura”. *Revista de Salud Pública*. Vol. 24, N° 1. <https://doi.org/10.31052/1853.1180.v24.n1.28508>

HAN, Byung-Chul (2020). “La emergencia viral y el mundo de mañana”. En Amadeo, Pablo (Ed.). *Sopa de Wuhan*. ASPO.

HIPÓCRATES (2015). “Epidemias”. En *Tratados hipocráticos*. Rodríguez Tobal, Juan Manuel (Trad.). Gredos. Tomo V.

LÓPEZ VENERONI, Felipe (2021). “De la pandemia a la infodemia: el virus de la infoxicación”. *Comunicación y Sociedad*. N° 18. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-19182021000200293&script=sci_arttext

LUPTON, Deborah (2012). *Medicine as culture: Illness, disease and the body* [La medicina como cultura: enfermedad, padecimiento y cuerpo]. SAGE.

NUBIOLA, Jaime (2000). “El valor cognitivo de las metáforas”. En Pérez-Ilzarbe, Paloma y Lázaro, Raquel (Eds.). *Verdad, bien y belleza. Cuando los filósofos hablan de los valores*. Cuadernos de Anuario Filosófico. <https://dadun.unav.edu/entities/publication/39768dbd-522b-45f8-bb13-f7017073fc1f>

SONTAG, Susan (2003). *La enfermedad y sus metáforas*. Taurus.

SONTAG, Susan (2022). *El SIDA y sus metáforas*. Debolsillo.

UNAMUNO, Miguel de (2015). *Del sentimiento trágico de la vida*. Libros Móviles.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (2020). “Además de pandemia por COVID-19, México enfrenta propagación de noticias falsas”. Dirección General de Comunicación Social, UNAM. https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2020_318.html

ŽIŽEK, Slavoj (2020). “El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill”. En Amadeo, Pablo (Ed.). *Sopa de Wuhan*. ASPO.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

ENSAYOS

[página intencionalmente en blanco]

Ensayo: Epistemología crítica de la violencia cultural y la discriminación racial en estudiantes de pueblos originarios

Stephany Nayelly Ruiz Tejeda ¹

¹ Universidad de Guadalajara

Guadalajara, Jalisco. México

E-mail: stephany.ruiz3485@alumnos.udg.mx

<https://orcid.org/0009-0008-8964-8482>

Resumen: El ensayo aborda la violencia cultural y la discriminación racial en estudiantes de pueblos originarios desde una perspectiva epistemológica crítica. Se analiza cómo estas formas de exclusión, arraigadas en estructuras de poder, se producen dentro del sistema educativo mediante prácticas, discursos y regulaciones que desvalorizan los saberes indígenas. Conceptos como la *violencia simbólica* (Bourdieu) y la *producción de verdad* (Foucault) permiten entender cómo el conocimiento occidental hegemónico refuerza la desigualdad. Además, se destaca la importancia del pensamiento epistémico (Zemelman) para cuestionar marcos teóricos tradicionales y resignificar el conocimiento desde las experiencias de los pueblos originarios. El ensayo propone una educación intercultural que reconozca y valore la diversidad cultural, promoviendo justicia epistémica y social. Finalmente, se plantea que los estudiantes indígenas no son pasivos, sino agentes activos que resisten y transforman las estructuras de exclusión, contribuyendo a una transformación social más inclusiva y equitativa.

Palabras clave: Estudiantes indígenas, violencia cultural, discriminación racial, epistemología crítica, educación intercultural, justicia epistémica.

Abstract: The essay addresses cultural violence and racial discrimination against students from indigenous communities from a critical epistemological perspective. It analyzes how these forms of exclusion, deeply rooted in power structures, are reproduced within the educational system through practices, discourses and regulations that devalue indigenous knowledge. Concepts such as *symbolic violence* (Bourdieu) and the *production of truth* (Foucault) help explain how hegemonic Western knowledge reinforces inequality. Furthermore, the essay highlights the importance of *epistemic thinking* (Zemelman) to question traditional theoretical frameworks and redefine knowledge based on the experiences of indigenous peoples. It advocates intercultural education that recognizes and values cultural diversity, promoting epistemic and social justice. Finally, it argues that indigenous students are not passive recipients but active agents who resist and transform exclusionary structures, contributing to a more inclusive and equitable social transformation.

Keywords: Indigenous students, cultural violence, racial discrimination, critical epistemology, intercultural education, epistemic justice.

Introducción

La violencia cultural y la discriminación racial las podemos visualizar como fenómenos que a lo largo del tiempo han construido la exclusión en diversos escenarios sociales que van desde el laboral, familiar y, por supuesto, el ámbito educativo. Dado que estos fenómenos forman parte de una estructura de poder de mayor amplitud, no se pueden considerar como situaciones accidentales o individuales ya que los vemos manifestados en las prácticas, discursos y en las regulaciones que tienen las instituciones de educación.

Es por eso por lo que, a través de este ensayo, se busca el análisis de estos conceptos en función de una visión epistemológica crítica para la comprensión de las desigualdades que existen dentro de la educación, y que los estudiantes de pueblos originarios tienen que enfrentar en su día a día; problematizando así sus alcances, limitaciones e implicaciones.

Para llevar a cabo el análisis, se tomarán en cuenta distintas perspectivas teóricas que permitan entender y comprender cómo es que estas formas de violencia y de exclusión se crean y se reproducen dentro del contexto educativo. Por una parte, C. Wright Mills con la *imaginación sociológica* plantea un marco analítico que es importante para entender la conexión que hay entre

las experiencias de cada individuo con las estructuras sociales en las cuales se encuentra transitando (Mills, 1959/2009: 16-32).

De lo que se sigue que las acciones no son meramente individuales sino que forman parte de una estructura de poder, lo cual abona en la comprensión de que la violencia cultural y racial no son fenómenos que surgen desde el sujeto en el ámbito de lo individual, razón por la cual se vuelve necesaria una mirada crítica que posibilite situar estos problemas al interior de una estructura más amplia y en el discurrir de una narrativa histórica.

El concepto de *violencia simbólica* desarrollado por Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron (Bourdieu et, al., 1970: 11-25) es relevante para comprender la educación como un mecanismo que reproduce desigualdades. Mediante esta forma de violencia, las instituciones de educación imponen sin motivo ciertos valores y formas de conocimiento que privan de validez los saberes y tradiciones de los pueblos originarios. Por lo tanto, no puede decirse que el sistema educativo es un espacio neutral ya que trabaja bajo una lógica de dominación que favorece la reproducción de estructuras de poder que se han establecido a lo largo de los años, por lo que los estudiantes de pueblos originarios constantemente ven desvalorizadas sus formas de conocimiento y cultura, lo que a su vez conlleva una presión social para alinearse a la cultura dominante.

Por su parte, la perspectiva de Foucault sobre las formas de verdad provee un marco analítico para problematizar la forma en que el conocimiento es producido y legitimado sobre la violencia cultural y la discriminación racial (Foucault, 1973: 3-13). Así pues, la producción de conocimiento no representa un proceso imparcial ya que da respuesta a relaciones de poder que determinan qué discursos pueden ser válidos y cuáles deben de excluirse, por lo que es importante analizar la discriminación racial desde el cuestionamiento de los discursos que se ofrecen a través de la institución.

Finalmente, Hugo Zemelman expone la necesidad de que exista un pensamiento epistémico que brinde la oportunidad de cuestionar los marcos teóricos tradicionales y poderlos adecuar a las realidades históricas y contextuales (Zemelman, 2002: 105). En este sentido, para evitar caer en categorías analíticas inflexibles que no sean capaces de reflejar la complejidad de los fenómenos sociales, el conocimiento debe ser constantemente resignificado. A este respecto, la investigación de la violencia cultural y la discriminación racial en el contexto educativo debe de incluir la voz de los estudiantes de pueblos originarios y reconocer la capacidad de agencia de éstos en la resignificación de sus experiencias.

A partir de los ejes expuestos anteriormente, se pretende indagar los alcances y límites de los conceptos de *violencia cultural* y *discriminación racial*; así como las implicaciones epistemológicas para la construcción del conocimiento. Se discutirá que un enfoque crítico contribuye a la formulación de estrategias de resistencia y transformación social dentro del ámbito educativo, no

solo permitiendo una comprensión de mayor profundidad sobre dichos fenómenos. De tal manera, se busca que el análisis genere herramientas para su superación en el marco de una justicia epistémica y social para los pueblos originarios y no solo describir las formas de exclusión de las que son parte.

Problematización epistemológica de la violencia cultural

La violencia cultural definida por Johan Galtung se evidencia cuando se normalizan las prácticas que prolongan la exclusión y la marginación de los estudiantes de pueblos originarios. El concepto de violencia cultural nos refiere a las formas de violencia simbólica y estructural que, aunque no se presentan de forma explícita, trabajan por medio de patrones del pensamiento, normas y valores que validan la desigualdad. Por lo tanto, se trata de una violencia que al estar profundamente arraigada en la cultura dominante se presenta de forma invisible y por ende es más difícil de enfrentar y transformar.

Por otro lado, en consonancia con Bourdieu y Passeron, dentro del ámbito educativo la violencia simbólica activa un mecanismo de reproducción de las desigualdades en el que los actos comunes de dominación imponen valores y normas al margen de las culturas indígenas. En este sentido, los sistemas educativos tienen el poder de fortalecer la hegemonía de una cultura en detrimento de otras degradando así, en el caso que nos ocupa, las expresiones culturales de los indígenas a un nivel inferior; es así pues, que la educación formal deviene un dispositivo de imposición de los saberes y las prácticas que refuerzan las estructuras de poder existentes alejándose de convertirse en un espacio equitativo.

Un ejemplo de violencia cultural en los ámbitos educativos es la omisión en los planes de estudios de contenidos históricos y culturales propios de los pueblos originarios, la desvalorización de sus lenguas maternas y la estigmatización de prácticas y cosmovisiones que son diferentes a las hegemónicas. Esta evolución de invisibilización crea un impacto negativo en la construcción de las identidades de los estudiantes de pueblos originarios quienes, al enfrentarse a una comunidad académica que no reconoce ni valora su cultura, pueden llegar a sentir una discrepancia entre su identidad y el entorno educativo en el que se desarrollan.

Asimismo, dicha violencia cultural puede ser manifiesta dentro de las instituciones de educación y no solo en los currículos. Los docentes, sin estar plenamente conscientes de sus actos, pueden llegar a reproducir estereotipos y prejuicios que solamente vienen a reforzar actos discriminatorios y de exclusión de los estudiantes de pueblos originarios, también pueden tener un trato desigual ya que se forman expectativas diferentes sobre las capacidades intelectuales de estos estudiantes limitando así sus oportunidades académicas y por lo tanto prolongando el ciclo de la desigualdad.

No obstante, es importante reconocer que los estudiantes de pueblos indígenas no juegan un papel pasivo en este proceso al interior del ámbito académico, sino que son capaces de ejercer resistencia

a la violencia cultural de diversas formas, que va desde la reivindicación de sus lenguas y tradiciones hasta la exigencia de contar con una educación intercultural, por lo que estas formas de resistencia visibilizan la capacidad que tienen estos estudiantes para la construcción de alternativas a la imposición cultural dominante. De esta forma, la problematización epistemológica de la violencia cultural debe ir más allá de la denuncia para integrar un análisis que contemple los procesos de resistencia y la transformación que surge desde los propios sujetos involucrados.

Por lo anterior, al abordar desde una perspectiva epistemológica crítica la violencia cultural se vuelve imprescindible cuestionar los marcos teóricos que han sido la base del conocimiento occidental en la educación y generar espacios para la creación de saberes alternativos. Para desarticular las estructuras de exclusión que prolongan la violencia cultural en los entornos educativos es fundamental contemplar e implementar modelos educativos que valoren y reconozcan los conocimientos de los pueblos originarios, así como incluir perspectivas críticas en la formación docente.

La discriminación racial y sus dimensiones estructurales

Es necesario comprender al racismo estructural como una parte central del problema para poder entender todas las barreras a las que se enfrentan los estudiantes de pueblos originarios dentro del contexto educativo. La discriminación racial se puede ver manifiesta en las prácticas institucionales, normativas y discursivas que refuerzan la jerarquización racial dentro del espacio educativo por lo que no solo se expresa, como ya se mencionó, en actos individuales de exclusión. Por lo tanto, desde la perspectiva foucaultiana, el conocimiento se crea dentro de las estructuras de poder que determinan qué discursos son legales y cuáles son excluidos (Foucault, 1973: 6-10); es por eso por lo que esta construcción social fortalece la subordinación de los pueblos originarios al imponerse un marco epistemológico distinto de sus valores culturales y de su cosmovisión.

La segregación institucional es un aspecto clave de manifestación del racismo estructural en la educación y puede verse reflejado de distintas maneras. Por ejemplo, por un lado las escuelas que se encuentran ubicadas dentro de las comunidades indígenas reciben un presupuesto menor en comparación con las escuelas que se encuentran en las zonas urbanas, lo que genera que sigan creciendo las desigualdades en la calidad educativa. Pero, por otro lado, podemos ver el caso de los estudiantes indígenas al incorporarse a instituciones educativas en zonas urbanas enfrentándose a barreras del idioma, a sentirse discriminados por su vestimenta y costumbres que afectan su bienestar, integración y desempeño académico¹.

¹ Cabe destacar que, en lo que respecta a la educación básica, con la reforma educativa de la Nueva Escuela Mexicana (NEM) ya existen estrategias y leyes implementadas llevadas a cabo que prohíben dichos contextos de exclusión basadas en el Artículo 3° de la Constitución el cual determina que la educación escolar se estructure en función de la inclusión y la protección de las lenguas indígenas nacionales, promoviendo así su respeto y

De igual forma, el racismo estructural también puede ser observable dentro de los espacios educativos en las interacciones diarias que pueden ir desde comentarios discriminatorios por parte de sus propios compañeros o de los docentes hasta la falta de reconocimiento de sus lenguas maternas al interior de las aulas, por lo que hace que estos estudiantes sientan que están dentro de un ambiente lleno de adversidades que puede llegar a afectar su autoestima y por lo tanto su desarrollo académico. Esta discriminación, aunque en muchos de los casos no es intencional, contribuye a que se siga reproduciendo la exclusión y el fortalecimiento de las jerarquías raciales dentro del contexto educativo.

No obstante, pese a todas las barreras a las que se enfrentan los estudiantes de pueblos originarios, han sido capaces de crear distintas estrategias para poder seguir en su camino de la educación, logrando un empoderamiento y desafiando la discriminación estructural. La importancia de la educación intercultural, el fortalecimiento de iniciativas en la educación que son lideradas por comunidades indígenas y la visualización de sus derechos han sido acciones clave para transformar el sistema educativo y generar espacios de mayor inclusión. Por lo tanto, se enfatiza la importancia de reconocer la diversidad cultural dentro de las políticas educativas y la implementación de programas que incluyan saberes indígenas, los cuales sin duda contribuirán a una educación libre de discriminación racial. De la misma forma, la implementación de programas educativos que incorporen los saberes indígenas no solo enriquecerá el currículo, sino que también promoverá un diálogo intercultural que posibilite a todos los estudiantes valorar y aprender de las distintas culturas que presentes en el entorno educativo.

Pensamiento epistémico y resignificación del conocimiento

permanencia: “en los pueblos y comunidades indígenas se impartirá educación plurilingüe e intercultural basada en el respeto, promoción y preservación del patrimonio histórico y cultura” (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión [1917]. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* [CPEUM]. Última reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación, DOF. Artículo 3. <https://www.diputados.gob.mx>); así como especificadas tanto en la *Ley General de la Educación*, en los artículos del 56 al 58, los cuales establecen que el Estado tiene la obligación de garantizar a los estudiantes pertenecientes a pueblos indígenas una educación incluyente, pertinente y libre de discriminación: “Artículo 56. El Estado garantizará el derecho de los pueblos y comunidades indígenas [...] promoverá que la educación indígena contribuya a la generación de conocimiento, aprendizaje, reconocimiento, valoración preservación y desarrollo tanto de la tradición oral y escrita indígena, como de las lenguas indígenas nacionales como medio de comunicación, de enseñanza, objeto y fuente de conocimiento” (Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos [2019]. *Ley General de Educación*. Diario Oficial de la Federación. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGE.pdf>), como especificadas en la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* la cual establece el reconocimiento y protección de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas así como la garantía de que ninguna persona sea discriminada por la lengua que habla, entre otras disposiciones (Congreso de la Unión [2003]. *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*. Diario Oficial de la Federación. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDLPI.pdf>). La presente observación en lo que respecta a los lineamientos de la educación básica en México, lo cual en absoluto invalida el análisis objetivo conceptual crítico del presente ensayo. N. de la E.

Por su parte, respecto a lo que formula Zemelman referido al inicio del presente ensayo, a saber, la necesidad de un pensamiento epistémico que cuestione los marcos teóricos tradicionales y se ajuste a las realidades históricas y contextuales (Zemelman, 2002: 124-132); dicha perspectiva necesita de una revisión constante y resignificación de los conceptos usados en la investigación con el fin de evitar interpretaciones reduccionistas. La epistemología crítica que propone Zemelman resalta la importancia de cuestionar los supuestos epistemológicos que sustentan el conocimiento hegemónico, con lo cual se abre paso para la construcción de saberes alternativos que muestren la complejidad de las experiencias estudiantiles de pueblos originarios.

En este sentido, Zemelman destaca que el pensamiento epistémico promueve una mirada dialógica e intercultural y no solo desafía las categorías tradicionales. Por lo tanto, la construcción del conocimiento se percibe como un proceso colectivo, donde las voces de los sujetos que históricamente han sido marginados son de suma importancia para resignificar las categorías analíticas, haciendo que esta visión fortalezca el sentido de identidad y pertenencia de los estudiantes de pueblos originarios, mediante el reconocimiento de sus saberes como legítimos y valiosos, llevando entonces a una *justicia epistémica*.

A su vez, este pensamiento epistémico se relaciona con una ética de la investigación que enfrenta las relaciones de poder en la producción del conocimiento, ya que se fomenta una construcción colaborativa del saber con la promoción de un diálogo horizontal y recíproco entre el investigador y los sujetos de estudio, por lo que en el contexto de la violencia cultural y la discriminación racial, esta postura ética abona a la emancipación de los pueblos originarios al permitirles participar de forma activa y como co-creadores de conocimientos a través de la narrativa de sus propias historias y experiencias.

Así pues, el pensamiento epistémico de Zemelman nos invita a promover una transformación profunda en la forma en que hacemos investigación y no solo a una resignificación conceptual, enfrentando las estructuras coloniales del conocimiento.

Implicaciones paradigmáticas y retos en la investigación

El estudio de la violencia cultural y la discriminación racial que enfrentan los estudiantes de pueblos originarios se encuentra dentro del paradigma crítico, ya que no solo busca la comprensión de las estructuras de poder que generan y prolongan la exclusión, sino también busca su transformación a través de una praxis emancipadora, por lo que esta visión tiene un alejamiento de los paradigmas positivistas y funcionalistas ya que se cuestiona la objetividad del conocimiento argumentando que todo saber es producto de relaciones de poder y contextos históricos específicos.

A diferencia del positivismo, que busca una verdad universal y objetiva, el paradigma crítico reconoce que el conocimiento es contingente y situado, ya que se encuentra influenciado por las vivencias y experiencias de los sujetos involucrados.

El enfoque crítico, como sugiere el funcionalismo, se opone a tener una visión perfecta de la sociedad, esto lo podemos ver reflejado cuando un cierto grupo de personas tienen mayor poder y control que otras, es decir, existen relaciones de dominación y de poder dentro de la sociedad.

En lo que respecta a la violencia cultural y a la discriminación racial, es necesario cuestionar las narrativas que justifican la exclusión de la educación de los estudiantes de pueblos originarios exponiendo cómo estas prácticas hacen que la desigualdad siga ocurriendo; pero también es necesario discutir las jerarquías que se presentan en el contexto educativo como naturales pero que en realidad son acciones que benefician solo a algunos, en este caso a los estudiantes mestizos.

En este sentido, el paradigma crítico no solo refiere y enmarca estas desigualdades, sino que también pretende que sean visibilizadas las formas de opresión existentes para poder abordarlas y generar un cambio de justicia y equidad.

Por lo anterior, el paradigma crítico busca transformar las realidades y no solo entenderlas con el fin de crear una justicia social y una equidad epistémica, es decir, que exista igualdad en la producción y en el reconocimiento de los conocimientos.

Desde esta visión, el investigador debe tener una postura de crítica y de reflexión, pero también, debe de reconocer los sesgos que tiene en cuanto a ideologías, así como la influencia en el campo de estudio, por lo que se necesita tener de forma constante una vigilancia epistemológica para no caer en la reproducción de discursos dominantes que son los que se recrean normalmente y así poder crear saberes alternativos. Por lo tanto, el investigador pasa de ser un observador neutral a tomar un papel como agente de cambio que participa de forma activa en el proceso de la emancipación social.

El mencionado enfoque también destaca la participación activa que tienen los sujetos de estudio, en este caso los estudiantes de pueblos originarios, ya que serán co-creadores de conocimiento y no solo objetos de estudio, a través de la participación activa en la investigación por medio de la narración de sus historias y experiencias. Esto puede lograrse por medio de metodologías participativas que cuestionen las formas tradicionales con las que se produce conocimiento a efectos de fortalecer las comunidades para dar cuenta de la lucha y resistencia a la que se han tenido que enfrentar en el mundo académico.

Sin embargo, este paradigma enfrenta retos metodológicos como pueden ser un compromiso ético por parte del investigador para evitar reproducir estereotipos y abordar de forma crítica las relaciones de poder que están presentes en el proceso de investigación, por otro lado, también es necesario desarrollar herramientas de investigación culturalmente sensibles y que sean relevantes contextualmente, por lo que esto involucra cuestionar las categorías de análisis convencionales y crear marcos teóricos que sean flexibles, lo que permitirá una interpretación crítica y contextualizada de las experiencias de los estudiantes de pueblos originarios.

Conclusiones

El análisis crítico de la violencia cultural y la discriminación racial en los estudiantes de pueblos originarios muestra la necesidad urgente de adoptar un enfoque epistemológico que vaya más allá de solo describir las cuestiones de desigualdades y de exclusión social a las que se enfrentan día a día.

Este planteamiento debe cuestionar las estructuras de poder que prolongan la exclusión para impulsar una transformación social. La integración de las perspectivas teóricas de C. Wright Mills, Pierre Bourdieu, Michel Foucault y Hugo Zemelman, permiten la comprensión de cómo el conocimiento no es neutral, sino que se encuentra vinculado a relaciones de poder que validan ciertas narrativas dominantes mientras marginalizan otras, especialmente las de los pueblos originarios.

Desde esta visión, el paradigma crítico percibe a la investigación como un acto político y no solo como un ejercicio objetivo, ya que tiene el potencial para visibilizar las voces de los estudiantes de pueblos originarios quienes, a través de los años, han sido silenciados o representados desde visiones estereotipadas.

Por lo que al cuestionar la supuesta neutralidad de la ciencia y la educación, esta visión presenta cómo las narrativas dominantes han sido construidas a lo largo de los años desde una perspectiva eurocéntrica y colonial.

Al resignificar las categorías analíticas desde las experiencias, vivencias y cosmovisiones de estas comunidades, se afronta la hegemonía del conocimiento occidental generando así una justicia epistémica que reconoce y valora la diversidad de los saberes. Esta perspectiva contribuye a la construcción de un saber intelectual y emancipador, pero también amplía el horizonte de la comprensión de la realidad social, capaz de descolonizar el conocimiento, es decir, desafiar la idea de que el conocimiento legítimo proviene únicamente de las tradiciones intelectuales occidentales minimizando otros saberes como lo son los de los pueblos originarios y transformar las relaciones de poder en el contexto educativo.

De esta forma, la investigación crítica se establece como una herramienta de emancipación y resistencia, que no solo analiza las condiciones de opresión, sino que impulsa un cambio en la estructura de la sociedad para hacerla más justa, equitativa y respetuosa de la diversidad cultural.

Al enfrentar las narrativas hegemónicas y construir nuevos significados desde las experiencias de los estudiantes de pueblos originarios, esta perspectiva influye para que se lleve a cabo una transformación social profunda que aboga por la equidad epistémica al garantizar que todas las formas de conocimiento sean reconocidas y valoradas por igual sin importar su origen cultural o histórico y el reconocimiento pleno de la pluralidad cultural mediante el respeto de la diversidad

cultural, cosmovisiones, lenguas, prácticas sociales y conocimientos en la educación y en la sociedad en general. **P**

Bibliografía

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude y PASSERON, Jean-Claude (1975). “Introducción: Epistemología y Metodología”. En *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel (1984). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.

MILLS, Charles Wright (1959/2009). *La imaginación sociológica*. Fondo de Cultura Económica.

ZEMELMAN, Hugo (2002). *Necesidad de conciencia: un modo de construir conocimiento*. El Colegio de México.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Ensayo: El gesto del velo: observaciones acerca de la imagen en el frontispicio del *Vergilius Ambrosianus* de Petrarca, por Simone Martini

Rosa Gutiérrez ¹

¹ Institución educativa SEK/Universidad Complutense de Madrid

Madrid. España

E-mail: rosaguo1@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0001-5000-3435>

Resumen: El presente artículo investiga el frontispicio del *Vergilius Ambrosianus* de Francesco Petrarca, iluminado por Simone Martini, atendiendo al gesto de Servio al descorrer un velo y su función en la configuración de la escena de lectura. A partir del examen conjunto de la miniatura, los dísticos petrarquistas y las fuentes filológico-teóricas asociadas al velo y al fantasma, el trabajo permite pensar la imagen como un régimen de aparición que sostiene la presencia sin anular el secreto.

Palabras clave: Velo, imagen, aparición, Petrarca, Simone Martini, Servio, fantasma.

Abstract: This article examines the frontispiece of Francesco Petrarch's *Vergilius Ambrosianus*, illuminated by Simone Martini, focusing on Servius's gesture of drawing aside a veil and its role in the visual and conceptual configuration of the scene of reading. Through a close analysis of the miniature, Petrarch's Latin couplets, and selected philological and theoretical sources concerning the veil and the phantasm, the study articulates an understanding of the image as a regime of appearance that sustains presence while preserving secrecy.

Keywords: Veil, image, appearance, Petrarch, Simone Martini, Servius, phantasma.

Una antropología del deseo

*Nullus apud hunc poetam versus sine tegmine est*¹

Petrarca

*Nihil potest homo intelligere sine phantasmata*²

Aristóteles



Ilustración 1. By Simone Martini - The Yorck Project (2002) 10.000 Meisterwerke der Malerei (DVD-ROM), distributed by DIRECTMEDIA Publishing GmbH. ISBN: 3936122202., Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=2356142>

¹ “Casi ningún verso en este poeta existe sin velo”.

² “El hombre no puede entender nada sin imágenes”.

No resulta evidente, al primer contacto con el frontispicio virgiliano de Simone Martini (Petrarca, ca. 1300-1340), que en esa escena aparentemente serena se esté dirimiendo algo más que una imagen de autor, algo más incluso que una alegoría humanista de la inspiración poética, pues todo en ella parece orientado a una calma casi pastoral, a una suspensión del gesto que no parece reclamarnos, al menos no todavía, una interpretación inmediata. Allí nos encontramos a Virgilio reclinado, sujetando un libro abierto sobre su regazo, con un gesto ensimismado y la pluma detenida en el aire. Su mirada elevada hacia el cielo, quizá soñando despierto, puede resultar engañosa al lector pues cuanto más se demora la mirada en esa quietud más se advierte que la imagen no se organiza en torno a este hombre soñador, sino en torno a otro gesto lateral, engañosamente secundario, que acaba por absorber silenciosamente toda la carga conceptual de la escena: el gesto de Servio al descender la cortina.

No es de extrañar que Petrarca, muy dado al misterio, depositara toda su confianza en su gran amigo Simone Martini para esta tarea. La profunda admiración de Petrarca hacia su amigo pintor está suficientemente documentada y se manifiesta, sobre todo, en sus *glosas marginales a la Historia Natural de Plinio el Viejo*, donde se refiere a él como “*nostro dilectissimo Simone Senensi*”³ (Petrarca, ca. 1350) calificándolo de *Apeles moderno*. Esta estima, fundamentada en parte por un marcado interés por el retrato realista, llevó al poeta a confiarle, además de esta y otras obras, la creación de la imagen de su amada Laura, de la cual afirmó que el artista logró capturar su belleza con tal fidelidad que parecía haberla contemplado directamente en el paraíso (Israëls, 2022: 153-156).

La inclinación de Petrarca hacia lo oculto y lo jeroglífico debemos rastrearla fácilmente en la influencia de su hermano Gerardo, monje cartujo en Montrieux (Perino, 2023: 890, 1104), cuya entrada en la vida monástica, documentada en el año 1343 obligó al poeta a confrontar lo que Perino ha llamado su propia *discordia intestina*, esto es, una pugna vital entre el deseo de gloria mundana y aquel anhelo a la más alta pureza espiritual. Tensión vital recogida en su obra *De otio religioso*, escrita para la comunidad de su hermano, donde precisamente teorizará el ocio como una “disposición interna que requiere de la liberación de las pasiones” que tiene como fin lograr la trascendencia (Perino, 2023: 887, 934).

Bien, pues, podríamos pensar que esta miniatura tan solo ilustraría puramente un pasaje de Virgilio, pero sería superficial situarnos cómodamente en este análisis pues aquí la imagen no acompaña al texto; se instala, más bien, en ese lugar extraño y tan propio del manuscrito humanista temprano donde se experimenta la lectura misma, es más, la experiencia estética de la lectura en todo su esplendor (Gargano, 2012: 33-69). Fijémonos en que Virgilio aparece recostado bajo un

³ “Nuestro deleitabilísimo Simone, el sienés”.

árbol, coronado del consabido laurel, con el códice abierto sobre su regazo y, como ya hemos dicho, con la pluma alzada, pues no escribe, o no escribe todavía. La postura suspende la acción en un tiempo previo, como si el poema estuviera a punto de suceder de nuevo, pero sin consumarse aún. A su lado, Servio, su comentarista, va a apartar una cortina a cuadros que atraviesa el campo visual como un decorado un tanto abrupto, y se nos permite observar una barra rígida y una teatralidad injertada sobre un paisaje que hasta entonces nos parecía bastante natural. Ese velo es el asunto que aquí nos ocupa.

Alguien va a retirar la cortina y en ese desplazamiento mínimo, todavía no cumplido, pero radical, logra que la escena se sustraiga a la jurisdicción de la mera iconografía pura, entendida ésta como el inventario de todos los *qué* posibles, para inscribirse en una interrogación estrictamente ontológica sobre la imagen. Dicho de otra manera: lo que aquí se pone en juego es la estructura misma de la aparición, es decir, una forma de visibilidad donde el acto de desvelar no persigue la transparencia del objeto ni se resuelve en la evidencia de la desnudez como tal. No nos ocupará, o tan solo nos requerirá tangencialmente, la labor de analizar qué oculta el velo como tal, pues el velo no es un qué, sino un cómo. Por el contrario, nos enfrenta a una mostración que preserva el latido de lo oculto, un desvelamiento que no podrá agotar el secreto mismo porque lo instituye como la condición de posibilidad de la mirada. Sí, Servio conforma la presencia del poeta antiguo que comparece a través del comentario, a través de la gramática también y a través de una operación de lectura que se sabe segunda y, sin embargo, constitutiva, pero esta mediación de Servio dice más: nos recuerda que el acceso a lo antiguo no podrá provenir de una visión directa, que precisará de una aparición mediada por la palabra, y mediatizada a su vez por el lenguaje del arte.

Esta atmósfera de suspensión no es accidental. Pensemos que, para el humanismo temprano, la lectura lejos de suponer una actividad pasiva implicaba un proceso de progresivo desvelamiento. Como veremos, Petrarca participa plenamente de esta concepción profundamente atraído por la idea de que la verdad poética se protege bajo un velo. Los humanistas lo habían llamado *integumentum*, que si bien tiene raíces en Cicerón (*De oratore* I, 35, 161) fue un concepto sistematizado por autores como Bernardo Silvestre y Giovanni Boccaccio, para definir aquella relación metafórica entre la superficie narrativa y la verdad profunda que protege toda escritura. Y encontré en Simone Martini a su intérprete ideal. No es de extrañar que el poeta, dado a valorar el misterio como una forma de elevar el intelecto, depositara su total confianza en él, pues esta afinidad se basaba en una comprensión compartida de que el arte en definitiva era a la postre un gran misterio. De hecho, recordemos como ejemplo bastante representativo de esto que decimos, que en el políptico de San Francesco en Orvieto un querubín sostiene un libro con palabras sin sentido y deliberadamente confusas, lo que sin duda respondía a un programa basado en la teología

de San Buenaventura donde el mensaje divino “*the message of cherubim could only be translated to humankind via the lower angelic echelons*”⁴ (Israëls, 2022: 142).



Ilustración 2. Simone Martini, Orvieto polyptych (Detalle). Dominio público.

Petrarca se veía a sí mismo en una posición intermedia frente a la radicalidad de su hermano como nos deja entrever en su égloga *Parthenias*, en la que Gerardo comparece bajo el nombre de Mónico transmutado en una suerte de monóculo que ha decidido renunciar al ojo de lo terrenal para habitar el silencio ensordecedor de la cartuja, ese mundo superior y trascendente (Perino, 2023: 887, 934). Esta ironía literaria, cargada de cariño, es también una declaración de principios pues su hermano busca una visión divina sin mediaciones, pero Petrarca hace gala de aquel *literarum negotium*, una soledad más poblada, aunque de sombras, pues dialoga con los muertos haciendo de la gramática su propia disciplina espiritual pues el refinamiento del lenguaje supone a la postre la elevación del alma. Petrarca lo soluciona mediante la instauración de, digamos, una zona de sombra, un espacio del umbral y del límite.

Lo que Agamben hace es dar forma teórica a una intuición ya operativa en la psicología aristotélica y medieval: que el ser humano no se relaciona con lo real de manera inmediata, sino a través de una instancia mediadora —el pneuma o espíritu— que constituye el lugar mismo de la experiencia. Este vehículo sutil, una suerte de vapor que conecta el cuerpo con el alma, tiene por función la de recibir las impresiones sensibles y transformarlas en imágenes internas, a las que llamamos fantasmas. Así, el deseo petrarquista no se dirige al objeto físico (ya sea Laura, la Antigüedad o la poesía clásica), sino a la imagen-huella que este espíritu ha fabricado en esa zona intermedia, casa de velos, límite y umbral.

Esta *antropología del deseo* se asienta sobre una fractura ontológica insalvable, inscrita en una larga tradición que Agamben rastrea, pasando de Galeno hasta Aristóteles. Recordemos que en la

⁴ “El mensaje de los querubines solo podía ser traducido a la humanidad a través de los escalones angélicos inferiores, según Buenaventura” (traducción propia).

concepción aristotélica, el alma es incapaz de aprehender lo inteligible si no es a través de ese cuerpo sutil que es el fantasma. No debemos entender que se trate de una mera copia degradada de lo real, sino de un movimiento que *alumbra* (luz interior: *phaos*) la mente con la misma luz que ilumina los objetos exteriores, pero bajo un régimen radicalmente distinto: la ausencia de materia (Aristóteles, 1995a: 429a). Para Petrarca, el hombre es ese *animal phantasticus* —en una fórmula derivada de la tradición aristotélica de la *phantasia*— que necesita de las imágenes para pensar en el tiempo lo que está fuera de él, convirtiendo la imaginación en una facultad intermedia que participa tanto de la sensación como de la idea (Aristóteles, 1995a: 432a).

Petrarca compartía de una manera muy personal esta concepción de la ceguera del alma y la sordera del cuerpo. El alma, en su condición inmaterial de puro pensamiento, carece de órganos para tocar la densidad del mundo sensible, mientras que al cuerpo, atrapado en su propia facticidad, le resulta imposible traducir sus impresiones al lenguaje de las ideas. Ante esta imposibilidad de contacto directo entre naturalezas disímiles se evoca el *pneuma* como la necesaria solución a esta tragedia antropológica primigenia. En este proceso de sublimación neumática la fantasía actúa como la parte hacedora de imágenes (*figurae*) que permite al pensamiento operar sobre las impresiones sensoriales una vez que estas han sido despojadas de su peso material. El fantasma es, por tanto, la condición necesaria de la inteligencia, un *dibujo* o *xographema* que se impone con autonomía y que, en la antropología petrarquista, justifica que el deseo se desvíe del cuerpo rudo hacia el simulacro. Si, como afirma el Estagirita, “el intelecto es una especie de fantasía” (*phantasia tis*), la tradición que Petrarca hereda decreta que la verdad solo puede comparecer “sin materia” (Aristóteles, 1995a: 432a), y de hecho, la visión que Servio desvela en el frontispicio no puede ser otra cosa que este fantasma lúcido: una imagen que, al ser “medio sensación y medio idea” logra sostener la presencia de lo antiguo sin pretender la posesión de su verdad desnuda, pues el alma solo encuentra su objeto allí donde la luz interior se proyecta sobre el velo de la memoria (Serés, 1996: 210).

Servio encarna el límite ético y estético del humanista; su mano detiene el desvelamiento, evitando la desnudez de la forma. No podemos decir tampoco que Servio, con su traducción, haga visible nada en particular pues “las imágenes no son ni pura ilusión ni toda la verdad, sino ese aleteo dialéctico que agita siempre el velo con su desgarró” (Didi-Huberman, 2003: 103). El gesto de Servio no oculta como tampoco revela. Su mano se presta a descorrer un velo que, en última instancia, lo hace comparecer bajo la condición del secreto. Se presenta, por lo tanto, y no se presenta a la vez. La descripción vívida (¿de qué?) reside en *poner ante los ojos* lo ausente, pero debemos advertir que en el contexto petrarquista esta puesta en escena no puede ejecutarse mediante la desnudez. La hipotiposis es, aquí, la capacidad de la imagen para señalar su propia profundidad mediante el ocultamiento de sí y el velo el lugar de la evidencia pues permite el misterio sin profanarlo. Para Petrarca, la inteligencia en su forma más alta debe aprender a no devorar aquello que contempla. De ahí que el desvelamiento no deba ser entendido como una simple operación óptica, sino más bien como una ascesis de la mirada o, lo que es lo mismo, como

una disciplina del límite. La hipotiposis aquí no pone lo ausente como si lo materializara, pone la ausencia en forma visible sin abolirla. Es decir, se instaura un ver-no ver que preserva el espacio vacío y fantasmático.

Un soplo que agita el velo

Acudamos al soneto LXXVII del *Canzoniere* que dedica Petrarca a su amigo Simone. La belleza de Laura es celestial, como afirma el propio poeta: “*Ma certo il mio Simon fu in paradiso, / onde questa gentil donna si parte*”⁵ (Petrarca, 2005b: 77, 5-6). La belleza de su compañera excede lo terrenal y exige, para ser representada, una mirada que se aparte de lo mundano. Así, continúa elogiando el retrato que, como testimonio, certifica que la belleza que fue capaz de “*ritrarre in carte*”⁶ podría parecer increíble en la tierra (Petrarca, 2005b: 77, 7). Aquí, el añadido que viene a continuación no puede resultarnos indiferente pues nada más proclamar el origen celestial de su amor continúa exclamando: “*ove le membra fanno a l'alma velo*”⁷ (Petrarca, 2004: 77, 11). Y es que incluso cuando la imagen fija los rasgos —*los miembros*—, lo que muestra es un velo. El cuerpo, por perfecto que sea, no agota lo que Laura es, sino que remite a un interior que permanece retirado. Petrarca define el acto creativo como un velo en sí mismo:

*Officium eius (poetae) est fingere, id est componere atque ornare, et veritatem rerum, vel mortalium, vel naturalium, vel quarumlibet aliarum artificiosis adumbrare coloribus, et velo amoena fictionis obnubere, quo dimoto veritas elucescat, eo gratior inventu, quo difficilior sit quesitu.*⁸ (Petrarca, 2005g: XII,2; énfasis del autor).

La oposición decisiva no reside, por tanto, en un mero *fictio versus veritas*, sino en una diferencia interna a la verdad pues ésta puede presentarse desnuda o *adumbrada* por colores artificiosos pero en ningún caso el poeta altera su sustancia sino su régimen de aparición. Serés ya se encargó de subrayar que Petrarca rechaza expresamente la identificación de este fingimiento que es constitutivo del arte con un vulgar *mentiri*, pues solo los *indocti* confunden velo con engaño: “*nullus apud hunc poetam versus sine tegmine est*”⁹ (Petrarca, 2005g: IV, 5, 13). El uso de *tegmen* aquí refiere a cualquier revestimiento de carácter retórico-poético (ya sea figura, ficción, alegoría u ornato) que cubre y a la vez deja entrever un sentido más hondo.

Este movimiento parece responder a una sensibilidad que late en el pensamiento de la época: la sospecha de que la verdad no debe ser algo que se expone vulgarmente. En la praxis de Simone

⁵ “Mas cierto es que mi Simone estuvo en el paraíso, de donde procede esta gentil señora” (traducción propia).

⁶ “Retratar en papel”.

⁷ “Donde los miembros hacen al alma velo”.

⁸ “Su oficio (el del poeta) es fingir, es decir, componer y adornar, y esbozar la verdad de las cosas, ya sean mortales o naturales, o cualesquiera otras, con colores artificiosos; y *cubrir la con el velo de una agradable ficción*, para que, retirado ese velo, la verdad resplandezca, tanto más grata de hallar cuanto más difícil haya sido buscarla”.

⁹ “Casi ningún verso en este poeta está sin cobertura”.

Martini, el cuerpo y la materia dejan de ser obstáculos opacos para convertirse en lo que en el entorno de Petrarca se denominaba un *corpóreo velamen* (Petrarca, 2005c: IX, 5). Antes de proseguir con nuestras reflexiones, y a fin de ser precavidos con el uso de terminología muy variopinta, debemos recordar que velamen no debe ser entendido como un sinónimo decorativo de *velo* como aquí nos estamos refiriendo, por ejemplo, al velo de Servio y en un sentido más abstracto a todo velamiento metafórico, sino un término heredado de la tradición latina. La familia léxica (velamen/tegmen/figmentum) nombra, en distintos registros, el revestimiento formal que permite que la verdad aparezca “en otra especie”, desviada por “*obliquis figurationibus*”¹⁰ (Petrarca, 2005e: I, 5). Por ello, que la verdad llegue figurada no significa que sea menos verdad, significa que comparece según una ley propia de la poesía, capaz de decir sin desgarrar (Petrarca: 2005e: I, 5).

Conviene insistir, además, en que este *velamen* es mediador y se opone a la profanación, pues en la concepción humanista aquello que se ofrece desnudo se degrada en el tránsito del sentido común, pierde su dignidad en manos de un *vulgus* incapaz de operaciones hermenéuticas demasiado elevadas. De ahí el apoyo petrarquesco en el tópico evangélico — “no arrojar lo santo a los perros ni las perlas a los cerdos” (Petrarca, 2005c: IX, 5) —. Por otro lado, esa misma dificultad incrementa el valor de lo hallado, pues el poeta debe haber asentado antes los “*firmissima veri / fundamenta*”¹¹ (Petrarca, 2005a: IX, 92–93). Cuando se alcanza tras el rodeo del ornato, la verdad resulta más grata, porque ha sido buscada y no simplemente consumida, si lo expresamos en términos modernos:

Hay quienes avanzan en silencio y, como evitando lo que está a la vista, se complacen en las sombras; no desean ser profanados ni despreciados por una excesiva familiaridad, sino ser vistos por pocos y buscados con empeño. Estos son los poetas. (Petrarca, 2005g: XII,2).

“*Lassar il velo, o per sole, o per ombra*”¹², declama Petrarca (Petrarca, 2005b: I I, I) y es que la antropología del deseo petrarquista incide de lleno en ese *amor per ombra*, que Agamben entiende como el núcleo de su neumo-fantasmología (Agamben, 2006). El velo es, por tanto, el límite que garantiza que el objeto poético permanezca en su regazo, en su receptáculo-morada (esto es, en su estancia) sin ser destruido por una mirada demasiado atrevida (la de Orfeo). El gesto de *lassar il velo* activa un círculo neumático donde el fantasma genera el deseo y la palabra delimita el espacio de la “*gioi che mai non fina*”¹³. La *vera forma*¹⁴ señala como Servio, con un dedo alargado apuntando al excedente, es decir, a lo que la imagen señala pero no puede ni debe capturar: “*così,*

¹⁰ “Figuraciones oblicuas”.

¹¹ “Los firmísimos fundamentos de la verdad”.

¹² “Quitarse el velo, ya sea al sol o a la sombra”.

¹³ “El goce que nunca termina”.

¹⁴ “Belleza verdadera”.

lasso, talor vo cerchand'io, donna, quanto è possibile, in altrui la disiata vostra forma vera"¹⁵ (Petrarca, 2005b: XVI).

Pero Petrarca es un hombre enamorado, abandonado ya a la contemplación inmoderada (*immoderata cogitatio*), que, como Orfeo, en lugar de querer tocar o poseer a Laura, se pierde en su ensoñada imagen mental, fantasmática, al fin y al cabo. Así, jamás podría poseerla del todo. Lo dice así: "*Por sol dexar el velo ni por sombra / jamás señora os veo*"¹⁶, es decir no llega a verla nunca, ni siquiera en las condiciones en que el velo podría ceder (*ya con el sol o ya con la sombra*). Si el velo cayera, si el sol desnudara la luz de Laura por completo, la imagen se desvanecería al momento, pues el alma sin el *velo de los miembros* es inaprehensible para el ojo humano. El simulacro interior es la imagen que el deseo fabrica y conserva: un retrato sin soporte visible que habita el alma, y que no cesa de producir efectos reales sobre el cuerpo: "*s'avesse dato a l'opera gentile / colla figura voce ed intellecto*"¹⁷ (Petrarca, 2005b: RVF 78, vv. 3-4).

Es en este *ludimus* de ocultamientos donde habremos de encontrar el *pneuma*: "*ludimus, et vario tegimus speciosa colore*"¹⁸ (Petrarca, 2005e: II,2). Este es el juego, en realidad, una estrategia de preservación. Así, el autor insistirá en que el oficio del poeta es precisamente el *occultuisse*: ocultar la verdad en lugares recónditos "*iuvat alta profundis occultuisse locis*"¹⁹ (Petrarca, 2005e: II,2) para evitar su envilecimiento ante el *vulgus* (Fenzi, 2011: 412). El velo solo adquiere volumen y sentido cuando es movido por el *spiritus*, ese vehículo sutil que Agamben define como el mediador plástico entre el alma y el cuerpo (Agamben, 2008: 59). En la cultura del Trecento, el *spiritus* constituye una suerte de vapor caliente generado en el corazón que actúa como mediador entre lo inmaterial y lo sensible, a lo que hemos calificado anteriormente de *mediador plástico*, pues agita la superficie de lo visible para que la imagen pueda comparecer como tal. En este sentido, la visión no es ni podrá ser jamás aquí un acto de transparencia y de acceso. Servio señala a Virgilio a la vez que se dispone a descender un velo que permanece inalterable, un gesto de mediación hermenéutica pues con su mano izquierda quiere revelar, no a un hombre desnudo, sino a un Virgilio que es puro espíritu poético (Fenzi, 2011: 411). Ese velo agitado, movido, tocado por Servio es la prueba de que el poeta sigue respirando. Dicho de otro modo: el velo es el límite que garantiza que el objeto poético permanezca en su regazo-morada (*estancia*) sin ser destruido por una mirada demasiado posesiva. De hecho, en su epístola, Petrarca reconoce que Servio ofrece "*pauca semina rerum*"²⁰, lo que resulta crucial, pues delata que el maestro no entrega la planta completa (la verdad desnuda), sino tan solo su germen. Esta semilla es el punto de partida que requiere del *pneuma* del lector para germinar, germinación que precisa del agua de una animación espiritual suficiente. El poeta da la

¹⁵ "Así, ay de mí, a veces voy buscando yo, señora, en otros, en cuanto es posible, vuestra deseada forma verdadera".

¹⁶ "Ni cuando (por el sol) dejáis el velo, ni cuando (por la sombra), os veo jamás, señora".

¹⁷ "Si hubiese dado a la noble obra, junto con la figura, voz e intelecto".

¹⁸ "Jugamos y cubrimos las cosas hermosas con varios colores".

¹⁹ "Agradece haber ocultado las cosas elevadas en lugares profundos".

²⁰ "Pocas semillas de las cosas".

semilla y el velo; el lector, mediante su propio soplo interno, debe hacer que esa semilla produzca una *immensam segetem*²¹ (Fenzi, 2011:422).

El gesto de Servio condensa la estética de la ocultación del humanismo: no desnudamos la verdad, sino que operamos sobre el velo para que la “*lucida veri efigies*”²² radie “*per obstantes tenebras*”²³, permitiendo que el espíritu agudo del ingenio la intuya tras haber “*scissaque parumper nube*”²⁴, (Petrarca, 2005e: II, 2, 35-38). El soplo (*pneuma*) es el que otorga volumen a la ficción; sin ese aliento que agita la cortina, Virgilio sería solo un libro muerto y Laura una estatua inerte. El humanismo de Petrarca es, en última instancia, una ética del ocultamiento: se defiende el velo no para esconder, sino para permitir que la verdad siga respirando.

La cultura renacentista hereda de la medieval su entendimiento de la visión como proceso neumatológico donde el *spiritus*, ese peculiar cuerpo sutil y vaporoso, actúa como el espejo en el que el alma contempla sus propios fantasmas. Exactamente el momento en que Petrarca obsesivamente recuerda que jamás puede ver a su amada, no hace sino señalar el límite ontológico del deseo humano, el de la mirada que busca la posesión total de aquella *vera forma* que, a la postre e inevitablemente, está condenada al fracaso porque ignora que el objeto del amor es, esencialmente, una “ausencia presente” (Agamben, 2008:62). El velo de Servio no es el *integumentum* sino la condición de posibilidad de su aparición, que permite que Virgilio no se disuelva en el abismo de lo invisible sufriendo el mismo destino que padeció Eurídice por la misma causa. El *pneuma* agita el velo con su aleteo y nos ofrece la ilusión de su volumen; compareciendo la imagen con una vitalidad que, paradójicamente, depende enteramente de su inaccesibilidad. Petrarca busca en el rostro ajeno la deseada forma de su amante (*disiata vostra forma vera*) precisamente porque entiende que en la presencia física de la amada el velo de los miembros es tan denso que le cegaría impidiendo aún más su visión. Sin embargo, el fantasma neumático, en el recuerdo su cobertura, su velo se torna en diáfano, aún no descornado, permitiendo que la *lucida veri efigies* radie a través de la ficción poética (Aristóteles, 1987: 450a).

El lejano recuerdo de Platón suena en la literatura petrarquista con mucha fuerza. El alma, al ser inmaterial, es incapaz de unirse directamente con la materia, necesitando del espíritu fantástico para *tocar* la imagen, pues tal anhelo es intrínseco: “el hombre es un animal fantástico que vive de imágenes” (Agamben, 2008: 23). Petrarca sanciona la victoria de la imagen sobre la presencia: el velo es el triunfo de la Poesía, que prefiere la eternidad del fantasma a la caducidad del cuerpo desnudo.

²¹ “Cosecha inmensa”.

²² “La lúcida efigie de lo verdadero”.

²³ “A través de las tinieblas”

²⁴ “Rasgado por un momento la nube”.

La palabra a la vista

Bajo la arboleda del *Virgilio Ambrosiano*, el conocimiento (¿de qué) no se presenta solo como una revelación súbita, sino como un sutil movimiento de aire que agita el ser mismo. Esta visión, cuyos primeros espectadores “*were the two creators of its visión*”²⁵ (Markey, 2016: 1) nace de una simbiosis donde el pincel de Simone Martini y el intelecto de Francesco Petrarca dejan de conformar instancias separadas. No estamos habilitados, por ello, para hablar de una mera dicotomía, semejanza o equivalencia entre arte y texto, sino de una estructura de aparición en la que la imagen se constituye desde una mediación poética, filológica y visual. En este sentido, Markey afirma: “*the miniature’s style and composition [...] owes not only to classical exemplars in painting or sculpture but also, and perhaps more, to the peculiar learning of a scholar-poet*”²⁶ (Markey, 2016: 27).

Petrarca interviene físicamente en la composición para asegurar que la *vera forma* invocada sea realmente inseparable de su cobertura, al haber contribuido, él mismo y de su propia mano, con tres dísticos latinos. Hemos de reparar en que, además, se encuentran las dos cerca del centro de la pintura en unas banderolas sostenidas por dos pares de manos aladas. Estas banderolas no rodean la escena, son el soporte neumático que sostiene el velo a plena vista. Ese elemento volátil, aéreo, flotante, que en el frontispicio es la imagen-palabra, es toda condición de visibilidad del velo mismo, o lo que es lo mismo: condición de re-velación (volver a cubrir con el velo). Es la propia imagen-palabra el soporte como tal que agita la presencia.

Si nos fijamos, esta concepción es antiplatónica por completo. Simone y Petrarca no buscan aquella *mimesis eikastiqué* —esa “inútil duplicación del mundo fenoménico” (Platón, trad. 1992a: 263d) que Platón despreciaba en el *Sofista*—. Al contrario, Martini pinta un simulacro consciente. Al retratar a Laura o al desvelar a Virgilio, el pintor no pretende capturar la *cosa en sí* (que sería cegadora o inalcanzable), sino que construye un *homoionoma*, una imagen de la imagen que, lejos de conformar un engaño inferior al mundo sensible, es un cuerpo sutil que permite al alma habitar el concepto. Petrarca comprende que, en nuestra condición de caída, el acceso a la *idea pura* es una quimera, razón por la cual opta por habitar ese “fantasma de otra realidad” del que hablaba el *Timeo*, pero eso sí, despojándolo de toda carga peyorativa (Platón, 1992b: 52c). El fantasma no es aquí un testigo poco fiable de la verdad, sino el único testigo que el alma puede soportar.

Este dispositivo se activa mediante el gesto de Servio. Sin embargo, en esta ontología del umbral, el desvelamiento no conduce a la transparencia del objeto, sino a la instauración de un límite absoluto: toda imagen es, por definición, un velo. Al intentar que la verdad *ut pateant*²⁷ (Joyner, 2008: 453)

²⁵ “Fueron los dos creadores de su visión”.

²⁶ “El estilo y la composición de la miniatura [...] no se deben solo a modelos clásicos en pintura o escultura, sino también, y quizá más, al peculiar saber de un poeta-erudito”.

²⁷ “Quede patente”.

Servio nos enfrenta a la paradoja de que la visibilidad solo existe bajo mediación, ya que “*le membra fanno a l'alma velo*”²⁸ (Petrarca, 2004: 77, 11). La imagen no es la verdad desnuda, es “solo un simulacro, una sombra de la imagen interior que el amante guarda en su memoria” (Gargano, 2012: 41-49). Incluso el paisaje se pliega a esta ley del ocultamiento. Eric Thomson apunta a esta profundidad cuando sugiere que el árbol central actúa como una “*kind of visual prolepsis, the cross of Golgotha partially veiled as symbolic of the partial revelation bestowed on Vergil*”²⁹ (Joyner, 2008: 453). Aquí, la imagen no vela algo que deba ser descubierto, sino que la revelación parcial es la única forma posible de verdad. La verdad no reside tras la nube, sino que es la propia nube la que adquiere forma.

En efecto, la *mimesis fantástica* de Martini lejos de buscar empujarse lo grande, establece un velo que señala que la grandeza de Virgilio es un *archana* que solo puede comparecer como *phantasma*. Si para Platón la poesía espoleaba las pasiones y nos alejaba de la cura del alma (Platón, 1998: 604 c), para Petrarca el ejercicio de la fantasía es una ascesis. De hecho, otra lectura —que excede las intenciones de este escrito— nos habilitaría a decir que el frontispicio de Simone Martini es la respuesta estética a la expulsión de los poetas de la *República*. En conclusión, el frontispicio sanciona la victoria del simulacro. La obra es el resultado de un proceso donde las lecturas de Petrarca han ocupado e informado el pensamiento y la imaginación del poeta y del pintor. La forma verdadera no es una presencia que se alcance al retirar el pigmento, sino el rastro neumático que habita en el gesto interrumpido de Servio: una palabra a la vista que solo brilla mientras el velo siga agitándose. Podemos decir también: el simulacro vence porque es el único capaz de sostener la ausencia presente (Markey, 2008: 28).

Conviene, ahora, una vez se han desarrollado los términos nucleares de esta observación, fijar una distinción terminológica que nos permita entender los diferentes aspectos a los que nos hemos referido, a fin de no introducir en el propio término *velo* correspondencias que no pretendíamos invocar. Cuando hemos dicho *velamen*, hemos pretendido permanecer en la estela de *tegmen* e *integumentum* que, como ya hemos dicho, nombra en Petrarca un procedimiento del decir: el modo (retórico y hermenéutico) en que la verdad de la poesía y de la literatura se ofrece sin exponerse. No designa, por lo tanto, un objeto, ni presenta una equivalencia directa con el velo de Servio o con cualquier velo metafórico al que nos refiramos (el retrato de Laura, por ejemplo) sino tan solo un dispositivo, una técnica, un modo acaso de aparición. Por otra parte, la cortina pintada de Servio pertenece al orden pictórico y se refiere al modo en que escénicamente se organiza la mirada y dramatiza una re-velación. Y, aun así, la imagen no ilustraría, como tal el concepto, ni el concepto mismo podría explicar la imagen, pues lo que se produce entre ambos es una tensión de vecindad, un punto de contacto sin traducción, donde el gesto de descorrer introduce en la escena una

²⁸ “Los miembros hacen al alma velo”.

²⁹ “Especie de prolepsis visual, la cruz del Gólgota parcialmente velada como símbolo de la revelación parcial otorgada a Virgilio”.

pregunta por las condiciones de mostración, es decir, qué puede verse, cómo y para quién. No se trata solo de que haya velos representados o velos nombrados es que la palabra misma, como la imagen (palabra de algún modo, al fin y al cabo), constituyen velos en sí mismos en tanto que conforman mediaciones (Aristóteles, 1995b: 16a3–8; 1995c: 1447a13–16). Ambas pertenecen a la familia de la *mimesis* como modo de hacer presente lo ausente, pero no esperemos que ninguna nos entregue la cosa en carne viva.

A la luz de esta consideración, observemos ahora las palabras que acompañan la otra-imagen del frontispicio, pues es ahora cuando estamos habilitados para leerlas de otra manera. La primera reza: “*Itala praeclaros tellus alis alma poetas / Sed tibi Graecorum dedit hic attingere metas*”³⁰. Aquí, *metas*³¹ no es solo un hito histórico, sino una cota espiritual. Italia, como *alma tellus*, esto es, su tierra nutricia, proporcionando el sustento material y biológico, pero es el soplo de Virgilio el que permite a la lengua latina alcanzar la altura metafísica de los griegos. Reparemos en que esta referencia pastoral se funde con el paisaje neumatológico de Martini evocando un *beatus ille*: los árboles y campos no conforman un mero decorado porque constituyen el cuerpo visible de una naturaleza que respira gracias a la presencia del poeta laureado.

El segundo dístico dice así: “*Servius altiloqui retegens archana Maronis / Ut pateant ducibus pastoribus atque colonis*”³². El término *retegens*³³ es fundamental. Veamos: Servio opera sobre el velo para que los secretos resulten *patentes* y habitualmente esta apertura ha sido interpretada por la crítica (Martindale, 1988; Lord, 1982, como se citó en Markey, 2008) no solo como los grupos sociales destinatarios, sino como los tres niveles de la poesía virgiliana y sus estilos retóricos —la famosa *Rueda Virgiliana* de Juan de Garland—: el estilo humilde de las *Églogas* (pastor), el medio de las *Geórgicas* (agricultor) y el grave de la *Eneida* (caballero). El velo que Servio sostiene es, por tanto, una suerte de paracaídas que modula la intensidad de la verdad para cada nivel de comprensión. En otras palabras: caballeros, pastores y campesinos no designarían, en esta interpretación, solo a los destinatarios, sino los tres niveles a través de los cuales lo virgiliano se despliega (humilde, medio, alto).

En este complejo escenario, el paisaje mismo adquiere una densidad simbólica que trasciende lo decorativo. Eric Thomson sugiere que los árboles son algo más que accesorios pastorales para sostener el telón, y que el árbol central podría funcionar como una suerte de prolepsis visual, una suerte de Cruz del Gólgota parcialmente velada que simboliza la revelación parcial otorgada a Virgilio (Thomson, citado en Gilleland, 2015). Si aceptamos esta lectura, nos encontramos ante un

³⁰ “Italia, querida tierra, nutres a los poetas famosos, pero este hombre te ha permitido alcanzar la eminencia de los griegos”.

³¹ Eminencia.

³² “Servio desvelando los secretos de Virgilio el elocuente, para que sean claros para los caballeros, los pastores y los campesinos”.

³³ Desvelar, descorrer.

ordenado triángulo formado por el Cristo Vid a la izquierda y el Cordero de Dios a la derecha, superponiendo una tríada cristiana a los niveles sociales y retóricos mencionados. De ser así, nos encontraríamos ante el punto de mayor audacia teológica en el programa de Petrarca, pues transforma el velo de Servio en una frontera también temporal. Expliquemos esto: analizar el árbol central como una prefiguración del Gólgota implica que la revelación parcial otorgada a Virgilio no supone un mero fallo de visión, sino toda una sistemática estrategia del Espíritu. Virgilio, el *vates*, respira un *pneuma* que ya anticipa a Cristo, pero lo hace a través de una nube porque el tiempo de la Verdad desnuda (esto es, de la Encarnación) no ha llegado todavía.

Sin duda, esta anticipación es la *estancia* del anuncio mismo, pues si el árbol es ahora una cruz velada, la cortina de Servio funcionaría como el velo del Templo, protegiendo el misterio hasta que el sacrificio lo rasgue. Petrarca, al situar este árbol en el centro del paisaje que nutre (*alis*) a los poetas, está reivindicando, a la par, la viveza y condición de la poesía clásica como semilla (*semina*) cristiana que aún no ha logrado romper su cobertura. Por lo tanto, el árbol es el núcleo del *pneuma* donde la savia de la tierra italiana se conecta con la sangre de la futura redención. En este sentido, el gesto incipiente de Servio para que los *archana sean claros* (patentes) adquiere un sentido aquí providencial. No se trata ya, por lo tanto, tan solo de explicar gramática a pastores y caballeros; se trata de preparar el ojo humano para la visión de lo invisible. Como Petrarca con Laura, Virgilio solo puede ver la Verdad por sombra, mediante una imagen fantasmática que se proyecta en el velo de su propia poesía. La prolepsis visual de la cruz es el recordatorio de que toda gran poesía es un deseo que se alimenta de su propio límite. Virgilio ve a Cristo del mismo modo que Petrarca ve a Laura en el soneto LXXVII: como una forma verdadera que habita en el alma, pero que en la historia humana debe permanecer necesariamente velada para no desvanecerse antes de tiempo (Joyner, 2008).

En este escenario, la imagen es el *indumentum animae* (Hugo de San Víctor): el velo necesario que, al agitarse por el *pneuma*, permite que el alma contemple la forma verdadera sin ser destruida por la inmediatez de lo sensible. La imagen, en fin, no oculta la verdad, sino que es la “condición necesaria de la inteligencia” (Serés, 1996: 211), el único soporte donde el deseo y el conocimiento pueden habitar una estancia común. ¶

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio (2006). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (trad. Tomás Segovia). Pre-Textos.

ARISTÓTELES (1987). *De memoria et reminiscencia* (Acerca de la memoria y de la reminiscencia). En *Tratados breves de historia natural*. Trad. Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos

- ARISTÓTELES (1995a). *De anima*. García Yebra, Valentín (Trad.). Gredos.
- ARISTÓTELES (1995b). *De interpretatione*. En *Tratados de lógica (Órganon I)*. García Yebra, Valentín (Trad.). Gredos.
- ARISTÓTELES (1995c). *Poética*. García Yebra, Valentín (Trad.). Gredos.
- CICERÓN (1995). *De oratore*. Sánchez Salor, Eustaquio (Trad.). Gredos.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2003). *Images malgré tout*. Minuit.
- DURAND, Gilbert (1964). *L'imagination symbolique*. Presses Universitaires de France.
- FENZI, Enrico (2011). "Servio, Simone Martini, Petrarca: un percorso attraverso il Virgilio Ambrosiano". En Méniel, Bruno et al. (Eds.). *Servius*. Presses universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books.pur.38308>
- GARGANO, Antonio (2012). "L'ombra ignuda entro 'l pensier figurà. La tradición lírica sobre el retrato de la dama". *Criticón*. Vol. 114, 33–69.
- GARRIBBA, Manuela Aviva (s. f.). *La prima traduzione completa del "Canzoniere" di Petrarca in spagnolo: "Los sonetos y canciones del Petrarcha", que traduzía Henrique Garcés de lengua thoscana en castellana*. (Madrid, 1591). Artículo académico.
- ISRAËLS, Machtelt B. (2022). "A Patron's Painter: Simone Martini at Orvieto". En Silver, Nathaniel (Ed.), *Simone Martini in Orvieto*. Isabella Stewart Gardner Museum / Yale University Press. 125–159.
- JOYNER, Danielle (2008). "Martini, frontispiece to Petrarch's manuscript of Vergil". En Ziolkowski, Jan M. y Putnam, Michael C. J. (Eds.). *The Virgilian Tradition: The First Fifteen Hundred Years*. Yale University Press. 452–453.
- MARKEY, Tim (2016). "Servius Illustrated: Latin Texts and Contexts of Simone Martini's Frontispiece Painting to Petrarch's Virgil". *Humanistica Lovaniensia*. Vol. 65, 1–28.
- PERINO, Alejo (2023). *El problema de la vida activa y la vida contemplativa en Petrarca y Bruni*. [Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras].
- PETRARCA, Francesco (ca. 1300-1340). *Vergilius Ambrosianus* [Manuscrito]. Biblioteca Ambrosiana, ms. A 79 inf. (olim S.P. 10/27), Milán, Italia.
- PETRARCA, Francesco (ca. 1350). *Apostilla alla Naturalis Historia di Plinio* [Manuscrito]. Biblioteca Ambrosiana, ms. A 79 inf., Milán, Italia.

- PETRARCA, Francesco (2004). *Canzoniere*. Santagata, Marco (Ed.). Mondadori.
- PETRARCA, Francesco (2005a). *Africa*. En *Opere latine*. Einaudi.
- PETRARCA, Francesco (2005b). *Canzoniere. Rerum Vulgarium Fragmenta*. Bettarini, Rosanna (Ed.). Einaudi.
- PETRARCA, Francesco (2005c). *Collatio laureationis*. En *Opere latine*. Einaudi.
- PETRARCA, Francesco (2005d). *De otio religioso*. En *Opere latine*. Einaudi.
- PETRARCA, Francesco (2005e). *Epistolae metricae*. En *Opere latine*. Einaudi.
- PETRARCA, Francesco (2005f). *Parthenias*. En *Bucolicum carmen*. Einaudi.
- PETRARCA, Francesco (2005g). *Senili (Epistolae seniles)*. En *Opere latine*. Einaudi.
- PLATÓN (1992a). *Sofista*. En *Diálogos V*. Calonge Ruiz, J. (Trad.). Gredos.
- PLATÓN (1992b). *Timeo*. En *Diálogos VI*. Lisi, F. (Trad.). Gredos.
- PLATÓN (1998). *República*. Eggers Lan, Conrado (Trad.). Gredos.
- SERÉS, Guillermo (1996a). “El concepto de fantasía, desde la estética clásica a la dieciochesca”. *Cuadernos de Filología Italiana*, número extraordinario, 175–211.
- SERÉS, Guillermo (1996b). *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*. Crítica.
- SERÉS, Guillermo (2005). “La poética de Petrarca y el humanismo castellano del siglo XV”. *Euphrosyne*, Vol. 33.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>