

Translatio imperii, translatio studii y la idea de américa latina

Sergio andrés rueda sánchez

Trabajo de grado para optar al título de magister en filosofía

Director

Javier orlando aguirre román

Doctor en filosofía

Universidad industrial de santander

Facultad de ciencias humanas

Escuela de filosofía

Bucaramanga

2021

Dedicatoria

A mi papá, Fabián, por el poder que le confieren los antiguos.

Ἄ μὲν οὖν εἰς γυναῖκας εὖ ἔχοντα ὁ Ῥωμύλος ἐνομοθέτησεν (...), ἵνα σέβωσι τοὺς πατέρας ἅπαντα πράττοντές τε καὶ λέγοντες ὅσα ἂν ἐκεῖνοι κελεύωσιν, ἔτι τούτων ἦν σεμνότερα καὶ μεγαλοπρεπέστερα καὶ πολλὴν ἔχοντα παρὰ τοὺς ἡμετέρους νόμους διαφοράν. II XXVI 4-6

Pero el legislador de los romanos dio virtualmente todo el poder al padre sobre su hijo, incluso durante toda su vida (...), y esto a pesar de que el hijo ya estaba ocupado en asuntos públicos, aunque estaba contado entre los más altos magistrados, y aunque fue celebrado por su celo por la comunidad. II XXVI 4-6

Agradecimientos

A mi familia por su apoyo constante y su paciencia infinita. A la universidad por afilar mis pensamientos, y a la escuela de filosofía por ofrecerme el privilegio del debate.

A mi director, Dr. Javier Orlando Aguirre Román por siempre estar ahí para guiarme y por el apoyo a mi proyecto, además de sus oportunas correcciones.

Contenido

Introducción	7
1. Definición de Teología Política.....	16
1.1 Paradigmas teológico-políticos	17
1.1.1 Paradigma Deuteronomico.....	19
1.1.2 Paradigma Profético.....	20
1.1.3 Paradigma Apocalíptico	21
1.1.4 Paradigma Patrístico y alternativa Monástica	22
1.2 El problema teológico del homo sacer.....	24
2.Teleología y teología-política	26
2.1 Paradigma teleológico.....	26
2.2 La creación de Hispania	31
2.3 La visión hispana	31
2.4 Las raíces hispanas del latinoamericanismo	35
3. La razón letrada	38
3.1 Letrados latinoamericanos.....	38
3.2 La razón latinoamericana	39
4.Conclusiones.....	45
Referencia Bibliográfica.....	50

Resumen

Título: Translatio Imperii, Translatio Studii Y La Idea De América Latina *

Autor: Sergio Andrés Rueda Sánchez **

Palabras Clave: teleología, teología, América Latina

Descripción: En el presente trabajo se intenta reconstruir la idea de América Latina al tomar como referencia raíces que se extienden hasta el comienzo de la occidentalidad e intentar rastrearlas hasta el pasado reciente. Podemos desenterrar estas raíces utilizando el método genealógico para subrayar la manera como la producción del discurso sobre lo latinoamericano depende y recoge temáticas desarrolladas a lo largo de la historia occidental en una serie de proyectos políticos que se expresaban discursivamente en relatos teológicos y teleológicos. En primer lugar, se muestra la manera como los profetas hebreos comenzaron a crear una visión lineal de la historia que resolvía los problemas políticos del presente en un futuro predeterminado. En segundo lugar, se mirará la manera como los temas y motivos creados por estos profetas van a aparecer en las concepciones políticas de los hispanos dentro de la concepción medieval de translatio imperii, translatio studii. En tercer lugar, se mirará la manera como la producción de discursos sobre América Latina recoge y desarrolla algunos de esos motivos para dar cuenta de la civilización latinoamericana en los términos de una sucesión global de pueblos que se remonta a la antigüedad clásica. Finalmente se ofrecerán algunas conclusiones y reflexiones sobre la problemática desarrollada.

* Trabajo de grado

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Maestría en Filosofía. Director: Javier Orlando Aguirre Román.

Abstract

Title: Translatio imperii, translatio studii, and the idea of Latin America *

Author: Sergio Andrés Rueda Sánchez **

Key Words: teleology, theology, Latin America

Description: The present work attempts to reconstruct the idea of Latin America by taking as reference roots that extend back to the beginning of western civilization and attempting to trace them to the recent past. We can uncover these roots using the genealogical method to underline the way in which the production of discourse on what is Latin American depends on and takes up narratives developed all throughout western history in a series of political projects that presented themselves discursively in theological and teleological narratives. First we look at the way in which the Hebrew prophets began to create a lineal view of history that proposed a predetermined future resolution of the political problems of the present. Secondly we will look at the way in which the themes and motifs created by these prophets will be retaken in Hispanic political concepts in the medieval worldview of translatio imperii, translatio studii. Thirdly, we will look at the way in which those motifs are taken up and developed for the production of discourses on Latin America that present it a term of a global succession of societies which traces its roots back to classical antiquity, Finally we will offer some conclusions and reflections of the developed problematic.

* M.A. Thesis

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Maestría en Filosofía. Director: Javier Orlando Aguirre Román.

Introducción

El origen de la filosofía latinoamericana es la proposición de la pregunta de su posibilidad. Atendiendo a las orientaciones epistemológicas del naciente siglo XXI, debemos indagar por la construcción social de objeto Latinoamérica antes de aventurarnos a evaluarlo. Esto implica trazar genealógicamente las circunstancias mediante las cuales llegamos a convencernos de que el objeto existe, es transparente, y amerita la discusión.

Una de las raíces de nuestra cultura, la civilización occidental, traza sus inicios hasta las convulsiones que experimentó la sociedad ateniense en el último milenio antes de la era común. En textos de la época como el diálogo platónico *Leyes*, encontramos una preocupación por la manera correcta de formular y aplicar legislación. En este, aparecen unos contertulios que reflexionan sobre las constituciones de las entidades políticas. En un pasaje estos se ponen de acuerdo sobre lo correcto de su acción; si realizan una crítica de las leyes de sus ciudades es “*porque (quieren) ver lo verdadero y lo mejor en ellas*” (Platón, 1999, p. 634c). Una de sus estrategias es la comparación con las costumbres de sociedades ajenas: “*los persas practican también intensamente otras desviaciones que vosotros rechazáis*” (Platón, 1999, p. 637e).

La tradición continúa con la obra de Aristóteles, cuya *Política*, se propone “*considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la más firme de todas para los que son capaces de vivir lo más conforme a sus deseos*” (Aristóteles, 1988, p. 1 1260b). Podemos afirmar entonces que la cultura política occidental incluye, desde sus inicios, la costumbre de abstraer las formas sociales propia y ajenas para discutir y comparar sus méritos; uno de los lugares comunes de esta comparación trata sobre las diferencias entre los gobiernos de los bárbaros y los griegos. Para Aristóteles “*los barbaros, por su carácter naturalmente más serviles que los griegos, y los de Asia*

más que los de Europa, soportan al gobierno despótico sin ningún desagrado” (Aristóteles, 1988, pp. 1285a-6-7).

A pesar de proponer esta diferencia, Aristóteles evita rechazar de tajo la monarquía como forma de gobierno y se dedica a evaluar sus ventajas e inconvenientes. Podemos asumir que sus pensamientos sobre las ventajas comparativas de la monarquía fueron parte de la educación que ofreció a Alejandro de Macedonia, quien la escogió como forma política para organizar los territorios que anexó a través de la conquista.

Este nuevo imperio helenístico se asentaba sobre bases muy diferentes a las de la sociedad ateniense donde se educó Aristóteles: *“En un primer momento, el Imperio macedonio fue una monarquía tribal de las montañas del interior, zona atrasada que había conservado muchas de las relaciones sociales de la Grecia pos-micénica”* (Anderson, Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo, 1997, p. 40).

A lo largo del ciclo helenístico, los sucesores de Alejandro crearon comunidades políticas sincréticas *“con una mezcla de formas helénicas y asiáticas en las que el legado secular de las últimas tuvo un predominio innegable”* (Anderson, Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo, 1997, p. 44). Una de las características de este nuevo tipo de pólite¹ es la creación de una religión sincrética que adora al monarca integrando elementos indígenas: *“innovación macedónica, instituida por vez primera por Tolomeo en Egipto, donde había existido un antiguo culto a los faraones antes de la absorción persa y que ofrecía de manera natural un suelo fecundo para el culto a los monarcas. La divinización de los reyes se convirtió en una norma ideológica general*

¹ Utilizo la expresión pólite con el sentido de entidad política.

en todo el mundo helenístico” (Anderson, Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo, 1997, p. 44)

Con el tiempo, la dinastía ptolemaica vino a ser vasalla de la República romana y la sociedad latina llegó a conocer y a reflexionar sobre la “innovación macedonia”. A pesar de su lejanía con las tradiciones romanas, líderes militares como Marco Antonio o Julio César intentaron utilizar la deificación como estrategia para cementar su poder político. César Augusto, heredero de la facción popular tras la muerte de Julio César, logró deificar a su tío como parte de su propia estrategia para llegar al poder.

La *helenización* de la sociedad romana se convirtió en una herramienta consciente utilizada por una élite política para la persecución de sus intereses. Por ejemplo, la *Eneida* de Virgilio ofrece una narrativa en la cual se ata el origen de la sociedad romana al mito fundacional de la civilización griega, la guerra de Troya (Virgilio, 1990), estableciendo así una relación de “*colonización y transferencia hacia el occidente*” (Bartosik-Vélez, 2009) que enuncia “*un restablecimiento cultural a manera de fénix*” (Gertz, 1987).

Esta fue la forma de la naciente pólite romana que heredó el dominio de los territorios anteriormente ocupados por dinastías herederas de las conquistas de Alejandro. El contacto cultural y la tensión resultante por el cambio de poder establecieron las condiciones para el origen de la religión sincrética que se iba a convertir en oficial: el cristianismo.

La región de Judea era un lugar de gran actividad política y religiosa que encontraba expresión en la tradición teológica del pueblo de Israel. Según Adam Kostko, esta tenía la particularidad de interpretar el dominio extranjero como un castigo de su dios, lo cual reafirmaba su autoridad en vez de debilitarla. Propone, como antecedente, un pasaje en el Deuteronomio que

se refiere a la pérdida de territorio del pueblo Cananeo: “*si el señor los expulsa, es por causa de la maldad de ellos*” (Unidas, 1979, pp. 9 5-6) y advierte a los Israelitas no atribuirse el mérito de su posterior conquista militar. Kotsko encuentra el ejemplo más claro en el profeta Jeremías: “*Por eso dice el Señor todopoderoso: “Ya que ustedes no han hecho caso a mis advertencias, voy a llamar a todos los pueblos del norte y a mi servidor Nabucodonosor, rey de Babilonia, para que vengan y ataquen a este país, a todos sus habitantes y a todas las naciones vecinas.* (Unidas, 1979, pp. 25 8-9)”

Para Kostko, la tradición profética ofrece un marco espiritual a eventos políticos a través del uso de un simbolismo surrealista. Su variación apocalíptica continúa con la crítica de hechos reales y luchas políticas, pero radicaliza su apuesta hasta pasar de prometer un cambio político a predicar el fin de la muerte. Como razón, propone que esta estrategia lleva al extremo la tendencia de la teología anterior a darle significado al sufrimiento presente a través de una recompensa futura.

El cristianismo primitivo comparte esta identificación del poder terrenal; en Apocalipsis, la bestia funciona de manera transparente como símbolo de Roma. El cristianismo posterior se aleja paulatinamente de estos parámetros simbólicos a medida que pierde contacto con su ambiente originario y se adapta a las particularidades de la élite educada capaz de patrocinar el trabajo de los teólogos. El paradigma patrístico, que sucede al apocalíptico, abandona la significación política de su tradición para inventar problemas eminentemente teológicos, como las herejías. El enemigo ya no era el poder terrenal sino las opiniones marginales de los que no seguían el dogma oficial.

Con esta transformación patrística, el cristianismo se convierte en un relato que complementa y legitima el dominio romano. La idea de que el gobernante terrenal es un instrumento que avanza el plan divino lo blindo contra la rebelión política porque logra reemplazar el ideal del martirio con el ascetismo. De esta manera, la opción correcta frente a la injusticia

política es el escape al mundo salvaje para poder llevar una vida santa. El peso de la opción ascética borraba, en la práctica, la posibilidad de fundamentar una rebelión en el establecimiento de un gobierno de los justos; por ejemplo: *“Esto no concuerda con la doctrina de los apóstoles. Pues nos enseña Pedro que los súbditos deben obedecer reverentemente no sólo a los señores buenos y sencillos, sino también a los malos. Porque es una gracia que alguien soporta con la ayuda de Dios los males que le afligen injustamente.”* (Aquino, 1994, p. 31)

En la Edad Media aparecen las ideas conjuntas de *translatio studii et imperii* que condensan y sintetizan las tradiciones anteriormente mencionadas- el análisis de las formas políticas en términos racionales y la interpretación patrística de la tradición profética- a través del establecimiento de una narrativa de traslación copiada del modelo de la Eneida de Virgilio². Este es un punto en el que concuerdan varios autores:

“La visión e interpretación de la historia en la Edad media está modelada de manera decisiva por la idea de translatio imperii, que, junto con el esquema cronológico de las edades del mundo conforman el marco esencial de la representación del pasado para el hombre del Medievo”. (Gallardo Fernández, 2016, p. 752) Así mismo, hay consenso sobre el hecho de que la historia clásica acerca de la transferencia del imperio es la Eneida (Fenzi, 2005) (Gertz, 1987) (Bartosik-Vélez, 2009).

En el caso hispano, sus orígenes se pueden trazar hasta la obra de Isidoro de Sevilla (556-636), quien asume la pregunta de quién es el sucesor legítimo del imperio romano ¿Bizancio o las tribus que conquistaron occidente? *“En tanto que la idea de translatio imperii podía constituir un*

² Virgilio narra la historia de los viajes de Eneas, héroe troyano, hasta establecer el linaje que lleva a los fundadores míticos de Roma. La lectura estándar que implica la idea de *translatio* hace de Eneas un enlace entre la civilización helenística y la romana al tiempo que justifica la eventual conquista- por parte de éstos últimos- como retribución por la quema de Troya. (Virgilio, 1990)

argumento legitimador de la política expansionista de Bizancio, convenía obviarla en la medida de lo posible.” (Gallardo Fernández, 2016, p. 753) Quisiera resaltar que es posible deducir una conciencia activa y con una intención clara: el objetivo era acomodar la lectura a los intereses políticos de su reino³.

La literatura es un buen ejemplo del cúmulo de representaciones que fijan la identidad colectiva de un reino frente a otro porque existe desde el origen del paradigma de las sociedades trasladadas⁴. Por ejemplo, en la introducción de su *Chanson des Seisnes*, Jean Bodel explica la centralidad de las cuatro materias de Grecia, Roma, Inglaterra, y Francia. Dentro de nuestra interpretación, esto apunta hacia la existencia de una técnica de legitimación discursiva a través de la presentación de una narrativa que explique cómo y por qué se trasladó el imperio y estudio clásico a la sociedad que se desea exaltar.

Bartosik-Vélez argumenta que Pedro Mártir de Anglería (1457-1526) utilizó esta estrategia al comparar a Cristóbal Colón con Virgilio. Gallardo Fernández por su parte, identifica a Alonso de Cartagena, Sánchez de Arévalo, Torquemada, y Antonio Nebrija como otros exponentes de la idea de *translatio* en referencia al reino de Castilla (Gallardo Fernández, 2016),.

Quisiera reiterar las coordenadas del paradigma de interpretación vigente al tiempo del contacto europeo con el otro americano:

³ El reino es la categoría universal política del paradigma patrístico y se utiliza para describir cualquier forma organizativa que tenga carácter de unidad. Esta flexibilidad conceptual nos sirve para referirnos a la diversidad de formas políticas a través de la proposición de una entidad política común. Conversamente podemos definir un grupo humano como un conjunto de personas bajo un rey.

⁴ Eso es, las sociedades formadas alrededor de la idea de *translatio imperii et studii romano*.

1. El dios de Israel es único, verdadero, y todo acontece por su voluntad. Los desarrollos históricos acontecen de acuerdo con su plan, y por ende los gobernantes terrenales son sus instrumentos.
2. La profecía de Daniel revela que la edad romana es la sexta y última antes del juicio final. Por ende, no puede surgir un imperio verdaderamente nuevo en el sentido de representar una nueva bestia en la profecía.

De lo anterior deduzco que el descubrimiento de una gran masa terrestre por parte de los españoles se tenía que entender como un problema teológico⁵: primero, porque implicaba que los españoles eran otro de los instrumentos de la voluntad divina y segundo, porque abría la pregunta de su existencia en una edad del mundo que suponía la absoluta realidad del vaticinio del reinado universal de la sexta bestia. Después de todo, les era imposible aceptar que al profeta Daniel se le escapara el más mínimo detalle, entonces ¿Por qué no mencionaba la existencia de un gran territorio por fuera del dominio de la sexta bestia?⁶

La respuesta de los teólogos de la época fue desarrollar una adaptación del paradigma patrístico, que podemos llamar hispánico, que cumplía la función de los anteriores: presentar un entendimiento total del mundo en términos teológicos que sirviera, a la vez, como medio conceptual para debatir problemas políticos. De esta manera, la pregunta política sobre la conquista de los nuevos territorios encontraba una respuesta teológica: el problema se desplazaba hacia la conversión al cristianismo.

⁵ De acuerdo con Walter Mignolo, América “se anexó a los tres continentes que la Cristiandad había imaginado y que San Agustín señaló en La Ciudad de Dios” (Mignolo, 2005)

⁶ La única respuesta posible, en concordancia con los preceptos de la patrística, es que Dios quiso que el territorio se descubriera exactamente en el momento en el que de hecho se hizo, y por quienes lo hicieron.

En este aspecto, el paradigma hispánico se asocia con el patrístico en contra de los paradigmas anteriores (Deuteronómico, Profético, Apocalíptico) porque impide la discusión de asuntos políticos. Si bien, en los primeros paradigmas, el lenguaje surrealista de la religión codificaba mensajes políticos, en los últimos el lenguaje surrealista adquiriría independencia hasta separarse de la discusión política para reemplazarla con discusiones espirituales. De esta manera, las entidades espirituales dejaron de referirse directamente a entidades políticas (e.g. Antíoco Epífanés como la quinta bestia, los Césares romanos) y comenzaron a imaginarse como seres actualmente existentes.

La idea de desarrollar una teología política apunta a que, a pesar de esta aparente separación, los problemas teológicos siempre tienen un sustrato político; para hacer evidente esta relación, es necesario entender el proceso de secularización paulatina de las ideas teológicas cuyo resultado posterior es la creación de las categorías modernas.

Es claro que este movimiento se puede realizar dentro de la teología misma- a través de la recuperación del sentido político de los paradigmas iniciales- por ejemplo, estableciendo una lectura de los textos bíblicos en la cual se reinterprete a Jesús como un mesías político-militar en la línea Davídica con soporte en libros como Macabeos, o Éxodo. Sin embargo, no se incluyen en el presente proyecto, que se ocupa de las posibilidades que ofrece continuar el proceso de transferir conceptos de la teología a la teleología histórica, con el entendimiento de que este no es un discurso sobre lo real, sino un modelo sobre el cual es posible especular.

La formalización de la estrategia de *translatio* y del producto de una *sociedad trasladada* puede servir como base para proponer sociedades sintéticas, ya sea para la reflexión política, la creación de ficciones, el establecimiento de un imaginario político, o cualquier otra intencionalidad consciente.

Algunas de las propuestas tempranas sobre la entidad latinoamericana responden precisamente a la oportunidad de reinterpretar este modelo para proponer una *aeta* latinoamericana que complete la serie universal de pueblos de la historia.

En el primer capítulo, me dispongo a explorar la genealogía que hace Adam Kotsko de la figura de Lucifer, el príncipe de este mundo. Kotsko logra trazar los orígenes de la teología política cristiana hasta el pensamiento de los profetas hebreos y demuestra los cambios y permanencias que ha sufrido durante estos milenios de transformación.

En el segundo capítulo intento trazar la consolidación del pensamiento hispano a través de un pequeño esbozo de la serie que lleva desde Isidoro de Sevilla, y a través de varios siglos de historia intelectual, a los humanistas cortesanos que aplicaron el modelo de *translatio imperii et studii* para sintetizar una cosmovisión teológico-político que impusieron con éxito en amplias partes del globo.

En el tercer capítulo abordo la genealogía que hace Santiago Castro-Gómez de la razón latinoamericana para encontrar las influencias de los modelos anteriores, desde la razón profética con la que comienza Kotsko, más allá de la razón patristica que heredan los hispanos, y hasta la serie de pensadores que inauguran un *studium* propio que se siente con la fuerza de inaugurar una nueva *aeta*, esta vez no europea, sino nuestra.

Finalmente, ensayaré una reflexión sobre la herencia de la razón teológico-política, y su relación con la posibilidad de hacer filosofía en el nuevo mundo.

1. Definición de Teología Política

En este capítulo me dispongo a exponer mi interpretación de la teología como código simbólico para la articulación de ideas políticas a través de un breve esbozo de su desarrollo histórico.

El concepto de teología política viene de Carl Schmitt, quien, en su ensayo de 1922 *Politische Theologie*, argumenta que “*todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática.*” (Schmitt, Teología política, 2009, p. 17)

Este núcleo es lo único que permanece sin alterar en las múltiples versiones de teologías políticas tras el propio Schmitt. Por ejemplo, Clayton Crockett argumenta que es necesario formular una teología política radical para rechazar las tesis neoconservadoras de Schmitt y Strauss al tiempo que evitar el pesimismo y la resignación al fracaso del proyecto secular de la modernidad (Crockett, 2011).

De lo anterior deduzco que es posible articular este núcleo argumentativo en una situación de pensamiento diferente a la que le dio origen. La teología política es un régimen de interpretación tal que exige que la totalidad de la historia se acomode a sus premisas. Para lograrlo, crea su propio canon de fuentes predeterminadas a sostener y nutrir el marco representativo. Así mismo, tiene la capacidad de ignorar todo aquello que le resulte contrario a sus propósitos. Por ejemplo, Crockett

toma la decisión de incorporar la Muerte de Dios⁷ al cúmulo de narrativas que considera válidas para el pensamiento teológico, a pesar del hecho obvio de que Nietzsche no es ni un teólogo (como Gregorio de Nisa) ni un profeta (como San Jeremías). Conversamente, es necesario distinguir este término de la teología constructiva, que es un sistema teológico completo y cerrado de interpretación⁸.

A lo largo del capítulo me dispongo a explicar los paradigmas teológico-políticos que Adam Kotsko propone para trazar el desarrollo de la figura del diablo y sus implicaciones, especialmente en el registro político. Finalmente daré una breve cuenta del núcleo teórico del análisis de Kotsko que se basa en la lectura, a través de Agamben, del *katechon* como un sistema de dominación justificado por la necesidad de demorar la llegada del *anticristo* a través de la represión de la disidencia. Estas categorías, y el aparataje simbólico que despliegan, serán determinantes para toda la historia posterior del pensamiento occidental, que nunca va a perder totalmente el vínculo con la teología.

1.1 Paradigmas teológico-políticos

En su libro, *El príncipe de este mundo* (de aquí en adelante *PotW*) Adam Kotsko expone la división de los documentos en paradigmas clasificatorios.

En sus inicios, la demonología “*emerge en comunidades judías que enfrentan persecución y violencia a manos de sus conquistadores imperiales. Su opresión era tan severa que sencillamente no podían darle sentido excepto a través de proponer que sus atormentadores eran*

⁷ La muerte de dios es un tema que aparece la filosofía de Friedrich Nietzsche, notablemente en *Así Habló Zaratustra*.

⁸ Frente a la ausencia de profetas contemporáneos se abre el interrogante: asumiendo que los históricos son reales ¿Por qué dejaría Dios de enviar profetas?

*los agentes de algún tipo de fuerza espiritual que se oponía en principio a la justicia de Dios y sus planes para su pueblo*⁹. (Kotsko, 2017, p. 3)

Antes de esto, el dios judío era un “dios normal” en el sentido en que era un dios local del cielo que tenía una jurisdicción definida y un solo pueblo que juzgar. Su rol era mantener la reproducción de las formas sociales, y se entendía que el sufrimiento era su manera que castigar la desviación de éstas. La pregunta fundamental ante el sufrimiento era “¿Qué he hecho para merecer esto?”¹⁰. La creciente pérdida de autonomía por parte del pueblo impedía que la religión cumpliera su papel de reguladora de la conducta: cada vez más, los hebreos dependían de pequeñas aquiescencias y negociaciones con la cultura de sus sucesivos invasores.

“Con el tiempo, sin embargo, dentro de la tradición bíblica hebrea emerge la tradición de que el Dios de Israel también era, de cierta manera, el Dios de todas las naciones y que todos los otros supuestos dioses eran risiblemente inferiores. Aún así, Dios seguía siendo, por mucho, el Dios de Israel, y sus intervenciones históricas a favor de Israel- de manera más notable los acontecimientos del éxodo, durante los cuales liberó a los esclavos Israelitas de la opresión- eran centrales a su identidad, aún más- es posible argumentar- que los logros más grandes, pero menos específicos a Israel, de crear los cielos y la tierra.” (Kotsko, 2017, p. 20)

Kotsko llama “monoteísmo minoritario” a esta posición de coincidencia entre lo particular (Dios de Israel) y lo universal (Dios creador). Teológico-políticamente, la consecuencia de este desarrollo es la identificación necesaria de la justicia divina con la justicia universal; Dios adquiere el peso de ser bueno, no sólo con los israelitas, sino con toda su creación. Conversamente, obliga al intérprete a preguntarse las razones de Dios para tolerar, temporalmente, la injusticia- creando

⁹ Traducción propia. El texto de Kotsko no se encuentra traducido al español entonces todas las traducciones son propias.

¹⁰ Ver, por ejemplo, “Cuando el ejército israelita llegó al campamento, los ancianos de Israel dijeron << ¿Por qué permitió hoy el señor que nos derrotaran los filisteos?>>” 1 Sam 3:4.

así, la justificación para la existencia del mal. Los paradigmas que se presentan a continuación se distinguen por la función que cumple la injusticia terrenal (i.e. el mal) en la voluntad de Dios.

1.1.1 Paradigma Deuteronomico

Dios funciona como el líder político directo de Israel: asegura un territorio, y promulga, y cumple la ley. (Kotsko, 2017, p. 22) El faraón de Egipto es el agente que resiste a su agenda política: esclaviza al pueblo de Israel, y asesina a sus primogénitos. Como resolución a este paradigma, Dios reestablece un estado autónomo en la tierra de Israel. Al hacerlo, disuelve las contradicciones que dieron origen al paradigma, retornando a un estado en el cual era posible el retorno a las coordenadas iniciales del pacto original- cuya forma política era la del consejo de jueces¹¹. Sin embargo, el pueblo israelí quiere un cambio en su forma de gobierno- el paso de jueces a reyes- lo que significa un problema teológico: *“Samuel, disgustado porque le pedían que nombrara a un rey para que los gobernara, se dirigió en oración al Señor; pero el Señor le respondió: <<Atiende cualquier petición que el pueblo te haga, pues no es a ti a quien rechazan sino a mí, para que no reine sobre ellos>>”* 1 Sam 8:6-7

El pueblo de Israel, de aquí en adelante organizado alrededor de monarcas, se aleja de Dios a medida que éstos se parecen cada vez más a su antiguo rival, hasta que finalmente, decide abandonarlos a un castigo lo suficientemente severo para ameritar su futura redención: *“Entonces el señor rechazó a todos los descendientes de israelitas y los humilló, entregándolos en manos de salteadores hasta arrojarlos de su presencia”*. (2 R. 17:20) Consecuentemente, los gobernantes

¹¹ La idea de que las cosas pudieron ser de otra manera es constitutiva del método genealógico que emplea Kotsko en su trabajo. Por ejemplo, el texto samaritano, y la religión que lo sostiene, afirma que el pueblo de Israel retornó al culto local en el Monte Gerizin.

que oprimen a Israel se convierten en instrumentos de la voluntad de Dios al mismo tiempo que aseguran su propia condena.¹²

Este paradigma continúa través del cautiverio en Babilonia, y más allá de la caída de este imperio, a la subyugación por parte de los sucesivos estados helénicos que culmina con la disolución del paradigma en tiempos de Antíoco Epífanes, gobernante seléucida.

1.1.2 Paradigma Profético

Como habíamos mencionado, el horizonte de sentido, en los paradigmas anteriores, era el autogobierno del pueblo israelí. En la lectura de Kotsko, esta recompensa dejó de ser suficiente para justificar retroactivamente el sufrimiento al que fueron sometidos bajo los gobernantes helenísticos, y la corte que los rodeaba.¹³ Consecuentemente, la teología enfrenta un reto ante el cual tiene que doblar sus apuestas: solo un cambio radical en la estructura de la creación podía sanar retroactivamente el dolor experimentado.

Los pensadores proféticos ven el libre ejercicio de su religión como una de las condiciones para que su subyugación se justifique bajo el paradigma Deuteronomico: *“Así dice el Señor (...) trabajen en favor de la ciudad a donde los desterré, y pídanme a mí por ella, porque del bienestar de ella depende el bienestar de ustedes”*. (Jer. 29:7-8) Al reprimir la vida religiosa de los hebreos, los gobernantes terrenales hacían imposible cumplir las reglas de la alianza. En palabras de Kotsko, *“El paradigma había enseñado a los judíos a tolerar el maltrato como un castigo indirecto de*

¹² De esta manera, se logra absolver a Dios de la culpa no evitar el mal al mismo tiempo que se asegura que en efecto lo permite.

¹³ De acuerdo con Anderson, *“la existencia de las burocracias reales centralizadas fue acompañada de una ausencia de sistemas legales desarrollados que estabilizaran o unificaran sus funciones. Donde la voluntad arbitraria del soberano era la única fuente de todas las decisiones públicas no podía surgir un derecho impersonal.”* (Anderson, Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo, 1997, p. 45)

Dios. Sin embargo ¿Cómo puede tener sentido tal esquema cuando los judíos están siendo castigados precisamente por ser fieles a Dios sin compromiso?” (Kotsko, 2017, p. 34)

La profecía de Daniel ofrece una visión del acontecimiento necesario para subsanar tal herida: *“Cuando ese momento llegue, se salvarán todos los de tu pueblo que tienen su nombre escrito en el libro. Muchos de los que duermen en la tumba despertarán: unos para vivir eternamente, y otros para la vergüenza y el horror eternos” (Dn. 12:2-3)*

1.1.3 Paradigma Apocalíptico

El paradigma apocalíptico es una radicalización del profético en la cual la promesa de la reversión de la muerte se transforma en la abolición absoluta de la mortalidad a través de la vida eterna.¹⁴ De esta manera, el sufrimiento adquiere sentido: *“No tengas miedo de lo que vas a sufrir, pues el diablo meterá en la cárcel a algunos de ustedes, para que todos ustedes sean puestos a prueba; y tendrán que sufrir durante diez días. Mantente fiel hasta la muerte, y yo te daré la vida como premio.” (Ap. 2:10)*

El príncipe de este mundo parece ostentar el poder absoluto sobre lo terrenal, como es evidente por las promesas que es capaz de hacer en el desierto: *“Yo te daré todo este poder y la grandeza de estos países. Porque yo lo he recibido, y se lo daré al que quiera dárselo. Si te arrodillas y me adoras, todo esto será tuyo.” (Lc. 4:5-7).*

Como consecuencia, implica la búsqueda abierta del martirio con el doble propósito de servir de ejemplo, y de volverse digno de la vida eterna.

¹⁴ 1 san Judas 1:21,

1.1.4 Paradigma Patrístico y alternativa Monástica

Este paradigma logra un desplazamiento que lo separa de los anteriores: el mal se deja de asociar con el poder terrenal para concentrarse en *“algunos herejes que se han descolgado de las enseñanzas de la Iglesia y han visto naufragar su fe”*. (Atanasio, *Contra los paganos*, 1992, p. 44) Este desarrollo teológico es coetáneo con el ascenso del cristianismo como religión oficial del dominado, o alto imperio romano. Más aún, depende del establecimiento de un canon propio a través de la consolidación de una selección oficial de textos en latín.

En palabras de Kotsko: *“La paz con las autoridades dominantes se consigue a precio de desplazar el rol demoníaco apocalíptico de los gobernantes terrenales hacia otro grupo- usualmente un grupo definido religiosamente como los judíos o los herejes, representando así un desplazamiento de lo político-teológico a lo teológico como tal”*. (Kotsko, 2017, p. 71)

En la época transitoria, el ascetismo pasó de ser una preparación para el martirio, a ser un reemplazo de éste. El ejemplo de los monjes era suficiente para inspirar a las multitudes sin requerir la confrontación abierta con el poder. Consecuentemente, la muerte injusta a manos de los gobernantes terrenales pierde centralidad en las reflexiones de los teólogos para enfocarse en el problema de la muerte como condición humana en general.

En los paradigmas anteriores, la muerte y la enfermedad funcionaban como recordatorios, durante tiempos de autogobierno, de que la verdadera felicidad era inalcanzable en este mundo. De lo contrario, aquellos que vivían en tiempos de paz podrían apegarse demasiado a lo terrenal y exponerse al castigo eterno. En Atanasio, por ejemplo, la muerte se comienza a interpretar como un procedimiento necesario para purgar las almas de sus pecados.

La alternativa monástica se adapta al proceso de desplazamiento patrístico¹⁵ para terminar identificando el mal con la corporalidad y sus “*necesidades, deseos y vulnerabilidades*”. (Kotsko, 2017, p. 89) En su *Vida de Antonio*, Atanasio describe el dominio que los demonios establecen sobre el campo una vez han sido expulsados de la ciudad-por el poder espiritual de la iglesia- y las luchas de san Antonio por quitarles sus poderes sobre el mundo sensible.

La apuesta por la santidad es reemplazar el sufrimiento causado por el castigo del poder a los mártires por el sufrimiento autoinfligido a través de la renuncia al mundo social y el retiro a lo salvaje. Por ende, esta opción es compatible con el paradigma patrístico a pesar de partir de un postulado crítico al estilo de vida que tenían disponible los clérigos de la religión oficial de un número creciente de estados. Como lo indica Kotsko: “*Dios recompensa la privación física en sí, simplemente por sí misma. Por ende, es natural que, en el caso único de cristo, quien no está obligado a morir, la muerte pueda parecer como el pináculo de ascetismo monástico*”.

La alegría por la muerte es un ejemplo típico de la actitud patrística hacia el mundo terrenal. En este caso, San Antonio se regocija de la muerte de un monje que sufrió virtuosamente:

En otra ocasión en que estaba sentado en la montaña y mirando hacia arriba, vio en el aire a alguien llevado hacia lo alto entre gran regocijo de otros que le salían al encuentro. Admirándose de tan gran multitud y pensando qué felices eran, oró para saber qué podía ser eso. De repente una voz se dirigió a él diciéndole que era el alma del monje Ammón de Nitria (56), que vivió la vida ascética hasta edad

¹⁵ Según el cual el mal deja de asociarse con el poder terrenal y la sujeción para identificarse con la disidencia y la diversidad.

avanzada. Ahora bien, la distancia desde Nitria a la montaña donde estaba Antonio, era de trece días de viaje. Los que estaban con Antonio, viendo al anciano tan extasiado, le preguntaron qué significaba y él les contó que Ammón acababa de morir. (Alejandría, 1975, p. §60)

1.2 El problema teológico del homo sacer

La teología medieval se caracteriza por negar la sustancia del mal. En su *Tratado sobre la caída del Demonio*, San Anselmo de Canterbury postula que: “*el mal no es otra cosa que el no-bien, o la ausencia de bien/donde debe o conviene que haya bien. Sin embargo, lo que no es otra cosa de la ausencia de lo que es algo, en todo caso no es algo*”. (de Canterbury, 2005, p. 211) Como consecuencia, obliga a proveer una razón, en la voluntad de Dios, para permitir la persistencia del mal en un universo que controla absolutamente. Exegéticamente, la pregunta se enmarca en el episodio bíblico de la caída de gracia de los ángeles que llegaron a ser conocidos como demonios, liderados en su rebelión por el diablo, de quien:¹⁶ “*se puede preguntar por qué pecó teniendo la voluntad que Dios le dio, o cómo pudo darle Dios una mala voluntad*.” (de Canterbury, 2005, p. 203)

Para responder a esta pregunta, Anselmo separa lo que Dios hace- el bien- de lo que Dios deja que ocurra- el mal-. Además, distingue la apetencia de todas las criaturas del deseo de las racionales-ángeles, y humanos- para argumentar que ésta segunda implica la libertad de desear algo más allá de lo que les es dado. En el caso del diablo, su pecado no fue un deseo concreto- de un algo- sino la acción vacía de desear por sí mismo:

¹⁶ Como hemos visto, esta figura parece ser una amalgama de diversos personajes bíblicos como el acusador del libro de Job, el gobernante selécida Antíoco Epífanes, o la estrella matutina de Isaías.

“M. Aunque no quiso ser absolutamente igual a Dios, sin embargo, quiso ser algo menos que Dios contra su voluntad. Por esto mismo quiso desordenadamente ser similar a Dios, porque quiso algo por voluntad propia, la que no estaba subordinada a nadie. En efecto, es propio del Dios único el querer algo por voluntad propia, de tal modo que no siga una voluntad superior” (de Canterbury, 2005, p. 200)

Tomás de Aquino reitera el argumento de Anselmo en su Suma Teológica (q. 64, a.3)

En su interpretación Agambeniana, Kotsko identifica esta existencia diabólica con la del *Homo Sacer*, quien se caracteriza por una existencia puramente negativa, que emerge tras la distinción entre la vida desnuda- *zoé*- y la vida social-*bios*. Los demonios no se convierten simplemente en criaturas consumidas por su apetencia, inauguran una tercera forma de vida. Después del desplazamiento patrístico, esta distinción va a permitir el ejercicio del sufrimiento contra los herejes, por parte de la iglesia, como espejo del sufrimiento de los demonios, por parte de Dios, en el infierno. De esta manera, la persistencia del mal en el mundo termina fungiendo como la mayor prueba posible de la gracia de Dios.

Esta fue la visión del mundo que heredaron los hispanos a través de la obra de Isidoro de Sevilla en tiempos del enfrentamiento militar con los musulmanes. Así como los profetas de la antigüedad, Isidoro respondía a una realidad concreta que quería explicar en los términos universales de la teología. Todas las preocupaciones del santo tenían un correlato religioso: la pérdida del territorio, la búsqueda de un estado, la unidad del pueblo en el rey.

En el siguiente capítulo vamos a explorar la manera como los hispanos medievales convirtieron esta herencia en un motor poderoso para la oratoria cortesana en concilios con otros estados y poderes de la época con el objetivo de enlazar el análisis de Kotsko con las fuentes primarias del caso español.

2. Teleología y teología-política

En este capítulo me dispongo a utilizar el marco referencial de Kotsko para interpretar algunas fuentes claves para el desarrollo de las ideas teológico-políticas de hispanos como Isidoro de Sevilla, Alfonso X, y especialmente, el obispo Rodrigo Sánchez de Arévalo, en quien podemos ver un ejemplo claro del relato castellano de *translatio imperii et studii*.

2.1 Paradigma teleológico

Si un paradigma teleológico resulta de la secularización de un paradigma teológico, y los paradigmas teológicos ofrecen una interpretación, total e intencional, de la historia universal, entonces, un paradigma teleológico debe presentar una versión secularizada, total e intencional, de la historia universal.

Podemos entonces abstraer la estructura formal de los paradigmas a través de la sustracción (aféresis) de todo contenido concreto para terminar con su forma vacía. En tanto estructura, comparten una concepción del principio y el fin, una significación del sufrimiento, y una resolución final.

¿Cuál es el régimen de translación que opera entre la teología-política y la teleología? ¿Es posible secularizar un paradigma específico? Para ahondar en la cuestión propongo analizar la serie de sistemas teleológicos creados bajo el paradigma patrístico y las ideas conjuntas de *translatio imperii et translatio studii* tras la disolución del poder temporal de Roma que integra el período histórico tradicional conocido como Edad Media, pero que en los términos internos al presente trabajo se define como la sexta, y última edad, antes de la resolución final de la historia de la creación.

A lo largo de la presente investigación hemos visto cómo las ideas proféticas de un pequeño pueblo terminaron convirtiéndose en la base para pensar la historia universal desde el occidente. Así mismo, hemos visto la consolidación de un canon que explica, clasifica, y juzga las entidades espirituales que intervienen en nuestro mundo, logrando trasladar el centro del problema del poder terrenal a la disidencia social. Es necesario, ahora, dar el paso hacia la demonización de una parte de la población que asume la carga de la responsabilidad social por el pecado.

Como habíamos visto, el último paradigma, el *patrístico*, es posterior a la cristianización del imperio romano y, por ende, había desarrollado una teología política amigable al orden establecido. Este paradigma continúa vigente aún después de la caída de Roma a través de la permanencia del orden simbólico garantizado por el imperio. Conceptualmente, la idea de *translatio* articulaba el paradigma *patrístico* a una serie de realidades políticas diferentes.

Don Alonso de Cartagena provee un ejemplo típico de la versión castellana, que resume Fernández Gallardo: “*La serie de transferencias se inicia con el traslado de la capital imperial a Oriente, para justificar la titularidad del imperio entre los griegos, de quienes pasaría, a su vez, a Carlomagno, que, aunque computa como segunda translatio, en realidad viene a constituir el punto de partida de la serie.*” (Gallardo Fernández, 2016)

Si bien, del lado político, las translaciones aseguraban la estabilidad, el costo del lado teológico era la imposición de la carga metafísica del mal a la población más vulnerable. Como explica Kotsko, una forma de pensamiento que comenzó como una herramienta de denuncia se convirtió en un instrumento de exclusión. El diablo se postuló como un agente paradójico que da fuerza a la ley de Dios al mismo tiempo que la desobedece: es el carcelero del infierno y, a la vez, su prisionero más notorio. Sus subalternos, inicialmente identificados con gobernantes crueles

como Antíoco Epífanes, se buscaban ahora entre las mujeres y las minorías sociales, de quienes se consideraba que eran la causa de todo malestar social.

El nudo conceptual de la teoría desplegada para perseguir y reprimir la diversidad era el problema del diablo, su rebelión, y su deseo.

En su Tratado sobre la Caída del Diablo, Anselmo comienza estableciendo una identidad absoluta entre ser y bien, de manera que *“así como el bien y el ser no son sino por Dios, de la misma manera no son por Dios/ sino el bien y el ser.”* (de Canterbury, 2005, p. 191) De lo anterior concluye que solo Dios puede querer algo por sí mismo-porque es causa de sí- mientras que cualquier otra entidad debe querer a través de la identificación con lo que quiere el ser supremo. El demonio habría rechazado esta identidad al querer ser algo por sí mismo: *“al querer desordenadamente su voluntad algo más de lo que había recibido, se situó por fuera del ámbito de la justicia”*. (de Canterbury, 2005, p. 199)

Finalmente, separa la capacidad de Dios de dar algo de la capacidad de un ser de recibirla, con la consecuencia de poder agenciar al demonio de su propia deprivación¹⁷: *“Por lo tanto, aunque el ángel bueno recibió la perseverancia por esto, porque Dios se la dio, sin embargo, el malo no por esto no la recibió, porque Dios no se la dio, sino que/Dios no se la dio por esto, porque aquel no la recibió, y no la recibió por esto, porque no la quiso recibir.”* (de Canterbury, 2005, p. 200)

Podemos ver las enormes diferencias entre el paradigma medieval y la tradición profética de la que se originó. Como nota Kotsko, el sufrimiento pasó de ser algo que era necesario dar

¹⁷ Una consecuencia de esta definición del bien como sustancia es que el mal deviene simple ausencia del bien, en vez de tener un estatus ontológico propio.

significado a ser un significado en sí mismo. De manera consecuente, Dios pasó de oponerse a actores violentos para convertirse en el mayor de ellos. Conceptualmente, el infierno dejó de ser teológicamente insignificante y se convirtió en el punto central de las reflexiones teológicas y la ansiedad política.

El *Malleus Maleficarum* es un ejemplo de las preocupaciones de la época: “*es opinión cierta y muy católica que existen encantadores y brujos que, con el auxilio del diablo y en virtud de una alianza con él establecida, son capaces, ya que Dios lo permite, de producir maldades y daños reales y verdaderos.*” (Kramer & Sprenger, 2005, p. 55)

El desplazamiento patrístico, mediante el cual el mal se deja de identificar con el poder terrenal, produce la brujería como un suplemento imaginario para terminar de dar sentido al nuevo paradigma. De esta manera, los gobernantes y clérigos podían participar de una forma de pensamiento que requería que se vieran como víctimas de un poder maligno. Como consecuencia, el fin del mundo pasó de ser algo deseable¹⁸ a una catástrofe que se tenía que atrasar tanto como fuera posible-aún a través de la tortura y otras formas de violencia. Como nota Schmitt: “*Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el fin del eón presente*”. (Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, p. 40)

Kotsko hace bien en resaltar la expulsión de los judíos de España, por parte de Fernando e Isabel, como un punto culmen de un ambiente de pánico generalizado en Europa. (Kotsko, 2017, p. 157) Naturalmente, este ambiente de reflexión teológica hizo del nuevo mundo el problema central de la versión hispana de la teología política, que a su vez era sustento de la idea de *translatio*

¹⁸ Comparar con “No tengas miedo de lo que vas a sufrir (...) Mantente fiel hasta la muerte, y yo te daré la vida como premio”. Ap 2:10

imperii et studii hacia Castilla, ahora dotada de agencia mundial, y además irreproachable debido a que era un agente de la providencia.

Como nota Schmitt, “*El Derecho de Gentes europeo de la época de los siglos XVI al XX consideraba a las naciones cristianas de Europa como creadoras y portadoras de una ordenación que era válida para toda la tierra.*” (Schmitt, *El Nomos de la Tierra*, p. 66)

La presente investigación propone entender las ideas de *translatio studii et imperii* como un sistema que se acopla a las condiciones paradigmáticas patrísticas para contraponer una teoría del poder terrenal que sea consistente con las condiciones mencionadas.

Cómo habíamos visto, la profecía de Daniel anunciaba la última edad antes del juicio final,¹⁹ y dejaba un vacío que podía ser objeto de especulación legítima sin contradecir la profecía. La idea de *translatio* complementa la cosmovisión patrística con una teoría de qué pasa-en términos políticos- en esos años. Como la bestia romana no puede morir hasta su confrontación con el mesías, su accionar legitima la permanencia del sufrimiento- y la exigencia de obediencia- a través de la historia de los reinos cristianos. Es decir, cualquier comportamiento de los reyes- incluso si contradice de sus creencias cristianas- queda legitimado debido a que su gobierno se tiene que entender como una herramienta de la voluntad divina para la prueba y separación de las almas para su destino eterno.

Esta legitimación del poder terrenal se proponía como una contraparte al poder espiritual de la iglesia.

¹⁹ Los textos apocalípticos dan cuenta de una seguridad de que esta edad estaba cerca a su fin. El sentido de textos como los actos de los apóstoles, es el del retorno inminente del mesías con su consecuente fin de la historia terrenal. Parte del contexto para la emergencia del paradigma patrístico era la racionalización de esta demora.

2.2 La creación de Hispania

En palabras de Nebrija: “*siempre fue la lengua compañera del imperio: i de tal manera lo siguió: que juntamente comenzaron, crecieron, i florecieron, i después junta fue la caída de entrambos.*” (Nebrija, 1492, p. ii) Por ende, valdría la pena trazar, en términos generales el proceso de florecimiento de la lengua (*studium*) y el imperio (*imperii*). Buscaremos esclarecer la manera como las tecnologías de la escritura permiten que las élites castellanas proyecten sentido y poder.

Alfonso X, conocido como el sabio, emprendió un ambicioso proyecto que sentó las bases materiales del naciente *studium* hispano: “*Las aspiraciones imperiales de Alfonso X habían de otorgar cierta relevancia al hecho del imperio en su visión de la historia*”. (Gallardo Fernández, 2016, p. 756)

Al declararse Rey de los Hispanos, hace concreta la tríada isidoriana de *rex*, *gens*, y *Regnum*, con lo cual otorga entidad a una España que no correspondía con el ordenamiento político del territorio. Esta labor de imaginar una nación inexistente recaía sobre los discursos históricos de letrados como Lucas el Tudense y Rodrigo de Toledo, que recoge como fuentes Sánchez de Arévalo en la *compendiosa*: “*En efecto, el gran Hércules, aquel que contribuyó no poco a la primera destrucción de Troya en época del rey Laomedonte antes de los tiempos de Príamo, vino a Hispania, y consta que él libró una batalla a campo abierto con Gerión, entonces rey de Hispania*”. (Comp. I 7,8-37)

Al trazar la ascendencia de su pueblo hasta Hércules, los letrados hispanos repetían el gesto de Virgilio, para inscribir a su pueblo en una serie que ahora incluía a los godos además de los romanos y los griegos, en la historia de los grandes imperios.

2.3 La visión hispana

Para el siglo XIV, España ya contaba con un robusto grupo de universidades capaces de producir una clase letrada que pudiera proyectar sentido e influir el discurso del ambiente diplomático en una época en que tanto el papado como los monarcas dependían de un aparato clerical que los representara en los concilios: *“En este sentido los castellanos, y Arévalo en concreto, fueron auténticos pioneros en la aplicación de tecnología en beneficio de sus intereses, ya que la imprenta garantizaba una capacidad de difusión formidable a costa del lujo del ejemplar manuscrito”* (Alvar-Nuño, 2017, p. 30)

Tradicionalmente, estos cargos descansaban en la nobleza militar, quienes tenían sus propios intereses y a menudo se encontraban en tensiones abiertas con el monarca al cual le debían obediencia: *“En el marco de estas tensiones, la monarquía tomó una decisión estratégica de grandes consecuencias: fue sustituyendo paulatinamente de diferentes cargos cortesanos a la nobleza por una clase letrada formada en universidades”*. (Alvar-Nuño, 2017, p. 31)

Este rebalanceo del poder tendría consecuencias importantes para los siglos futuros. Marx y Engels lo concibieron como un prefacio a la dominación burguesa: *“la burocracia no era más que el medio para preparar la dominación de clase de la burguesía”* (Marx & Engels, 1981, p. 404), mientras que para Perry Anderson tales cambios no implican la pérdida de dominio por parte de la aristocracia feudal: *“Esta nobleza sufrió una profunda metamorfosis durante los siglos siguientes al fin de la Edad Media, pero desde el comienzo hasta el final de la historia del absolutismo nunca fue desalojada de su dominio del poder político”* (Anderson, El Estado Absolutista, 1983, p. 12) . De cualquier manera, este momento transitorio sienta las bases materiales para los posteriores desarrollos históricos del estado absolutista español y sus colonias.

En estas aguas revueltas, la eficacia discursiva de los primeros humanistas, imbuidos de los preceptos ciceronianos, fue la mecha que encendió el interés por los estudios humanísticos en otros lugares y, precisamente durante el Concilio de Basilea, la corona castellana obtuvo dos éxitos diplomáticos rotundos: la concesión papal del derecho de conquista sobre las Islas Canarias y el uso de mejores escaños en las discusiones internacionales con respecto a los ingleses, es decir, la consideración de que la monarquía hispana era más antigua y, por tanto, superior a la inglesa. (Alvar-Nuño, 2017, p. 31)

Sánchez de Arévalo se dispone a interpretar la historia de España de manera que legitime las ambiciones de su monarquía al tiempo que la acomoda a la naciente estructura teleológica que, si bien se basa en la teología, comienza a perder la referencia a la voluntad divina. Conversamente, el declive relativo del poder de Francia, ligado a su apoyo al conciliarismo y consecuente rechazo por parte del papado, ofrecía las condiciones para argumentar una nueva nación receptora de la *translatio*.

La motivación política de la historiografía o, en otras palabras, el interés de la monarquía por controlar la escritura de historia aparece como un fenómeno claro: los reyes se habían dado cuenta de la importancia de la historiografía como medio propagandístico para consolidar el poder y perfilar una identidad nacional. (Alvar-Nuño, 2017, p. 66)

Un problema típico de esta época es el de la precedencia que debían tener los distintos monarcas europeos y sus comitivas en los concilios. Un éxito temprano de los letrados españoles, específicamente del maestro de Sánchez, Alonso de Cartagena, fue persuadir a la curia de que el reino de Hispania, al ser más antiguo, merecía gozar de precedencia frente al de Inglaterra: “*Hoy hemos concluido, en nuestra congregación general, que de aquí en adelante se debe asignar a los*

embajadores del mencionado rey juan, el lugar primero e inmediatamente posterior al de los embajadores del queridísimo hijo del rey de Francia.” (Alvar-Nuño, 2017, p. 74)

El trabajo de Sánchez de Arévalo puede entenderse como una culminación de varios siglos de esfuerzos letrados por proveer a Hispania de un discurso real que pudiera sostener las crecientes ambiciones castellanas, tanto en la península misma, como en territorios como las islas canarias.²⁰

Para lograrlo, se dispone a incrustar a Hispania en el modelo teológico-político heredado, vía San Isidoro, del paradigma patrístico romano. Un aspecto fundamental es la referencia a la voluntad divina como explicación de la historia, por ejemplo, de la pérdida de territorio frente a los musulmanes: “*a causa de nuestros pecados, está ocupado de modo impío por ellos*”, (Alvar-Nuño, 2017, p. 77) Para el Obispo de Toledo es evidente que *Hispania* es un *todo a ser* a pesar de que en realidad se encuentre políticamente dividido. Para la ontología medieval, lo que carece de unidad también carece de entidad y de potencia. La coronación de un rey, como garante de esa unidad, se entiende como el *telos* de los pueblos²¹. “*Al hacer hincapié en que al rey de Castilla le pertenecía el título de Rex Hispaniarum lo que subrayaba intencionalmente es que Hispania era un territorio unitario*”. (Alvar-Nuño, 2017, p. 105)

Sánchez traza el origen del reino al mítico guerrero godo Wamba, cuyo bastón de espolear bueyes produce “*de manera milagrosa, raíces, hojas y fruto*” como señal de la aprobación divina de su mandato. (Comp. II 32-40). Desde este momento, toda acción del *Rex Hispaniarum* es legítima ante Dios porque, como dicta el Rey Sabio: “*según testimonio de Salomón, es Él quien dirige el corazón del rey, y lo guiará adonde quiera*”. (Comp. IV 13, 36-57) La lógica patrística

²⁰ *Allegationes super conquesta Canariae*

²¹ La idea de garante viene de Nieto Soria 1987:561

continúa, por ejemplo, con Fernando el Católico, quien: “*siempre tenía en boca aquello de que todo le había ocurrido de manera próspera no por méritos propios, sino por la infidelidad de sus enemigos*” (III 39, 112-132)

De acuerdo con Alvar-Nuño, el resultado es la construcción de España como un objeto en el que confluyen las distintas tradiciones valoradas como legítimas en términos teológico-políticos para inscribir al reino en la sucesión de naciones que vendrían a realizar la profecía de Daniel. Las tradiciones clásicas, bíblicas, y germanas se articulan en un nuevo mecanismo que equipara a la corona castellana con la dignidad imperial. (Alvar-Nuño, 2017) El discurso castellano de *translatio imperii et studii* presenta a España como continuación y culminación de una serie universal de pólites que en su conjunto consuman el plan divino que revela la profecía de las seis edades.

2.4 Las raíces hispanas del latinoamericanismo

Para estos historiadores españoles, no fue coincidencia que el desarrollo de la teología política hispana, asentada sobre un aparato administrativo compuesto por letrados, acercara al papado y a España. Incluso “*Podríamos aventurar la existencia de una correspondencia entre las tesis de Sánchez de Arévalo y la autoridad que este Papa se arrogaría a la hora de conceder a los Reyes Católicos las tierras descubiertas y por descubrir del Nuevo Mundo*” (Arquero Caballero, 2019, p. 45) Sin embargo, aun si esto no fuera cierto, el proyecto político de los monarcas hispanos hacía de ellos catequizadores por excelencia.

Después de la Farsa de Ávila, Isabel de Castilla asume el proyecto imperial hispano como propio y, por ende, se apropia del aparato letrado para continuar haciendo uso de la tecnología imprenta para dotar de sentido a sus ambiciones. La tesis de *translatio* se convierte en “*la base histórica adecuada para interpretar en términos mesiánicos, no carentes de implicaciones*

imperialistas, el significado de los monarcas en la historia hispánica de la humanidad". (Alvar-Nuño, 2017, p. 103)

El entendimiento de que las tierras descubiertas por Colón eran un mundo aparte produjo un nuevo impulso en el imaginario imperial hispano, basado en la teología patrística, que se dispuso a proyectar su visión sobre las tierras y gentes conquistadas. Así, la razón hispana se hizo con el nuevo mundo.

Esta forma de pensar no desaparece con la pérdida de poder peninsular. Podemos ver, por ejemplo, la manera como el discurso político se expresa en términos religiosos en el texto "*Dad al Cesar lo que es del Cesar y Dios lo que es de Dios*" (Rosillo, 1815) escrito en medio de los acontecimientos políticos que retroactivamente llamamos independencia. Para el autor, que tiene como objetivo criticar las aspiraciones tributarias de la administración neogranadina a cargo de Antonio Nariño, "*se trata de examinar si V.S.M.V. ha tenido autoridad y justicia para defender las Rentas Decimales, y declarar que pertenecen a la Iglesia enteramente desde el momento en que se juró la Independencia de las Provincias enclavadas en el territorio de esta Diócesis*" (Rosillo, 1815, p. 1)

A pesar de que los bienes son materiales, éstos "*gozan perpetuamente del privilegio de las cosas Sagradas, y derechos espirituales en quanto no es lícita ni valida su enagenacion(sic)*" (Rosillo, 1815, p. 20). La contradicción entre dos poderes políticos se expresa en los términos teológicos que heredamos de la patrística a través de la razón hispana que "*ha declarado que los Diezmos, son tributo, y omenage debido a que su pago es un reconocimiento del Soberano, y Universal dominio sobre todas las cosas*". (Rosillo, 1815, p. 45)

De manera consecuente, la pregunta se desplaza hacia la metafísica: ¿Qué tipo de entes son los tributos: materiales o espirituales? ¿Cómo podríamos describir entonces la relación entre lo que está en juego políticamente y su expresión teológica? ¿Es acaso una mera distracción, como parece indicar la expresión de Marx, falsa consciencia? La fórmula de Althusser es *“la ideología es una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.”* (Althusser, 1994, p. 139)

Vista de esta manera, la razón teológica es un oscurantismo que se debe reemplazar por un entendimiento correcto de la reproducción de las condiciones de producción que asegura *“la existencia de un pequeño grupo de hombres cínicos que basan su dominación y explotación del “pueblo” en una representación falseada del mundo que han imaginado para esclavizar los espíritus mediante el dominio de su imaginación”* (Althusser, 1994, p. 140).

Precisamente, el papel de los intelectuales de la sociedad burguesa es el de reemplazar paulatinamente esta visión distorsionada con una “real” que dé cuenta del movimiento material de la historia, incluidos los mecanismos de su propia reproducción. En el caso de la representación, la producción del sentido tiene como objetivo crear al sujeto que corresponda a la forma social en la que se incrusta. A pesar de las muchas coincidencias, los letrados latinoamericanos respondían a una realidad diferente que sus antecesores hispanos, y sus proyectos requerían separarse de la entidad hispana que había visto San Isidoro de Sevilla para postularse a sí mismos como continuación de la serie de *razas* de la historia.

En el siguiente capítulo veremos los esfuerzos de letrados americanos por construir la latinoamericanidad a través de su dominio de los medios de producción del sentido. Como en los casos anteriores, se intentará presentar la relación entre los relatos abstractos y el substrato material de relaciones que los producen.

3. La razón letrada

En este capítulo propongo esbozar un enlace entre la genealogía de Kotsko, a través de la bisagra del pensamiento hispano, con la que hace Santiago Castro-Gómez de la razón latinoamericana. Podremos ver los cambios y permanencias de algunas nociones en las articulaciones de filósofos y aspirantes a filósofos latinoamericanos que lograron postular los primeros sistemas con los que se intentó dar cuenta total de la historia universal, y de su relación con la historia latinoamericana en específico.

3.1 Letrados latinoamericanos

Los letrados latinoamericanos utilizaron las tecnologías de producción de textos para proyectar y defender los intereses nacionales de la misma manera que los humanistas hispanos los utilizaron en pro de las ambiciones imperiales de los reyes castellanos.

A lo largo de los siglos XIX y XX, las élites letradas construyeron lentamente una infraestructura que les permitía proyectar su sentido. *“Se configuró una élite urbana de letrados, estrechamente vinculados con el poder político, cuya función era velar por la conservación, producción y circulación de discursos, distribuyéndolos según reglas estrictas en una sociedad analfabeta.”* (Castro-Gómez, 1996)

La genealogía del latinoamericanismo es precisamente el trazo de la construcción de las identidades nacionales por élites letradas: *“Había que construir la nación y dotarla de una identidad perfectamente definida. Para ello era necesario producir narrativamente una*

idiosincrasia que se reflejara fielmente en la lengua, la historia y la literatura”. (Castro-Gómez, 1996)

Según Ángel Rama: “*En territorios americanos, la escritura se construiría en una suerte de religión secundaria, por tanto, pertrechada para ocupar en lugar de las religiones cuando éstas comenzaran su declinación en el siglo XIX*”. (Rama, 1998, p. 37) Como éstas, podía ofrecer un fundamento universal, con el énfasis en el *studium*, que mantuviera la estructura interpretativa de la historia, pero sin referencia a las entidades sobrenaturales. La razón gramatical reemplazaría a la divina como el garante de unidad, consistencia, y significación de toda la historia en un solo proceso teleológico.

De igual manera que sus antecesores teólogos, los letrados latinoamericanos estaban convencidos de la bondad fundamental de su proyecto represivo. El movimiento de la historia bien valía la pena a pesar de sus desastrosos efectos colaterales. El establecimiento de la Atenas sudamericana justificaba toda la violencia disciplinaria que fuera necesaria para crear el sujeto nuevo en nuestros territorios, aún si esto implicaba barrer con la diversidad cultural de la misma manera que la inquisición religiosa había acabado con la diversidad doctrinal en tiempos de los heresiólogos. La figura de la alteridad seguía asociada a la superstición, la hechicería, y la maldad.

3.2 La razón latinoamericana

En la *Crítica de la Razón Latinoamericana* Santiago Castro-Gómez recorre de manera crítica la historia del pensamiento regional a partir del siglo XX, durante la creación de lo que ve como los sistemas prefilosóficos²² latinoamericanos. A pesar de no contar con ninguna referencia

²² Entendiendo con Castro-Gómez que se refiere a los intentos tempranos por definir un campo filosófico latinoamericano antes de que la disciplina desarrollara objetos de investigación propios y reglas definidas para estudiarlos.

directa a las ideas conjuntas, podemos hablar de una referencia velada, como la que encuentra Vélez en sus investigaciones sobre Castilla.

El hecho de que José de Vasconcelos trace los orígenes de su raza en la mitología griega lo asemeja a sus antecesores españoles y romanos, quienes también utilizaron esta estrategia para fundamentar sus propios proyectos: “*A medida que las investigaciones progresan, se afirma la hipótesis de la Atlántida, como cuna de una civilización que hace millares de años floreció en el continente desaparecido y en parte de lo que hoy es América*”. (Vasconcelos, 1948, p. 13) El objetivo de tal construcción es la argumentación de la precedencia histórica: “*Si pues, somos antiguos geológicamente y también en lo que respecta a la tradición, ¿Cómo podremos seguir aceptando esta ficción inventada por nuestros padres europeos (...)?*” (Vasconcelos, 1948, p. 14)

Vasconcelos propone una civilización originaria (Atlante) que daría paso al primer *translatio* “*Al decaer los atlantes, la civilización intensa se trasladó a otros sitios y cambió de estirpes*”. (Vasconcelos, 1948, p. 16) y reinterpreta las *edades* como *etapas* de negros, indios, mongoles, blancos y finalmente, la de la raza cósmica. De manera consecuente, los traslados internos a cada raza (precisamente los que ocuparon a los letrados humanistas) pierden importancia, el problema de la precedencia de España sobre Inglaterra se traslada al nuevo mundo y deviene un problema de razas, - “*No advertimos el contraste de la unidad sajona frente a la anarquía y soledad de los escudos iberoamericanos*”. (Vasconcelos, 1948, p. 18)- y el primer paso es realizar, en política, la unidad sustancial que garantiza el lazo sanguíneo.

Para Vasconcelos, el mestizaje es el *telos* de la historia²³: “*Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va*”. (Vasconcelos, 1948, p. 24) Ésta tiene como fin ulterior “*lograr la fusión de los pueblos y las culturas*”. (Vasconcelos, 1948, p. 27) El objeto raza, independiente de si tiene un sustrato material o no, se puede derivar de la serie histórica, que depende de presuponer su existencia.

Aquí Vasconcelos depende de la metafísica hispana que podemos ver en Suárez: “*La metafísica no demuestra que los objetos de las otras existen actualmente, sino que en tanto puede afirmar que existen en cuanto ofrece principios para demostrar en que grado del ser están colocados y que esencia tienen. Y esto lo lleva a cabo la metafísica, sobre todo, declarando la razón misma de ente de la de esencia o quiddidad*”, (Suárez, 1960, p. 217) pero por lo mismo, sus tesis no se elevan al rango de filosofía por tratarse todavía de causas extrínsecas (eficientes y finales) en vez de proponer un fundamento que reemplace al teológico, que si puede proveer de causas primeras y universales.

Si Vasconcelos mira a América Latina como *sustancia*, Zea la ve como *sujeto*. La cultura latinoamericana ha de asumir su pasado de manera dialéctica, asumiendo la superación de sus momentos previos en él, no destruyéndolo como un obstáculo, sino entendiéndolo como un “*modo de ser sin el cual no se habría podido llegar a ser lo que se era ni, menos aún poder llegar a ser lo que se pretendía*”. (Zea, 1958, p. 5) Sin embargo, el ser americano todavía es “*no-ser-siempre-todavía*²⁴”, (Zea, 1958, p. 8) que solo espera lo que quiere ser, dislocado de lo que era, y sin saber

²³ Como dice Vasconcelos: “*Todo imperialismo necesita de una filosofía que lo justifique*”. (Vasconcelos, 1948, p. 44) Entonces ¿Es acaso la filosofía que pretende fundar la mera legitimación del *imperium* de la raza cósmica? ¿Cuál sería el reflejo de su soberbia, en la época en que es dominante? Sin duda, el racismo “impuro” de Vasconcelos no deja de ser racismo. Y no podemos elevar a nuestra raza a costa de denigrar a las “puras” como hace con negros e indios.

²⁴ La expresión es de Mays Vallenilla, a quien Zea cita en su ensayo.

cómo va a llegar a serlo. Sin embargo, aún esto implica “*la conciencia de un futuro a realizar*”. (Zea, 1958, p. 9)

Aparentemente, este es el motivo por el cual se abandona la referencia a la idea de un *translatio* americano. Basado en la descripción de Edmundo O’Gorman; “*ser para otros para ser sí mismo*” Zea dice que: “*La historia de este hombre sería la historia del hombre que se ha empeñado en ser de otra manera lo que es*”. (Zea, 1958, p. 11) Como dice Castro Gómez: “*O’ Gorman -como Ramos- está convencido de que la tesis vasconceliana de que América Latina tomará el lugar de Europa en la conducción espiritual del mundo conlleva un “ocultamiento” del ser americano*” (Castro-Gómez, 1996)

A pesar de su aparente rechazo a la metafísica, O’ Gorman mantiene la condición de unidad del *ser* mexicano que, en tanto que es un *gens*, hereda de la ontología medieval. Si bien ya no se busca la *sustancia* de la entidad nacional, se asume que hay una disposición afectiva por pólite, y que ambas coinciden con las fronteras estatales. O, lo que es lo mismo, con el rango de proyección del aparato ideológico letrado.

De cualquier manera, no deja de ser paradójico el hecho de que, para O’ Gorman, la solución para la inautenticidad americana pase por leer a otro filósofo europeo, porque como dice Zea “*El iberoamericano se ha servido de ideas que le eran relativamente ajenas para enfrentarse a su realidad*” (Zea, 1958, p. 11)

“*La heterogeneidad presente en las sociedades latinoamericanas permite una asimilación simultánea de la modernidad y de su crisis posmoderna*”. (Castro-Gómez, 1996)

La Filosofía de la Liberación es el ejemplo reciente más claro de una teleología que tenga como sujeto central al latinoamericano. Debido a su experiencia concreta, este está llamado a

cumplir su tarea histórica: “*Aparece aquí de nuevo, pero invertido, el motivo ilustrado del Sujeto de la historia, solo que este honor ya no les corresponde a los opresores sino a los oprimidos*”. (Castro-Gómez, 1996) Esto equivale a: “*Convertir a los pobres en una especie de sujeto trascendental a partir del cual la historia de la humanidad adquiere un sentido liberador*” (Castro-Gómez, 1996)

Lo que vemos aquí es la idea económica de la sustitución de importaciones aplicada a la producción intelectual: “*Había que redimir a Hispanoamérica de los hábitos y costumbres sembrados por España para inscribirla en el movimiento de la historia universal, en el flujo de todas las naciones hacia el reino de la libertad*”. (Castro-Gómez, 1996)

En última instancia lo que hace Castro-Gómez es presentar una ontología en la cual los objetos formales no preexisten a los discursos sobre ellos, sino que son el conjunto de las prácticas discursivas que las generan²⁵. Por lo mismo, su método implica abstraer cada objeto a través de la genealogía de las prácticas donde se origina para formalizar el objeto que, como filósofo, va a tratar de describir inmerso en una red de relaciones con otros objetos de igual constitución.

Un objeto de estudio como “América Latina” se revela entonces como una mera proyección discursiva de letrados que ven en este la realización de sus intereses políticos. Bajo esta óptica, podemos denunciar el culto a lo propio, a lo autóctono, como la estrategia de los letrados locales para perpetuar sus posiciones privilegiadas donde pueden definir lo “*nuestro*” como lo que defiende sus intereses frente a la razón americana o europea.

²⁵ En su reciente libro “El Tonto y los Canallas” Santiago Castro-Gómez emprende un balance autocrítico de las posiciones que tomó en esta época, por lo cual, mi crítica tiene como objetivo a las personas que parecen ignorar este nuevo desarrollo para mantener estas posiciones aún después de la proliferación de múltiples pos-verdades.

Si estos letrados no reproducen las condiciones de su dominación ideológica van a perder sus privilegios como los intérpretes de la autenticidad. Frente a estos guardianes del saber, la razón global²⁶ representa una amenaza para la capacidad de controlar a sus estudiantes, quienes cada vez más tienen el apoyo de una red internacional de producción de conocimientos que tienden a socavar el dominio simbólico de las facultades locales.

El más grande miedo de los letrados latinoamericanos es que sus estudiantes no acepten la interpelación de sus aparatos ideológicos porque esto equivaldría a deshacer su posición dominante sobre la cultura académica socialmente aceptada. El miedo al pensamiento universal (i.e. formal) es consecuencia de la ansiedad que produce ver el auge de una *episteme* que ya no requiere de su posición privilegiada: cualquier persona puede acceder a cualquier conocimiento sin miedo al juicio de inautenticidad por parte de una élite letrada que ha consolidado el monopolio de las plazas universitarias a través del control del pensamiento aceptable.

A través de este breve esbozo, podemos ver que el análisis de los discursos como estrategia de dominación también aplica a las narrativas que pretenden ser liberadoras. De manera similar a los cristianos-que pasaron de ser víctimas de la persecución a ser inquisidores- los latinoamericanos también construimos una identidad de “perseguidores perseguidos” en la cual podemos llegar a ejercer tanta violencia sobre nuestros subalternos como los colonos españoles ejercieron alguna vez sobre nosotros.

²⁶ Asumiendo que las “razones” son construcciones basadas en intereses políticos, la razón global vendría a ser una construcción basada en interés globales.

4. Conclusiones

A lo largo del presente texto, espero haber trazado ciertas preocupaciones desde las raíces de nuestra cultura y a través de distintos procesos de sincretización cultural que dan origen a un paradigma hispano. Así mismo, espero haber matizado la interpretación de España como un ejemplo puro al cual se puede oponer la impureza americana al exponer la manera como la ansiedad sobre la pureza aparece incluso en la historia hispánica peninsular.

Tanto los letrados hispanos, que conjuraron a España con el uso de la tecnología imprenta, como los letrados latinoamericanos, que inventaron sus naciones de la misma manera, tenían una cierta ansiedad de la falta de prestigio de sus gentes. Para Sánchez de Arévalo, y a diferencia de pueblos famosos como los griegos o los romanos, *“en cambio, el pueblo Hispánico nunca tuvo tal abundancia de escritores, puesto que pocos ejercitaban su ingenio sin ejercitar al mismo tiempo su cuerpo, y cualquier hombre excelente prefería hacer a decir, y deseaba en mayor medida que sus logros fuesen elogiados a narrar él mismo los logros de otros”*. (Alvar-Nuño, 2017, p. 81)

Ni el pueblo, ni la nación, dotan de sentido al Estado. Es la proclamación de una pólite la que crea la tarea de construir tanto el pueblo como la nación. La serie de gens latinoamericanos se postula con independencia de si corresponde a una realidad empírica porque, de cualquier manera, son las élites letradas las que monopolizan las tecnologías con la cuales se legitima un poder central desde la época de César Augusto.

Es en este sentido en que se puede formular el problema, aún no resuelto, de una genealogía que trace los orígenes del pensamiento político latinoamericano más allá de la construcción de la idea de nación en los siglos XIX y XX, hasta la construcción de la idea del *gens* y el *Regnum* en la teología política humanista castellana. Aquí podemos ver, por ejemplo, que la contradicción que

Castro-Gómez evalúa entre los ideales humanistas hispanos y sus ambiciones imperiales se encontraba al interior mismo del humanismo, con la cuestión de la precedencia de unos pueblos sobre otros, condición necesaria para la unidad, y por ende entidad, política.

A pesar del aparente rechazo a la metafísica que implica, todavía es posible detectar trazos de la edad latinoamericana, en que la entidad está llamada a fijar la universalidad de la época en su propia experiencia concreta. Esta idea, que descende de la *aetas* de Isidoro, demuestra la permanencia de las ideas conjuntas de *translatio imperii et studii* porque afirma que las sociedades se suceden unas a otras en un ciclo que cada una ayuda a completar.

Esta idea, que se mantiene a lo largo de toda la filosofía europea, está plenamente presente en la teleología materialista de Marx, fuente indispensable de proyectos latinoamericanistas como el de Aricó, Mariátegui, Revueltas, Rotchiner, Dussel, y muchos otros. Esta estructura común, basada en la interpretación patristica de la historia, carga con el peligro de ofrecer una legitimación poderosa al sufrimiento humano como motor de los acontecimientos.

Es posible, por ejemplo, tomar el razonamiento que en Tomás de Aquino justifica disfrutar de sufrimiento de los pecadores en el infierno y, a través de un simple reemplazo de Dios por la Historia, justificar los muertos de cualquier revolución: ¿Acaso no es justo el castigo a los injustos? (IIIs q.94,)

Por otro lado, la destrucción ingenua de la universalidad trae serios problemas. La pérdida de un campo común amenaza con atomizar a los pueblos del mundo al tiempo que legitima las estructuras tradicionales de dominación a las que se enfrentan. El socavamiento a la ciencia permite el rechazo de las prácticas médicas como un derecho fundamental y expone a la humanidad a virus y bacterias que se describen como entidades en-sí y desde un punto cero. La negación de

la humanidad en general impide la solidaridad con el sufrimiento porque implicaría la inconmensurabilidad de los lenguajes con los cuales se expresan los cuerpos, sin posibilidad de crear un entendimiento común.

Un ejemplo de esto es el proyecto de Fernando Zalamea Borda, el cual apunta al uso de herramientas matemáticas- como la pragmática de Pierce-, para describir la relación entre la estructura global y sus múltiples localidades de una manera plástica y fluida que permita postular un “continuo genérico y abstracto que hace posible enlazar las diferentes gradaciones y correlaciones”²⁷ (Zalamea, 2009). Para Zalamea, las dinámicas constantes de diferenciación (de lo local) y reintegración (a lo universal) son ubicuas en la producción latinoamericana porque nuestras condiciones históricas nos han hecho adquirir cierta maestría para entender la dialéctica local/global, que oscila entre la diferenciación e integración, la vaguedad/exactitud y produce “universales relativos”.

Otro enfoque, puede venir de la filósofa macedonia Katerina Kolozova, quien le apuesta a la construcción de un nuevo universal político fundamentado en la solidaridad con el cuerpo en sufrimiento. Kolozova se enfrenta con lo que Quentin Meillassoux llamó correlacionismo en su libro *Tras la Finitud*, y que ella define como “la premisa de que el pensamiento solo se puede pensar a sí mismo, que lo real es inaccesible al conocimiento y la subjetividad humana y que no hay nada sino constructos discursivos que determinan completamente el pensamiento de los cuales se da cuenta metodológica todo el camino hacia abajo”²⁸. (Kolozova, Cut of the Real, 2014, p. 2)

²⁷Orig: “the spectrum of modalities that emerges in the pragmaticist maxim immediately involves the postulation of a generic and abstract continuum that makes it possible to link the different modal gradations and correlations” La traducción es propia.

²⁸ Original: As a matter of fact, correlationism lies at the heart of postmodern theory and consists in the premise that thought can only “think itself,” that the real is inaccessible to knowledge and human subjectivity, and that there is *nothing but* discursive constructs that fully determine thinking and that are methodologically accounted for all the way down.

Su apuesta implica el rescate de un mínimo ontológico que posibilite fundamentar el pensamiento en lo Real. Kolozova hace una lectura crítica de la categoría de construcción social de Judith Butler, a través de la proposición de que la conciencia del dolor (propio o ajeno) precede en su origen a las determinaciones lingüísticas, que, según Butler, constituyen el límite de lo pensable:

Si nos identificamos con el “sufrimiento mismo” nos estamos identificando con lo puramente “acontecimentual”, i.e. con la pura experiencia (de la sujeción al dolor) que es una categoría prelingüística. El “sufrimiento mismo” es solo un tomar-lugar del dolor y/o el trauma. Puesto en la jerga Laruelliana, es lo “vivido” *por excelencia*. Es entonces lo Real tanto en el sentido Laruelliano como Lacaniano. (Kolozova, 2015, p. 126)

Este Real también puede fundamentar-como la matemática en Zalamea- un universal político ajeno a la fragmentación (epistémica y ontológica) que asegura el énfasis en la particularidad. Esta proposición universal no buscaría de ninguna manera borrar los avances (teóricos y sociales) producto de la crítica correlacionista sino evitar perder los avances logrados por la razón universal.

El capital- a mi juicio el verdadero *príncipe de este mundo*-, ha logrado invertir nuevamente la relación entre perseguidores y perseguidos, de manera que, así como al final de la antigüedad clásica, las antiguas víctimas de la represión se convierten en nuevos represores, convencidos como están, de que su dominio es justo, a pesar de que se hayan convertido en lo que hace apenas unas décadas pretendían combatir.

El estudio del movimiento mediante el cual la teología cristiana pasó de asociar al mal con el poder para glorificar las monarquías puede ser de extrema importancia en un momento político en el que el capital ilustrado alza las banderas de la inclusión y la diversidad para perseguir y prohibir las herejías de la economía política.

Referencia Bibliográfica

- Alejandro, S. A. (1975). Vida de San Antonio. (I. Liquiña, Ed.) *Cuadernos Monásticos*, 171-234.
- Althusser, L. (1994). Ideología y aparatos ideológicos del estado. In S. Zizek, *Ideología: Un mapa de la cuestión* (pp. 115-156). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Alvar-Nuño, G. (2017). *Estudio, edición traducción de la "Compendiosa Historia Hispánica" de Rodrigo Sánchez de Arévalo*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Anderson, P. (1983). *El Estado Absolutista*. Madrid: Siglo XXI.
- Anderson, P. (1997). *Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo*. México: Siglo XXI.
- Aquino, T. d. (1994). *La Monarquía*. Buenos Aires: Atalaya.
- Aristóteles. (1988). *Política*. (M. G. Valdez, Trans.) Madrid: Gredos.
- Arquero Caballero, G. F. (2019). La bibliografía de Rodrigo Sánchez de Arévalo de acuerdo con su trayectoria vital. *Cuadernos Medievales*, 31-49.
- Atanasio. (1992). *Contra los paganos*. (L. A. Sánchez Navarro, Trans.) Madrid: Ciudad Nueva.
- Atanasio. (2013). *Vida de Antonio*. (P. Rupérez Granados, Trans.) Madrid: Ciudad Nueva.
- Bartosik-Vélez, E. (2009). Translatio Imperii: Virgil and Peter Martyr's Columbus. *Comparative Literary Studies*, 559-588.
- Bennett, J. (1983). Teleology and Spinoza's Conatus. *Midwest Studies in Philosophy*, 143-160.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la Razón Latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- Crockett, C. (2011). *Radical Political Theology*. New York: Columbia University Press.
- de Canterbury, A. (2005). *Tratado sobre la caída del demonio*. (F. Castañeda, Ed.) Bogotá: Universidad de los Andes.
- Fenzi, E. (2005). Translatio Studii e translatio imperii: Appunti per un percorso. *Interfaces*, 170-208.
- Gallardo Fernández, L. (2016). La Idea de Translatio Imperii en la Castilla del Bajo Medievo. *Anuario de Estudios Medievales*, 751-786.

- Gertz, S. K. (1987). Translatio studii et imperii: Sir Gawain as literary critic. *Semiotica*, 185-203.
- Halicarnaso, D. d. (1984). *Historia Antigua de Roma* (Vols. I-III). Madrid: Gredos.
- Kolozova, K. (2014). *Cut of the Real*. New York: Columbia University Press.
- Kolozova, K. (2015). Solidarity in Suffering with the Non-Human. In C. Davis, M. Pound, & C. Clayton (Eds.), *Theology After Lacan* (pp. 125-149). Cambridge: James Clarke & Co.
- Kotsko, A. (2017). *The prince of this world*. Stanford: Stanford University Press.
- Kramer, H., & Sprenger, J. (2005). *Malleus Maleficarum*. Barcelona: Reditar.
- Marx, K., & Engels, F. (1981). El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. In K. Marx, & F. Engels, *Obras Escogidas en Tres Tomos* (pp. 404-498). Moscú: Progreso.
- Mignolo, W. D. (2005). *La Idea de América Latina*. (S. Jawerbaum, & J. Barba, Trans.) Barcelona: Gedisa.
- Nebrija, A. d. (1492, 22 07). *Arte de la Lengua Gramática Castellana*. Salamanca, España: Juan de Porras. Retrieved from Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000174208>
- Platón. (1999). *Leyes (Libros I-VI)* (Vol. VIII). Madrid: Gredos.
- Rama, A. (1998). *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Arca.
- Rosillo, A. M. (1815). *Reddite quae sunt cesaris, cesari, et que sunt Dei, Deo*. Bogotá: Arboleda & Valencia.
- Sánchez-Prieto Borja, P. (2015). El léxico de la General Estoria de Alfonso X el Sabio. *Anuario de Estudios Medievales*, 17-53.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. (F. J. Conde, & J. Navarro Pérez, Trans.) Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (n.d.). *El Nomos de la Tierra*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Suárez, F. (1960). *Disputaciones Metafísicas I*. Madrid: Biblioteca Hispánica de Filosofía.
- Unidas, S. B. (Ed.). (1979). *La Sagrada Biblia*. Puebla: Apostolado Bíblico Católico.
- Vasconcelos, J. (1948). *La Raza Cósmica*. México: Austral.
- Virgilio. (1990). *Eneida*. (R. F. Barreiro, Trans.) Madrid: Alianza Editorial.

Zalamea, F. (2009). Pierce and Latin American "Razonabilidad". *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 118-126.

Zea, L. (1958). Dialéctica de la conciencia americana. *Diánoia*, 3-18.