

Revista
**TEOLOGÍA
Y CULTURA**

**AÑO 21
VOLUMEN 26**

NÚMERO 1 · MAYO 2024

ISSN 1668-6233



Teología y cultura

**Una publicación de la Facultad de Ciencias de la Religión, de la
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)**

**Año 21, volumen 26, número 1
(mayo 2024)**

ISSN 1668-6233

**Catalogada como Nivel 1 – superior de excelencia, por Caicyt
CONICET**



Revista Teología y cultura.

**Una publicación de la Facultad de Ciencias de la Religión, de la
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)
ISSN-1668-6233**

Director

Dr. David A. Roldán (Argentina)

Comité Editorial

Dr. Pablo R. Andiñach

Mag. Daniel Bruno

Dra. Victoria Casamiquela Gerhold

Dr. Pablo Ferrer

Mag. María de los Ángeles Roberto

Dra. Elizabeth Salazar-Sanzana

Diseño e ilustraciones: UCEL

Comité Asesor Internacional

Dr. Norman Rubén Amestoy (UCEL, Argentina – Seminario
Evangélico de Lima, Perú)

Dr. Mariano Ávila (Calvin Seminary, EEUU)

Dra. Virginia Azcuay (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Juan José Barreda Toscano (UCEL - Bíblica Virtual, Argentina)

Dra. Nancy Bedford (Garret School of Theology, EEUU)

Dr. Alejandro Botta (Boston University, EEUU)

Dra. Dora Canales (Seminario Metodista, Chile)

Mgst. Leopoldo Cervantes-Ortiz (Comunidad Teológica de México,
México)

Dr. Edgardo Colón-Emeric (Duke University Divinity School,
EEUU)

Dra. Emilce Cuda (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dra. Zhenya Gurina-Rodríguez (Texas Christian University, EEUU)

Dr. Hugo Magallanes (Perkins School of Theology, EEUU)

Dra. Elaine Robinson (Oklahoma City University, EEUU)

Dr. Alberto F. Roldán (Instituto Teológico FIET, Argentina)

Dr. Eleuterio Ruiz (Universidad Católica Argentina, Argentina)

Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero (Faculdade Teológica Sul
Americana, Brasil)

Dr. Hilario Wynarczyk (Universidad de San Martín, Argentina)
Dr. Pedro Zamora (Universidad Pontificia Comillas, España)

Esta revista es indizada por www.latindex.org , ATLA Religion Database®, a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, e-mail: atla@atla.com - <http://www.atla.com> y por Dialnet, <https://dialnet.unirioja.es/>

Los artículos publicados no representan, necesariamente, la posición de la revista. Los autores/as son responsables del contenido y de la veracidad de la información.

Revista *Teología y cultura*.
Av. Pellegrini 1332
(2000) Rosario
Tel:(341) 449-9292
droldan@ucel.edu.ar

Contenido

Presentación	4
--------------------	---

ARTÍCULOS

Los ángeles caídos <i>Laura Bizzarro</i>	8
---	---

Jesús, el Cristo, como benefactor por excelencia: hacia una cristología liberadora. <i>Benjamin Marx</i>	38
--	----

La mirada de H. K. Carroll en tiempos de la ocupación norteamericana. <i>El Report on the Island of Porto Rico</i> (1899) <i>Sarahí Rivera Martínez</i>	68
---	----

El perfeccionismo social y la crítica feuerbachiana del personalismo cristiano de Friedrich Julius Stahl <i>Emmanuel Chaput</i>	101
---	-----

Presentación

Tras veinte años *ininterrumpidos* de esta publicación seriada, la revista *Teología y cultura* ofrece aquí cuatro artículos a su público lector. El primero de ellos, de Laura Bizarro, trata el problema del origen del mal y el mito de los ángeles caídos a partir de Génesis 3 y textos paralelos de la tradición henóquica y de Qumrán.

En el segundo artículo, Benjamin Marx nos ofrece sus aportes para una “cristología liberadora” a partir de la comprensión de Jesús como el “benefactor por excelencia”.

Sarahí Rivera Martínez se ocupa, en el tercer artículo, de la mirada de H. K. Carroll (de la Iglesia Metodista Episcopal) sobre la isla de Puerto Rico en su *Report* de 1899.

Finalmente, Emmanuel Chaput aborda críticamente el acercamiento de Feuerbach al personalismo cristiano de Friedrich Julius Stahl. Se trata de un artículo de 2017 que se publica aquí en castellano por primera vez, en traducción de Leandro Sánchez Marín.

Confiamos en que estos textos contribuirán al pensamiento teológico crítico. Agradecemos el trabajo de las evaluadoras y evaluadores externos, así como del Comité Editorial, en el mantenimiento del nivel académico de esta revista.

David Roldán

Rosario, mayo de 2024

Normas de publicación

1. Los trabajos deben ser presentados en versión electrónica, en WORD (.doc ó .docx), enviándolos al e-mail droldan@ucel.edu.ar
2. Los trabajos deben ser presentados en letra TIMES NEW ROMAN, tamaño de 12 puntos. Interlineado: sencillo.
3. La extensión sugerida es de 4000 a 6000 palabras (sin contar notas ni bibliografía).
4. En futuras publicaciones del escrito, deberá constar que antes fue publicado en la revista *Teología y cultura*, indicando número de volumen, año y paginación.
5. Los textos pueden estar escritos en castellano, portugués, inglés o francés.
6. El artículo debe traer un breve *abstract* o resumen, escrito en la lengua del artículo y en inglés. La extensión del *abstract* debe ser de 200 palabras, aproximadamente.
7. El modelo para citas bibliográficas es el Chicago Manual of Style
https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago_Manual_of_Style_e.pdf Sus características principales son: Nombres y Apellido del autor/a, título del libro (en cursivas), ciudad, editorial, año (estos tres entre paréntesis), página (s) citada (s). En caso de citas de artículos contenidos en revistas: Nombres Apellido y del autor/a, título del artículo entre comillas, nombre de la revista (en cursivas), nro. de volumen, año (entre paréntesis), página (s) citada (s). Nota: entre el nombre de la revista, el volumen y el año no van comas.
8. La revista adhiere al *Committee on Publication Ethics (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors*, COPE),
<https://publicationethics.org/resources/code-conduct>

Proceso de aprobación (referato doblemente ciego, *peer-review*)

1. A partir de la recepción del artículo, los editores informarán el resultado de la evaluación en el transcurso de los siguientes 100 días.
2. El proceso de evaluación es “por pares” (es decir, otros especialistas en el tema). Cada artículo es enviado a dos evaluadores externos, por referato “doblemente ciego”, es decir, ni el autor/a conocerá la identidad de los evaluadores, ni los evaluadores la identidad del autor/a. La decisión final es del director.
3. El resultado del referato puede ser:
 - a. aprobación sin modificaciones;
 - b. aprobación con modificaciones no obligatorias (recomendaciones para mejorar el artículo);
 - c. aprobación con modificaciones obligatorias (deben aplicarse para poder publicar el artículo);
 - d. no recomendable para publicar en esta revista.
4. De no haber unanimidad entre los evaluadores, la decisión final la tiene el/ director/a (pudiendo recurrir, o no, a un tercer evaluador/a).
5. La revista aplica distintos procesos tendientes a la identificación de posibles plagios, ya sea con búsquedas electrónicas como con consulta a especialistas en el tema (sean o no evaluadores/as del artículo en cuestión).
6. La revista no cobra tasas ni suscripciones a los autores/as por la publicación de sus artículos.
7. Los contenidos de los artículos representan a sus autores/as, pero no necesariamente a la revista *Teología y cultura*.

La idea de creación en el *mito de los ángeles caídos* y en Génesis 3

Laura Bizzarro

(Universidad Católica Argentina - Asociación Bíblica Argentina)

Resumen

El presente artículo es un análisis comparativo del *Libro de los vigilantes* (1Hen 1-36 //4QEnoch^b 4Q202)¹, el *mito de los ángeles caídos* (1He 6-10), y la noción del origen del mal en el relato bíblico de Génesis 3. Dicho mito pertenece a la tradición apocalíptica henóquica; lo que yo me he propuesto es plantear las diferencias entre los textos: 1He 6-11; 4QEnoch^b 4Q202 en cuanto a la noción apocalíptica del *origen del mal* en el mito y en Gén 3.

Mi propuesta es establecer qué diferencias hay entre la noción de creación del Génesis y del *mito* en base a un análisis comparativo de ambos textos. Se utilizará, para cotejar y para comparar los textos mencionados el *método histórico-crítico* y el *hermenéutico-exegético*. El texto del Génesis es conocido ampliamente, ya que es el portal de la Biblia Hebrea; mientras que el mito de los ángeles caídos, perteneciente a la literatura apocalíptica palestina, es estudiado a partir de los avances en la investigación desarrollada por el *Enoch Seminar* (2001-2023).²

¹ El Ciclo de 1Henoc está compuesto por: El *Libro de los vigilantes* (LV) (1En 1-36); el *Libro de las Parábolas* (1En 37-71); el *Libro Astronómico* (1En 72-82); la *Epístola de Henoc* (1En 91-105); y algunos fragmentos entre los Rollos del Mar Muerto como el *Libro de los Gigantes* (LG 4QEnGiant^a 4Q201 y 4QEnGiant^b 4Q202).

² Cf. el sitio web: <http://enochseminar.org/>.

A partir de mis investigaciones sobre la apocalíptica judía palestina³ he estudiado detalladamente el *mito de los ángeles caídos*, un texto desarrollado por la literatura apocalíptica, que pertenece a la tradición henóquica. Ahora podemos plantear: ¿cuál es la concepción de creación establecida en 1He 6-7 y Gén 2-3? ¿Por qué el origen del mal en el Génesis se debe a la desobediencia humana de un mandato divino, mientras que en el *mito* se plantea a partir de la rebeldía de los *ángeles caídos* cuando descienden a la tierra para unirse a las bellas hijas de los hombres? ¿Qué hizo que tradición henóquica cambiase la idea de creación del Génesis y la desarrollase a partir de un mito que está emparentado con el helenismo?

Palabras clave: 1 Henoc. Ángeles caídos. 4QEnoch^b 4Q202 entre los Rollos del Mar Muerto. Mal

Abstract

This article is a comparative analysis between *the Book of the Watchers* (1Hen 1-36//4QEnoch^b 4Q202),⁴ comparing *the myth of the fallen angels* (1En 6-10) and the notion of the origin of evil in the biblical account of Genesis 3. This myth belongs to the apocalyptic tradition of the Henochian, and what I have proposed is to raise the differences that I have found between the texts: 1 Heb 6-11; 4QEnoch^b 4Q202 about the apocalyptic notion of the *origin of evil* and Gen 3.

My proposal is to establish what differences there are between the notion of creation in Genesis and that of *myth* based on a comparative analysis of both texts. The historical-critical method *and the hermeneutic-exegetical method will be used for the collation* and comparison of the texts. The text of Genesis is widely known, as it is the portal of the Hebrew Bible; while the

³ Cf. Bizzarro, Laura. (2020) *El Sentido de la Historia en la apocalíptica judía palestina: Estudio sobre los Círculos apocalípticos Henóquicos, Daniélicos y Qumránicos*. Buenos Aires: Amazon Kindle.
<https://www.amazon.com/dp/Bo8PDIX328>.

⁴ *El Ciclo de 1Enoc está compuesto por: El Libro de los vigilantes (LV) (1 En 1-36); el Libro de las Parábolas (1 en 37-71); el Libro Astronómico (1 en 72-82); la Epístola de Enoc (1 en 91-105); y algunos fragmentos entre los Rollos del Mar Muerto como el Libro de los Gigantes (LG 4QEnGiantsa 4Q201 y 4QEnGianstb 4Q202).*

myth of the fallen angels, belonging to Palestinian apocalyptic literature, is studied based on the advances in research developed by the *Enoch Seminar* (2001-2023).⁵

From my research on Palestinian Jewish apocalypticism⁶, I have studied in detail the *myth of the fallen angels*, a text developed by apocalyptic literature, which belongs to the enochic tradition. Now we can ask, what is the conception of creation established in 1 Men 6:7 and Gen 2:3? Why is the origin of evil in Genesis due to human disobedience of a divine command, while in myth it is based on the rebellion of the *fallen angels* when they descend to earth to join the beautiful daughters of men? What caused the enochic tradition to change the idea of creation from Genesis and develop it from a myth that is related to Hellenism?

Key words: Fallen angels. 4QEnoch^b 4Q202 in the Dead Sea Scrolls. Evil

El presente artículo es un análisis comparativo del *Libro de los vigilantes* (1Heoch 1-36 //4QEnoch^b 4Q202)⁷, el *mito de los ángeles caídos* (1He 6-10) y la noción del origen del mal en el relato bíblico de Génesis 3. El mito, específicamente, pertenece a la tradición henóquica; me propongo presentar las diferencias que he encontrado entre ambos textos en cuanto a la noción del *origen del mal* en el mito y en Gén 3.

Durante los últimos cincuenta años el mito de los ángeles caídos o vigilantes (Cf. 1He 6-11), que se encuentra en el *Libro de los vigilantes* (LV, 1He 1-36) ha llamado la atención de los especialistas

⁵ Cf. the website: <http://enochseminar.org/>.

⁶ Cf. Bizzarro, Laura. (2020) *The Meaning of History in Palestinian Jewish Apocalyptic: A Study of the Enochic, Danielic, and Qumranic Apocalyptic Circles*. Buenos Aires: Amazon Kindle.
<https://www.amazon.com/dp/B08PDJX328>.

⁷ El Ciclo de 1Henoc está compuesto por: El *Libro de los vigilantes* (LV) (1En 1-36); el *Libro de las Parábolas* (1En 37-71); el *Libro Astronómico* (1En 72-82); la *Epístola de Henoc* (1En 91-105); y algunos fragmentos entre los Rollos del Mar Muerto como el *Libro de los Gigantes* (LG 4QEnGiant^a 4Q201 y 4QEnGiant^b 4Q202).

en la literatura judía del período del Segundo Templo (VI a.C.-I d.C.).⁸ La mayoría de los estudiosos bíblicos han estado particularmente interesados en la tradición acerca de los vigilantes (descritos como los "*ángeles caídos*"). También han observado que, en una serie de escritos judíos, tales *ángeles* fueron considerados como seres sobrenaturales malvados y perversos, cuyas actividades (pasadas, presentes y futuras) eran contrarias a los propósitos de Dios, según el relato de la creación en Génesis 1-3.

Este mito —que se desarrolla durante el “judaísmo medio” (siglos IV-I a.C.)⁹— cambia sustancialmente el relato de Gén 3. La serpiente fue reemplazada en la tradición henóquica por el mito de los ángeles caídos. Se trata de seres incorpóreos que pecaban uniéndose sexualmente con las “bellas hijas de los hombres” (Gén 6:2). El pecado de Adam y Eva fue substituido por el de los vigilantes. Particularmente me interesa una parte de esta tradición, que circulaba en paralelo al canon de la Biblia Hebrea; me refiero a los vigilantes, los ángeles caídos y su progenie: los *gigantes*. Todos estos elementos son derivados del relato yahvista de Gén 6:1-4. Estos textos son de

⁸ En este sentido se pueden mencionar los estudios Boccaccini (1998); (2005); Auffarth & Stuckenbruck (2004); Reed (2005); Arcadi (2011) y Nickelsburg & Vanderkam (2012).

⁹ El término “*judaísmo medio*” fue acuñado por los biblistas Italianos Paolo Sacchi y Gabrielle Boccaccini, que fueron los fundadores de Enoch Seminar. Fue Paolo Sacchi quien postuló: “La necesidad de aplicar una nueva terminología que trate de interpretar la realidad histórica de una manera más objetiva y menos condicionada por los problemas teológicos modernos y por nuestras propias posiciones religiosas. [Para él] La Era Moderna tiene por lo menos, el mérito de abordar los acontecimientos de la manera más neutra posible respecto a las ideologías y a las religiones históricas. Él ha propuesto la expresión “*judaísmo medio*”, en inglés “*Middle Judaism*”, que pretende subrayar la continuidad de un judaísmo más antiguo formado con el inicio de la República Romana (509 a.C.), que a través de un “judaísmo medio”, lleno de tendencias variadas y contradictorias, continúa aún en la actualidad tanto en la religión judía moderna como en la cristiana. Esta nueva expresión pretende superar los límites de las dos anteriores (judaísmo antiguo y judaísmo tardío) abarcándolas: el “medio”, en cuanto presupone un judaísmo posterior (el fariseísmo rabínico hasta nuestros días) y evita la idea de que el judaísmo llegó a su fin con el advenimiento del cristianismo o la tentación de considerar al cristianismo fuera del área judía”, (Bizzarro, 2020, págs. 51-58); (Sacchi. 2004, pág. 367).

particular importancia para proporcionar un trasfondo para las primeras tradiciones apocalípticas judías desarrolladas a partir de la interpretación bíblica; están fechados en los siglos III-II a.C.

Se cree que la tradición henóquica trató de explicar el problema del “*origen del mal*”, tal como se encuentra presente en toda la literatura judía de la época del Segundo Templo: profética, sapiencial y apocalíptica (siglos IV-I a.C.). Dicho problema aparece en primer lugar en el libro de Job (*circa* s. IV). Con la irrupción del helenismo en Palestina, los autores judíos introdujeron diferentes respuestas a dicho problema —por ejemplo, con la noción de los personajes angélicos—. No hay a este respecto una teología unitaria en la literatura judía que se desarrolló durante esta época, pero el esquema general de pensamiento sobre el origen del mal era el siguiente:

el mal es, en conjunto, superior al hombre y no puede explicarse siempre por el *libre albedrío*. Pero tampoco se debe a Dios, que es bueno. Para el pensamiento judío de esa época, tiene su origen en otros poderes supra-humanos distintos del hombre y de Dios: los ángeles caídos y los demonios (Piñedo, 2006, pág. 140).

Para el autor del LV, el *origen del mal* deriva de una primera transgresión que se produjo en una esfera superior a la humana, en un tiempo primordial, antes del Diluvio Universal. Su explicación plantea que el mundo creado por Dios, tal como lo establecía la Biblia Hebrea (Gén 1-3), había sido arruinado por la rebelión de los *ángeles caídos* (Gén 6:1-4). En dicho mito, la *serpiente* de Gén 3:1.4-5.12-15, fue reemplazada por la tradición de los “*ángeles caídos*”, seres incorpóreos y espirituales que pecaban uniéndose sexualmente con las “*bellas hijas de los hombres*” (Gén 6:2). Particularmente nos interesa destacar cómo parte de la tradición judía —de la época del Segundo Templo— reemplazó el relato de Gén 1-3 por el yahvista de Génesis 6:1-4. Esto dio origen al *mito de los ángeles caídos* y a la explicación

del *origen del mal* desde “afuera”, a partir de la caída de los vigilantes y su progenie, los *nehilim/gigantes*.¹⁰

Para la tradición henóquica, el orden cósmico era en realidad un “desorden”; el LV atribuía el origen del mal en la tierra al hecho de que la naturaleza había sido corrompida y arruinada por la rebelión de los *ángeles caídos*. Una parte de la especulación judía en el “*judaísmo medio*” se centró en ella, hasta desarrollar la idea de que el *origen del mal* había sido introducido en la tierra por un caudillo angélico: Semihayah¹¹, que acabó convirtiéndose en el principio del mal, y no la serpiente del relato de Gén 3. Este ángel creado como espíritu puro, dotado de inteligencia, voluntad y conciencia, en determinado momento se rebela contra Dios, contra el orden cósmico establecido por él y desciende a la tierra atraído por las “*bellas hijas de los hombres*”.¹²

La historia acerca del *mito de los ángeles caídos* (los vigilantes) y su juicio es el núcleo y la fuente de las tradiciones de 1He 1-36. A diferencia de las otras secciones, los cap. 6-11 no contienen ninguna referencia explícita al patriarca anti-diluviano Henoc. Por lo cual, podemos plantear que es probable que el mito circulara de manera independiente y que haya sido incorporado al *Ciclo* por alguno de los redactores finales.

El mito de los ángeles caídos ha llegado hasta nosotros en tres diferentes versiones: la aramea, proveniente de los Rollos de Mar Muerto, 4QEnoch^b (4Q202); la etíope, texto canónico en la Iglesia de Etiopía; y la griega, del historiador bizantino Georgius Syncellus (GkS)¹³, del siglo VIII.

¹⁰ םִי־גִּיָּגִּיִּם = sustantivo masculino plural: gigantes, en LXX: γίγαντες. Cf. Génesis 6:4; םִי־גִּיָּגִּיִּם. Strong: 5303, URL: <https://biblehub.com/hebrew/5303.htm>. (Consulta:1/05/2021)

¹¹ Semihazah (del arameo: שִׁמְיָזָח, y en griego: Σεμιαζά),

¹² Cf. (Sacchi, 2004, pág. 367); Gén 6:2.4; 1En 6:1; 7:1-2.

¹³ La versión griega proviene del historiador bizantino Georgius Syncellus (GkS) (circa 810) y de un fragmento de papiro encontrado en Gizeh (siglo VIII-IX): los textos coinciden en su esencia con el texto etíope. Estas versiones llegaron a ser muy

He armado y desglosado la estructura del mito marcando a colores las semejanzas y diferencias en las recapitulaciones del texto, que es una característica esencial de la literatura apocalíptica.

	Biblia Hebrea	Texto Etíope Recapitulaciones	Syncellos (GkS)	Textos de Qumran	
Temática	Génesis 6	1ra	2da	3ra Griega	4QEn ^b 4Q202
A. La Propuesta Los vigilantes toman mujeres	1-2a	6:1-8 6:1b	7:1		Col.II L 2-5
B. Los Resultados 1.Tomaron mujeres	v.4 v.2b	1He 6:1b	7:1a /8:1	7:1b	Col II L18-19
2.Nacimiento de los gigantes		se sobrentiende	7:2a	7:1b	Col.II L 20-21
3.Enseñanzas			7:3-4	7:2c	Col.II L19-20
4. nacieron 3 razas			--	7:1d-2a	
C. Enseñanzas y el clamor y las suplicas de la tierra					
1. Lo que Asael enseñó			8:1	8:1	Col.II L26

influyentes en el mundo grecorromano. El texto griego sobre los ángeles caídos fue citado con frecuencia por los primeros cristianos. San Agustín de Hipona (354–430), fue el primero en condenar y declarar *1Henoc* como no canónico, por su difusión entre los maniqueos.

Teología y cultura 26:1 (2024)

2. Semihayah y otros ángeles			8:3 (otros)	8:3	Col.III L1-6
3. Resultados =pecados y calamidades		7:4 Et	8:2	8:2.3b	Col.III L 8
4. Clamor de la humanidad y de la Tierra	v.5-11	8:4	7:4c	8:3d	Col.III L25
D. La respuesta de los Arcángeles		9:1-8			Col.III L 7.13
1. Escuchan la súplica de los humanos		//7:4c; 8:4	//7:4c; 8:4		
2. Interceden		9:2.10			
Asael		9:2.10		9:6	Falta
Shemihazah y los misterios				9:8c	Falta
F. Rta de Dios ⇒ enviar a los Arcángeles	v.13		10-11		Col.IV
1. Sariel envió a Noé		10:1-3			no
2. Raphael envió a Asael		10:4-8			No
3. Gabriel envió contra gigantes		10:9-10			Col.IV L5-7
4. Miquel envió					
a. Contra Shemihazah		10:11-14			Col.IV L9-11
b. Contra los Gigantes		10:15			

c. Limpiar la tierra		10:16-20			
5. Descripción del tiempo final	Gén 9	10:17-19.21- 11:2			
Fuente: elaboración propia. ¹⁴					

El análisis, el cotejo y el desarrollo del mito, en paralelo con el texto de 1He 6-11 y el arameo de 4QEnoch^b (4Q202), pone el énfasis en las recapitulaciones de las narraciones: la de Asael y la de Semihayah. En dichos textos aparecen descriptos los vigilantes como ángeles caídos, se enumeran toda clase de enseñanzas prohibidas y el terrible pecado cometido: *comer su carne y beber su sangre*, el unirse sexualmente a las mujeres y parir hijos: los gigantes; finaliza con los castigos que recibe cada uno de ellos, mediante la intervención de los arcángeles en 1He 9-10.

Desarrollo y explicación del mito de los ángeles caídos

La Propuesta: Los vigilantes toman mujeres	
Aramea 4QEnoch ^B (4Q202)	Etíope 1Henoc
Col.II ² Sucedió que cua[ndo en aquellos días los hijos de los hombres aumentaron,] ³ bonitas y [atractivas hijas les nacieron. Los vigilantes, hijos del cielo, las vieron y las desearon] ⁴ y se di[jeron el uno al otro: «Vamos a elegir mujeres entre las hijas de hombres y engendremos] ⁵	6 ¹ Así sucedió, que cuando en aquellos días se multiplicaron los hijos de los hombres (a), les nacieron hijas hermosas y bonitas (b); ² y los vigilantes, hijos del cielo , las vieron y las desearon, y se dijeron unos a otros: Vayamos y escojamos mujeres de entre las hijas de los hombres y engendremos hijos (c). (//Gén 6:1-4).

¹⁴ Utilizar el método exegético de colores para identificar las diferentes “recapitulaciones” (Krüger, Croatto, & Míguez, 2007, págs. 65-88).

[hijos». Sin embargo, Shemihazah, que era su jefe ...”. ¹⁵	³ Entonces Shemihazah (שמיהזח) ¹⁶ que era su jefe (...). ¹⁷
---	--

Estos textos apocalípticos ponen el énfasis en la separación de dos niveles: uno terrenal y otro angelical, por afuera de este mundo. Se trata de la unión entre seres espirituales-celestiales, los “vigilantes” y los seres humanos terrestres, las hijas hermosas y bonitas de carne y de sangre violaba, por definición, el orden cósmico y natural establecido por Yahveh. Los gigantes y su progenie ilegítima eran errores; constituían una raza mezclada de híbridos: ni totalmente ángeles ni plenamente humanos.

Una investigación sobre la representación de los híbridos en el Mundo Antiguo significa reconocer el cambio de escenarios de referencia teórica, cultural y tecnológica. Esto planteaba una transformación, no solo en los procesos simbólicos que se activan, sino, de cierta forma, en la naturaleza misma del objeto de estudio. En el caso de la generación derivada de la unión entre las mujeres y los vigilantes, es decir, los gigantes, estos pueden definirse como ‘híbridos’ (=bastardos), por su nacimiento de una unión ilícita entre seres opuestos e incompatibles entre sí. Por un lado, los vigilantes, pertenecientes a la esfera divina; por otro lado, las mujeres, o las *hijas de los hombres*, criaturas humanas, creadas por Dios.¹⁸

Sin embargo, esto plantea otra pregunta: ¿existen vínculos entre la unión de los vigilantes con las mujeres y los llamados *matrimonios*

¹⁵ (García Martínez & Tigchelaar, 1999, pág. 401), Col. II (// 1Enoc 6:1-4 + 6:7 - 8:1; 4Q202 col.III; 4Q204 col.II), se mantiene la nomenclatura original en inglés, este es el sitio web oficial de la publicación de los manuscritos.

URL: <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/4Q202-1> (Consulta: 4/5/2020)

¹⁶ Semihazah → (arameo: שמיהזח; y en griego: Σεμιαζά, en la versión de los LXX) era el jefe de los ángeles caídos en la tradición judía apocalíptica, es uno de los jefes en la jerarquía celestial de los vigilantes, Cf. 1En 6.

¹⁷ Ver Díez Macho (1984, pág. 42) y Nickelsburg & Vanderkam (2012, págs. 23-24)

¹⁸ Ver Arcadi (2011, pág. 3).

mixtos? Estas cuestiones ideológicas concretas se han manifestado ampliamente en el judaísmo a lo largo de su amplio y variado desarrollo histórico. En otras palabras, ¿puede la unión entre los vigilantes y las mujeres asimilarse realmente al “matrimonio mixto”, tal como se entendía en los debates concretos del judaísmo del Segundo Templo?

Christine Hayes, en su estudio (2002), ha indicado las valoraciones variformes presentes en el judaísmo con respecto a la impureza de los “otros” y su importancia en la formación de las diferentes tradiciones apocalípticas durante el judaísmo del Segundo Templo¹⁹; a saber:

- Las tres copias de 1He 6-10: aramea, etíope y griega hacen especial referencia a los matrimonios mixtos entre los vigilantes, quienes deciden tomar/unirse a las mujeres (=1He 6:1; //4Q202 col.II, 2-3),
- Los vigilantes se juramentan para descender a la tierra y cometer el terrible pecado de “convivir y unirse con ellas”.
- La unión sexual ilícita entre los vigilantes y las mujeres (4QEn^a II,3 //1He 6:2-3, Gén 6:2), que explícitamente es un acto de impureza, llevaba al círculo henóquico a condenar de hecho los “matrimonios mixtos”, pero ya no en el plano terrenal, como lo hicieron Esdras y Nehemías; sino en el plano celestial, porque

¹⁹ Hayes parte de un análisis de las leyes sacerdotales en Levítico 12-15, a través del cual muestra la estrecha conexión entre el sistema de pureza ritual y el pacto entre YHWH y su pueblo; en este contexto, demuestra que el sistema de pureza sacerdotal no tiene la misma vigencia para los llamados 'gentiles', por lo que no son intrínsecamente impuros sino sólo por no vivir de acuerdo con las leyes establecidas para el israelita. Con Esdras y Nehemías, se estableció la idea de que todo Israel es santo como el sacerdocio, de modo que la prohibición de los *matrimonios mixtos* se vuelve válida para todo Israel. La extensión del concepto levítico de "simiente santa" a todo Israel, bajo las reformas introducidas por Esdras y Nehemías, implicaba, como consecuencia necesaria, la extensión de la prohibición de los matrimonios mixtos y de la impureza genealógica. La influencia de la reforma puesta en marcha tras el regreso del exilio babilónico se hace sentir con especial fuerza en documentos como 1Henoc, Jubileos y 4QMMT, donde se condenan abiertamente los *matrimonios mixtos*: ya sean interracial o genealógicos.

dicho matrimonio daba origen a una unión terrenal-angelical ilícita, y era tan condenable como el pecado de desobediencia de Adam y Eva. Podríamos establecer que el *mito de los ángeles caídos* funcionaba también como una crítica socio-cultural a la unión de judíos y gentiles, si queremos decir, interracial, entre judíos y los pobladores de los reinos helenísticos: ptolomeos y seléucidas. Esto reforzaba la tradición profética anterior, estableciendo una línea de continuidad con ella, que el *mito de los ángeles caídos* quería a reforzar enfáticamente.

De 1He 7 se han conservado tres versiones diferentes: la aramea, la etíope y la griega. Todas comienzan describiendo nuevamente la unión sexual ilícita de los *ángeles caídos* con las mujeres y el nacimiento de su progenie: *Nephilim/gigantes* (4Q202 col II,18-19; 1He 7,1-2 Et; 1He 7,1 GkS).

A continuación, citaremos las diferentes versiones de 1He 7, como una primera recapitulación, donde se hace hincapié en el pecado de los vigilantes, la unión sexual prohibida con las mujeres y las “enseñanzas prohibidas” que estos transmiten a sus mujeres y su progenie:

B. Los Resultados: Nacimiento de los gigantes		
Aramea 4QEnoch ^b (4Q202)	Versión Etíope	Versión Griega (GkS)
<i>Col.II</i> [los vigilantes]. Estos 18[y sus jefes todos tomaron por sí mismos] mujeres, eligiendo entre to[dos] y comenzaron 19 [a penetrarlas y enseñarles brujería, encanta[miento y el corte de raíces] 20 [y a rebelarles las hierbas. Ellas quedaron embarazadas de ellos y parieron gigantes, de	7 1 Y tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas(a), enseñándoles(b) ensalmos y conjuros y adiestrándolas en recoger raíces y plantas.	7 1 Estos [los vigilantes], y todos los demás (...) tomaron para sí mujeres(a) y comenzaron a mancharse con ellas (b) hasta el momento del cataclismo (c). Estas les alumbraron tres razas. La primera, la de los enormes gigantes(d).

unos tres] ²¹ [mil codos de altura. (....)		
Los gigantes] ²³ [conspiraron para matar a los hombres y consumirlos (...) y comenzaron a pecar y ... contra todos] ²⁴ [las aves y animales de la tierra y los reptiles [que se mueven sobre la tierra y en el mar] ²⁵ [y en los cielos y los peces del mar /y para que algunos consuman la carne de los demás y] beban [la] sangre. [Entonces la tierra denunció a los malvados por todo lo]que habían hecho en ella. [Vacant]	² Quedaron [las mujeres] encinta y engendraron enormes gigantes (a), de tres mil codos de talla cada uno. ³ Consumían todo el producto de los hombres, hasta que fue imposible a éstos alimentarlos. ⁴ Entonces los gigantes (a) se volvieron contra ellos y se comían a los hombres. Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su propia carne y bebiendo su sangre (b). Entonces la tierra se quejó de los inicuos (c).	² Estos [los gigantes] engendraron a los Nephilim, y a éstos les nacieron los Eliud (a). Aumentaron en número, manteniendo el mismo tamaño y aprendieron ellos mismos (b) y enseñaron (c) a sus mujeres hechizos y encantamientos.
Fuente: elaboración y traducción propia; (Díez Macho, 1984, pág. 42); (García Martínez & Tigchelaar, 1999, pág. 401).		

El comienzo de 1He 7, es la primera recapitulación sobre 1He 6, donde se repite la misma idea: los **vigilantes** descendieron desde el cielo a la tierra (7.1), es decir, desde “afuera”, **tomaron mujeres** (lo que constituye un matrimonio mixto genealógico); estas a su vez quedaron encinta y **“engendraron/parieron” a los gigantes** (Cf.v.1a

GkS; 4Q202 col.II,18-19); esto lo reproducen parcialmente los textos de 1He 6 y Gén 6:2-3.

- Aparece la temática de las enseñanzas prohibidas que los vigilantes transmiten a las mujeres, (Cf. 4Q202 col.II,19, etíope 1b; en la versión GkS, no aparece). Estas enseñanzas no aparecen en el relato del Gén 3, ya que el conocimiento se adquiere mediante la acción de comer la fruta del árbol prohibido (Cf. Gén 3:5-6).
- En todas las versiones del mito, los gigantes (v.4a// 4Q202 col.II,20-25) se alimentan de los productos de la tierra hasta agotarla y después comienzan a comerse a los hombres, a las aves y a las bestias, cometiendo el grave pecado de *comer carne*, ya sea animal o humana y de *beber su sangre*.
- La tradición henóquica pone énfasis en la separación de dos niveles: terrenal y angelical. La unión entre seres espirituales-celestiales, los vigilantes y los seres humanos terrestres, las mujeres, de carne y sangre, constituía una violación el orden cósmico y natural establecido por Yahveh en Gén 1-3, tal como es descrito en el 1He 7 // 4Q202 col.II. Los gigantes, hijos de los vigilantes, eran sus errores; su progenie una raza híbrida, ilegítima, ya que eran el resultado de un “matrimonio mixto” entre ángeles seres humanos.

Si comparamos 1He 6-7 con Gén 3, vemos que dicho relato es un diálogo entre la mujer y la serpiente, a un solo nivel: el terrenal. Se puede decir que el “mal” estaba en la tierra, representado por *la serpiente*; no viene desde afuera, desde la esfera celeste, ya que Gén 3 lo ubica en el “Jardín de Edén”. Mientras que el *mito de los ángeles caídos* (dejando de lado los primeros capítulos del Génesis) no lo sitúa en la tierra, ya que no es humano. Ignora así la ruptura producida por el pecado original, en el que tanto énfasis ponía la tradición profética anterior al surgimiento de la literatura apocalíptica y el cristianismo.

El mito, utilizado por la tradición henóquica, resaltaba explícitamente *el carácter no humano del origen del mal*, ya que es traído por los ángeles vigilantes, desde afuera a la Tierra, cuando descienden para contaminarse mediante la unión ilícita sexual con las mujeres.

Los relatos plantean que el conocimiento conlleva en sí un problema ontológico: en el caso de Gén 3, “*el día en que comiereis de él* [se refiere al fruto del árbol que estaba en medio del jardín], *se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.*” (v.5). Dicha metáfora implicaba el ver y el conocer, por el simple hecho de alimentarse de un fruto prohibido por Yahveh, y desobedecer un mandato divino. También implicaba acceder a un tipo de conocimiento prohibido, del cual Gén 3 no da mayores precisiones. Podríamos preguntarnos: ¿a qué tipo de conocimiento se refiere el texto? Dicho interrogante no tendrá otra explicación que la del pecado original, centrado en la desobediencia de un mandato divino por parte de la serpiente, la mujer y el hombre — todas criaturas creadas por Dios—.

En cambio, el *mito de los ángeles caídos* dejaba de lado Gén 3, ya que no hemos encontrado ninguna referencia a la “serpiente” y al conocimiento que contenía la fruta del árbol prohibido. En las tres versiones del mito —aramea, etíope y griega— la tradición henóquica intentará explicar a qué clase de “*conocimientos*” tienen acceso las mujeres y los gigantes, enumerando todas las enseñanzas prohibidas transmitidas por los vigilantes a las mujeres que tomaron y a su progenie.

Solamente la versión griega distingue tres clases de hijos engendrados por los vigilantes (1He7:2 GkS) y además, pone especial énfasis en describirlas:

1) los primeros en ser mencionado son los “enormes gigantes”, del griego γίγας.

2) después aparecen los “*Nephilim*” (נְפִילִים) Gén 6:2)²⁰, que en Gén 6:4 aparecen como resultado de la unión de los ángeles y las mujeres; , que en realidad no sabemos quiénes son. Milik en sus estudios comparados sobre los diferentes manuscritos 4QEnoch 4Q201-212, dice que:

Estas son las tres categorías de gigantes que Syncellus enumera en su cita de 1He 7, pero que no aparecen en manuscritos arameos de 1He^a (4Q201) y 1He^b (4Q202). La tradición de Syncellus, (...) podría haber derivado de otra fuente de información: Jub 7:22 (Gigantes, Nephilim, 'Elyon), o del *Libro de los Gigantes*, que es una tradición más antigua (...) ya que el escritor de la historia sagrada hace una referencia inconfundible a ella, y se basa en los Ελιουδ. Los Nephilim también son mencionados en 1He 15:11 y 16:1; y muy frecuentemente en 4QEnGiants. Los descendientes de los vigilantes y las hijas de los hombres también se dividen en tres categorías: *mamzbayd* —los bastardos, los hijos de las cortesanas, los hijos de los vigilantes; quienes '*se hundieron en las aguas*' (Cf. 4Q206)²¹ 1He^c: '*se hundieron en la tierra*'— (Milik, 1976, pág. 240)

De 1He 8 // 4Q202 col.III, también se han conservado las versiones en arameo, griego y etíope. En todas aparece una segunda

²⁰ נְפִילִים = Nephilim → “gigantes”, representan a dos pueblos, uno antes del Diluvio y otro después, Strong 5303. (Bible Hubs Lexicon, 2002-23): <http://bibliaparalela.com/hebrew/5303.htm> . Consulta 24/03/2017.

²¹ Esta categoría acerca de los Nephilim también aparece en el AA, cuando se relata el castigo de los ángeles caídos, 4QEnoch (4QEn^c) Frag. 4, col I: 21. Según Números, los “*gigantes*” aparecen asociados a la mitología cananea: “Y empezaron a hablar mal a los israelitas del país que habían explorado (Canaán), diciendo: El país que hemos recorrido y explorado es un país que devora a sus propios habitantes. Toda la gente que hemos visto allí es gente alta. ³³ Hemos visto también Nephilim, hijos de Anaq, de la raza de los gigantes.” (Núm 13:32–33)

recapitulación, que se refiere específicamente a las enseñanzas transmitidas por los vigilantes. Los responsables son dos *ángeles caídos*: **Asael** en 8.1 Et y 8.1Gk; y **Semihayah** en la aramea 4Q202 col.III, y la 1He 8.2-4. Las enseñanzas prohibidas transmitidas están especificadas, y se las pueden cuantificar. En cambio el “*fruto prohibido*” de Gén 3 no lo está, porque implicaba la desobediencia hacia un mandato divino. Los ángeles mencionados son los responsables de comunicar las enseñanzas y los conocimientos prohibidos a las mujeres y a su progenie, por decisión propia y no hay una mención a “*la tentación*” de Eva; en el relato perteneciente a la tradición henóquica, observamos:

C. Las enseñanzas y el clamor de la humanidad contra los ángeles caídos		
Versión Etíope	Versión Griega (GkS) ²²	Aramea 4QEnoch ^b (4Q202)
8 ¹ Asael enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas, brazaletes y adornos; cómo alcoholar los ojos y embellecer las cejas, y de entre las piedras, las que son preciosas y selectas, todos los colorantes y la metalurgia.	8 ¹ Asael , el décimo de los jefes fue el primero en enseñarles a fabricar espadas, escudos y toda clase de instrumentos bélicos; también los metales de la tierra y el oro -cómo trabajarlos y hacer con ellos adornos para las mujeres- y la plata. Les enseñó también a hacer brillantes (los ojos), a embellecerse,	(falta el relato sobre Asael)

²² La versión griega proviene del historiador bizantino Georgius Syncellus (GkS) (circa 810) y de un fragmento de papiro encontrado en Gizeh (siglo VIII-IX): los textos coinciden en su esencia con el texto etíope. Estas versiones llegaron a ser muy influyentes en el mundo grecorromano. El texto griego sobre los ángeles caídos fue citado con frecuencia por los primeros cristianos. San Agustín de Hipona (354–430), fue el primero en condenar y declarar *1Henoc* como no canónico, por su difusión entre los maniqueos.

	las piedras preciosas y los tintes. Los hombres hicieron tales cosas para sí y para sus hijas; pecaron e hicieron errar a los santos.	
² Hubo gran impiedad y mucha fornicación erraron, y se corrompieron sus costumbres. Falta Shemihazah ³ Amezarak adiestró a los encantadores y a los que arrancan raíces; Armaros, cómo anular los encantamientos; Baraquiel, a los astrólogos; Kokabiel, los signos; Tamiel enseñó astrología; Asradel, el ciclo lunar. ⁴ Pero los hombres clamaron en su ruina y llegó su voz al cielo.	²Hubo entonces una gran impiedad sobre la tierra y corrompieron sus costumbres. ³ Luego, (a) el gran jefe Semihazah les enseñó los encantamientos de la mente, y las raíces de las plantas de la tierra. (b) Farmarós les enseñó hechicerías, encantos, trucos y antidotos contra los encantos. El noveno les enseñó la observación de los astros. El cuarto, la astrología; el octavo, la observación del aire; el tercero les enseñó los signos de la tierra; el séptimo, los del sol; el vigésimo, los de la luna. (c) Todos ellos comenzaron a descubrir los misterios a sus mujeres e hijos. (d) Después de esto, comenzaron los gigantes a comerse las carnes de los hombres, ⁴ y éstos empezaron a disminuir en número sobre la tierra.	Col.III ¹ [la iniquidad se hizo grande y se desviaron en todos sus caminos.] Shemihazah] ense[ño encantamientos] ² [y (cómo) cortar raíces; Hermoni ense[ño (cómo) para usted[ndo] magia, [brujería, magia y habilidades; Baraq'el] enseñó [los signos de ...] ³ [los ejes; Kokab'el en]seño los signos de las estrellas; [Zeq'el enseñó los signos del rayo; ...'el enseñó] ⁴ [los signos de...; 'Ar]teqof enseñó los signos de la tierra; [Shamshi'el enseñó los signos del sol; Sahari'el] ⁵ [enseñó los signos de la luna.] Y todos [ángeles caídos] comenzaron a enseñar [secretos a sus esposas. Y como estaban pereciendo] ⁶ [los hombres de] la [tie]rra, y su grito subía [hasta el ci]elo. [Blank]
Fuente: elaboración y traducción propia, en base a: 4Q202 Col. III (/ 1Heoc 8:2-9,4;)		

(Diez Macho, 1984) (García Martínez & Tigchelaar, 1999, pág. 403).

La tradición de Asael, desarrollada dentro del *mito*, plantea que él fue quien reveló a los hombres la técnica de la fabricación de las armas, las joyas, los cosméticos y las más refinadas prácticas de magia y de adivinación. Con estas técnicas, los *ángeles caídos* sedujeron a las mujeres para que se entreguen a toda clase de violencia e impiedad (1He 7,1; 8,1-3; 9,6s; 4Q202 Col.III), estipulando que esto constituía un “*pecado*”. Podemos decir que fue Syncellus quien introdujo la noción de pecado que en el original arameo no se encuentra.

En cuanto al papel que representa *Semihayah y su séquito de ángeles* (solamente aparece en las versiones aramea y griega, ya que falta en la etíope) son quienes enseñaron a su progenie toda clase de artes ocultas, la observación de los astros celestes, la magia y la astrología. Los nombres de los vigilantes varían de una a otra versión, solamente Asael en la griega y en la etíope; o Shemihazah en la GkS o en 4Q202 son iguales y están explicitadas.

Para nosotros, *las enseñanzas prohibidas* enumeradas en ambas versiones de 1He 8GkS y 4Q202 col.III, representan una crítica a su entorno de poder político-cultural, al problema del conocimiento y a la problemática del *matrimonio mixto*/unión sexual ilícita —ya mencionados—. El redactor henóquico acentúa el problema del “conocimiento” mediante una crítica expresa a la penetración cultural promovida por el helenismo. Esta estuvo representada por la difusión de las nuevas técnicas de conjuros, presagios y astrología (Cf. 1He 8:2Et; 8:2-4 GkS). Estuvieron difundidas desde Babilonia al Cercano Oriente y Egipto a través de la penetración cultural del paradigma helenístico —que los círculos apocalípticos pretendían combatir—.

Mientras que la unidad temática de 1He 7-8 // 4Q202 son recapitulaciones de lo ya expuesto, nuevamente en 1He 9 // 4Q202 col.III se narra el descenso de los vigilantes a la tierra para unirse a las mujeres; a partir de 1He 9:1-5 // 4Q202 col.III se encuentra una ampliación del final de 8:4Et: “*Pero los hombres clamaron en su ruina*

y llegó su voz al cielo”. Ahora todo el relato es mirado desde la óptica y la intervención de los arcángeles Miguel, Sariel, Rafael y Gabriel, que presentan a Dios el *clamor de los hombres* (1He 8:4Et; 4Q202 col.III,6). Es Dios quien envía a los arcángeles, decretando el castigo de los vigilantes. Solamente de aquí en adelante se encuentra la versión en arameo y etíope:

D. La respuesta de los Arcángeles	
Aramea: 4QEnoch ^b (4Q202)	Etíope: 1Henoc
Col.III ⁷ [Entonces] Michael, Sariel, Raphael y Ga]bri[el miraron desde los santuarios de los cielos a la tierra] ⁸ [y vio mucha sangre derra]mada [sobre] la tierra; [y toda la tierra se llenó de maldad y violencia perpetuada] ⁹ [sobre ella. Al oír esto, los cuatro fueron y se dijeron a sí mismos que la protesta y el lamento] ¹⁰ [por la destrucción] de [la] tierra [... fue] justo [arriba] a las puerta[s] de los cielos. Y les dijeron a los santos de los cielos: «Ahora es para vosotros,] ¹¹ [santos de los cie]los [a quienes] las al[mas de los hijos de los hombres ap]elan [diciendo: “Tomé nuestro caso frente al Altísimo] ¹² [y nuestra destrucción frente a la Gloria Majestuosa y frente al Señor de todos los señores con respecto a la majestad.”]	9 ¹ Entonces Miguel, Sariel, Rafael y Gabriel observaron la tierra desde el santuario de los cielos y vieron mucha sangre derramada sobre la tierra y estaba toda llena de la injusticia y de la violencia que se cometía sobre ella. ² Considerando esto, los cuatro fueron y se dijeron: el grito y el lamento por la destrucción de los hijos de la tierra sube hasta las puertas de los cielos. ³ Y dijeron a los santos de los cielos: Es ahora a vosotros a quienes las almas de los hijos de los hombres suplican diciendo: “llebad nuestra causa ante el Altísimo, nuestra destrucción ante la gloria majestuosa y ante el Señor de todos los señores” en cuanto a majestad.
¹³ [Ra]fael y Micha[el, Sariel y Gabriel fueron y dijeron en frente al Señor del mundo:] ¹⁴ [«Tú eres] nuestro gran Señor,	⁴ Y Rafael, Miguel, Sariel y Gabriel dijeron al Señor del mundo: Tú eres nuestro gran Señor, el Señor del mundo, el Dios de dioses, el Señor de señores. (...).

[tú eres] el Señor del mundo; [eres el Rey de reyes. Los cielos son] ¹⁵ el [trono] de vuestra gloria /para todos/ las generaciones que existen desde la eternidad [y toda la tierra es el taburete frente a vosotros por toda la eternidad»]. Falta entre los Rollos de Mar Muerto la condena explícita a Azazel y Shemihayah.	⁶ Tú has visto lo que ha hecho Asael²³ (a), cómo ha enseñado toda injusticia sobre la tierra (b) y revelado los secretos eternos que se cumplen en los cielos; (c) ⁷ y lo que ha enseñado a los humanos Semihayah, al que tú habías dado la facultad de gobernar sobre sus compañeros. ⁸ [Los vigilantes] Ellos han ido hacia las hijas de los hombres y se han acostado con ellas y se han profanado a sí mismos descubriéndoles todo pecado. ⁹Luego, (a) estas mujeres han parido en el mundo gigantes, (b) por lo que la tierra se ha llenado de sangre e injusticia. (Cf. Gén 6:4.5.11). ⁹Luego, (a) estas mujeres han parido en el mundo gigantes, (b) por lo que la tierra se ha llenado de sangre e injusticia. (Cf. Gén 6:4.5.11). ¹⁰ Y ahora mira que las almas de los que han muerto gritan y se lamentan hasta las puertas del cielo y su gemido ha subido y no puede cesar debido a la injusticia que se comete en la tierra. <i>Fuente: elaboración y traducción propia, en base a: 4Q202 Col. III (// 1Heoc 8:2-9,4;) (Díez Macho, 1984, págs. 44-45); (Nickelsburg & Vanderkam, 2012, págs. 24-25); (García Martínez & Tigchelaar, 1999, pág. 403).</i>
---	---

Nuevamente el redactor del círculo henóquico recapitula lo ya expuesto en los 1He 7-8 y 4Q202 col.II-III. A partir de 1He 9:6-10, quiere explicar nuevamente el pecado ilícito cometido por los vigilantes; pero esta vez a través de un discurso indirecto presentado en la *petición de los arcángeles a Dios en nombre de la tierra y sus criaturas* (1He 9:2-3// 4Q202 col.IV 7-13). Dicha recapitulación

²³ Asael= hebreo: אַסַּאֵל (transliteración: Asael) = uno de los nombres de los ángeles caídos. Aparece en 1Henoc.

BIBLE HUBS LEXICON: <http://biblehub.com/hebrew/5799.htm>. (Consulta 12/04/2019).

literaria está dada por los mismos tres temas: las enseñanzas de Asael (1He 9:6a) y las de Shemihazah (1He 9:7); pero ambas faltan en la versión de 4Q202, col.III. El resumen del pecado angélico termina igualmente con una descripción de la violencia de los gigantes (solamente en 1He 9:8); y el grito desesperado de la humanidad, pidiendo la intervención del cielo (9:10). La temática acerca de la respuesta de los arcángeles dice:

- aparecen los arcángeles→ Miguel, Sariel, Rafael y Gabriel (1He 9:1-4 // 4Q202 col.III), quienes son los encargados de acercarles a Dios el *clamor de la humanidad* a causa del derramamiento de sangre, el pecado sexual de los vigilantes y sus enseñanzas prohibidas (1He vv.1-2).
- Los arcángeles acusan a Asael de transmitir enseñanzas prohibidas (v.6) y a Semihazah de transmitir conjuros de magia, encantos y hechicería (v.7); nada de esto se encuentra en Gén 3, donde la responsable es solamente la serpiente.
- El conocimiento→ solamente aparece en 1He 9 etíope, es mencionado en el reporte de los arcángeles que comienza con Asael, cuyos pecados nuevamente se describen totalmente en términos de su pedagogía ilícita hacia la humanidad. Los arcángeles recapitulan ambas versiones de 1He 7-8 para condenar primero a este Vigilante rebelde por enseñar la *maldad sobre la tierra*.
- El objeto de la enseñanza angélica se explica además por referencia al *corte de las raíces* y al uso de las plantas como instrumentos con los que dominar la naturaleza, técnicas que antes eran desconocidas, reveladas por la sabiduría superior de la cual los ángeles son los portadores.²⁴

²⁴(cf. 4Q202 col III 15 // 4Q202 col. II 19-20: "y (comenzaron) a enseñarles ... [el cortando las raíces; y les mostraron hierbas]").

- El tema de la sangre²⁵ (4Q202 col.II 24; col III,7 // 1He 7:4) consumida: *beber la sangre* o *sangre derramada en la guerra de destrucción*, es importante en la ley sacerdotal y en la historia del Diluvio para entender los crímenes de los gigantes en el *Libro de los vigilantes* y otros textos henóquicos. El consumo de sangre está prohibido en Génesis 9. La importancia universal de la prohibición del consumo de sangre se destaca por su inclusión en el convenio dado a Noé. Es, literalmente, la primera ley promulgada en la Biblia Hebrea. También existe una prohibición contra el consumo de sangre en Lev 17. La razón para no ingerir la sangre es su asociación con la “vida” (חַיִּים) de un ser vivo. Gén 9:4, dice: “*Sólo tú no comerás carne con su vida, es decir, su sangre*”. Lev 17:11 afirma: “*la vida de la carne está en la sangre*”. En Génesis, esta prohibición se asocia con la retribución por asesinato, un derrame ilegal de sangre humana. La carne animal puede ser consumida una vez que la sangre ha sido drenada, devolviendo la *vida* de la criatura a su fuente: Dios. La sangre tiene un poder o fuerza mitológica y por ende constituye una transgresión no sólo contra la víctima sino contra Dios, que la dotó de vida dándole un alma.

En la Biblia Hebrea también hay extensas imágenes para explicar “*sangre derramada en la guerra de destrucción*”, que representan la violencia militar como una *forma de comer*. Matar gente con espadas se conoce comúnmente en la Biblia como matar “*con el borde de la espada*” o literalmente “*con la boca de la espada*”. Este significado podría tener una amplia tradición bíblica en interpretar la violencia con la terminología “boca” y las metáforas de “comer”. Por ende, la guerra desatada por orden de los arcángeles —como causa de la destrucción de los vigilantes— sumada al derramamiento y al

²⁵ Hay un extenso artículo sobre el tema de la sangre y los Gigantes, (Goff, 2010, págs. 31-36) de donde tome varios de los conceptos vertidos en el presente artículo.

consumo de sangre por parte de los gigantes hacia los humanos, constituía el grave pecado de la antropofagia. Todo este problema de la sangre no aparece en Gén 3.

En todo el relato, los arcángeles están conscientes de los resultados de la corrupción que implicaban las enseñanzas prohibidas de los ángeles caídos —las cuales estaban prohibidas—. Ellos son quienes afirman que Asael “*reveló los misterios eternos que están en el cielo*” (9:6). En resumen, los arcángeles remarcan los efectos negativos que la tradición henóquica necesita subrayar una y otra vez sobre sus enseñanzas prohibidas y sobre el comportamiento humano negativo de las mujeres al condenar los *matrimonios mixtos genealógicos*, y el consumo de la sangre.

Por último, el 1He 10 etíope y 4Q202, col.IV, repiten en gran parte el cap.9 // col III; hasta terminar narrando la misma temática de los capítulos anteriores, siendo una recapitulación de los caps. 7, 8 y 9. Además, se agrega una pequeña narración sobre el Diluvio como el castigo enviado por Dios para limpiar la faz de la tierra de las enseñanzas prohibidas y la guerra de destrucción llevada a cabo por los *vigilantes*. Por el otro lado, aparecen nuevamente combinadas dos tradiciones diferentes: la narrativa de Asael (vv.4-8) y la de Semihayah (vv.11-15); pero esta recapitulación de 1He 9 //4Q202 col.III, está redactada en forma diferente ya que aparece la enumeración de los castigos que recibe cada uno de los *vigilantes* por separado. El pasaje de 1He 10 // 4Q 201 relata:

Etiope: 1Henoc	Aramea: 4QEnoch ^b (4Q202)
10 ⁴el Señor le dijo a Rafael: Encadena a Asael de pies y manos, arrójalos en las tinieblas, abre el desierto que está en Dudael y arrójalos en él; ⁵ bota sobre él piedras ásperas y cortantes, cúbrelo de tinieblas, déjalo allí eternamente sin que pueda ver la luz, ⁶ y en el gran día del Juicio que sea arrojado al fuego. ⁷ Después, sana la tierra que los vigilantes han corrompido y anuncia su curación, a fin de que se sanen de la plaga y que todos los hijos de los hombres no se pierdan debido al misterio que los vigilantes descubrieron y han enseñado a sus hijos. ⁸ Toda la tierra ha sido corrompida por medio de las obras que fueron enseñadas por Asael, impútale entonces todo pecado.	Col.IV ¹⁻⁴ [...] ⁵ [todos los peca]dos. Falta la condena de Asael y la sanación de la tierra
¹³ En esos días se les llevará al abismo de fuego, a los tormentos y al encierro en la prisión eterna. ¹⁴ Todo el que sea condenado [los vigilantes], estará perdido de ahí en adelante y será encadenado con ellos hasta la destrucción de su generación. Y en la época del juicio que yo juzgaré, perecerán por todas las generaciones. ¹⁵ Destruye todos los espíritus de los bastardos y de los hijos de los vigilantes (los Gigantes) porque han hecho obrar mal a los humanos. ¹⁶ Destruye la opresión de la faz de la tierra, haz perecer toda obra de impiedad y haz que aparezca la planta de justicia; ella será una bendición y las obras de los justos serán plantadas en alegría para siempre. ¹⁷ En ese tiempo todos los justos escaparán y vivirán hasta que engendren millares. Todos los días de vuestra juventud y vuestra vejez se completarán en paz. ¹⁸ Entonces toda la tierra será cultivada en justicia y toda ella será plantada de árboles y llena de bendición. ¹⁹ Todos los árboles de la tierra que deseen serán plantados en ella y sembrarán allí viñas y cada una de ellas producirá mil	[Y a Gabriel] el [Se]ñor [dijo]: «V[e a los bastardos y a los hijos de la prostitución y exterminalos] ⁶ [los hijos] de los vigilantes [de entre los hijos de los hombres; y enviarlos en] una guerra de destrucción [porque no habrá] días largos para ellos.» ⁷ [Ninguna] petición a su favor será concedida a sus padres; porque esperan vivir una vida [eterna] [o que] ⁸ [cada uno de ellos vivirá quinientos años]. Y a Miguel el Señor le dijo: «Ve, Michael y di [a] ⁹ Shemihazah y to[dos] sus [amigos] que se unieron con [las mujeres para contaminarse por ellas en su impureza de que] ¹⁰ sus hijos perecerán y verán [la destrucción] [de sus seres queridos; encadenarlos por] setenta ge[n]eraciones en los valles de] ¹¹ la tierra hasta el gran día [de su juicio]» [...] ¹²⁻²⁸ [...]

jarras de vino y cada semilla producirá mil medidas.	
Fuente: <i>elaboración Propia</i> , en base a: 4Q202 Col.IV (// 1Heoch 10:8-12;) (Diez Macho, 1984, pág. 42); (García Martínez & Tigchelaar, 1999, pág. 403).	

Los últimos textos analizados 1He 10 //4Q202 col.IV se centran en la descripción del castigo que recibe cada uno de los vigilantes, castigo ordenado por Dios en justa retribución a sus pecados: el *matrimonio mixto* con las mujeres y sus enseñanzas prohibidas transmitidas a la humanidad, enumeradas en los cap. 7-9 // 4Q202 col.III y IV. Dicho castigo se aplica al núcleo básico de 1Henoc 6-10, como respuesta al clamor de las víctimas humanas (1He 9:9-11); los arcángeles interceden y son movidos a la acción por el Altísimo, que después de decretar la condena de Asael y Shemihazah, envía el Diluvio para limpiar la sangre derramada por los gigantes. A continuación, se produce el juicio, la liberación y la curación de la tierra; esto, a su vez, transforma toda la narrativa en un drama que va desde el *tiempo primordial* hasta el *final de los tiempos*, en el cual los eventos primordiales del pasado son transformados en escatológicos, por el círculo henóquico.

Nuevamente 1He 10 //4Q202 col.IV son la recapitulación del *castigo del mito de los ángeles caídos* ya decretado en el cap. 9 // col.IV. También se presenta otra perspectiva de la escatología apocalíptica en la cual el círculo henóquico reutiliza el texto bíblico de la narración del Diluvio (Gén 6:1-4.13ss), para unirla a las tradiciones de Asael y Semihazah, su castigo mediante la guerra de destrucción —para elaborar una propia visión sectaria de su realidad—.

El desenlace aborda el problema de la corrupción del orden celeste; después, ofrece una etiología del mal: el *origen del mal es ubicado fuera de la esfera terrenal, desde afuera*; tuvo lugar en un tiempo primordial con la rebelión de los ángeles caídos/vigilantes, y de manera más inmediata a partir de la generación resultante de sus descendientes: los *gigantes*, perniciosos para la humanidad en general.

Por último, las condenas de Asael, Shemihazah y los Gigantes termina con el Diluvio universal, al igual que en la Biblia Hebrea.

Conclusión

De nuestro análisis de 1Heoch 6-10 //4Q202 y su comparación con el relato de Gén 3 podemos decir:

Las condenas enumeradas tanto en 1He 9-10 en paralelo a 4Q202 col.II-IV no tienen paralelo con Gén 3, ya que Dios expulsa a Adam y Eva del jardín de Edén. Ellos quedan vivos, y su naturaleza corrompida por el pecado original es subsanada por la misericordia divina.

En cambio, los gigantes son destruidos mediante una *guerra de destrucción*; y sus líderes, los vigilantes Asael y Shemihazah (con algunos matices en 9:6-9; 10:4-711-12) son encadenados a la tierra, sepultados bajo ella, en espera del juicio final; temática altamente significativa dentro de la tradición henóquica.

El círculo henóquico pone énfasis en quitarle la responsabilidad del *origen del mal* a los humanos en general y en particular a Eva, Adam y a la *serpiente* —los principales personajes de Gén 3—. El mito presenta otra explicación sobre su origen, en una época en que circulaban por Judea mitos e ideas pertenecientes a la cultura helenística, que contaban de la unión de dioses y mujeres que daban origen a los héroes como Prometeo o Aquiles.

Los vigilantes y los gigantes son exterminados por los graves pecados cometidos, y sus espíritus son encadenados a la tierra en espera del Juicio Final, del cual Gén 3 no habla. En el mito son los arcángeles —y no Dios como en el caso de Gén 3— los responsables de aplicar el castigo a los vigilantes, siendo ellos encadenados debajo de la tierra, en espera del juicio final, después de que transcurran “todas las generaciones”.

En 1He 6-10 //4Q202 aparece una temática totalmente diferente a la de Gén 3, la cual fue tomada de la Biblia Hebrea y de la vasta experiencia del pueblo judío para enfrentarse a las ideas religiosas de las culturas que entraban en contacto con él, especialmente durante el surgimiento de la apocalíptica judía palestina (en la época del Segundo Templo). Los temas que aparecen y que no están mencionados en Gén 3 son:

- la angelología y las funciones que los ángeles caídos;
- el *matrimonio mixto genealógico* condenado y prohibido definitivamente;
- la temática de la sangre como elemento vital y su prohibición de consumo ya que los gigantes se comen a los humanos y también a los animales sin respetar las reglas kosher (normas dietéticas judías para el consumo de alimentos);
- el problema del conocimiento transmitido por los vigilantes a sus mujeres y a su progenie, acto pecaminoso por excelencia dentro de la apocalíptica, denunciado enfáticamente en la tradición henóquica y también en la qumránica.

Bibliografía

Arcadi, L. (2011). Illicit Unions, Hybrid Sonship, and Inter-marriage in Second Temple Judaism: 1 Enoch, Book of Giants, Jubilees. *Family and Kinship in the Deuterocanonical and Cognate Literature. International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature* (pp. 405-454). Berlin-New York: W.deGruyter. Retrieved 11 20, 2020, from https://www.academia.edu/6133737/Illicit_Unions_Hybrid_Sonship_and_Intermarriage_in_Second_Temple_Judaism_1_Enoch_Book_of_Giants_Jubilees?email_work_card=view-paper

- Auffarth, C., & Stuckenbruck, L. (2004). *The Fall of The Angels* (Vol. VI). Leiden-Boston: Brill.
- Bible Hubs Lexicon*. (2002-23, Abril). (Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, Electronic Database.) Retrieved April 8, 2014, from [Http://biblehub.com/lexicon](http://biblehub.com/lexicon)
- Bizzarro, L. (2020). *El Sentido de la Historia en la Apocalíptica Jidía Palestina*. Buenos Aires: Amazon. Retrieved from <https://www.amazon.com/dp/B08PDJX328>.
- Boccaccini, G. (1998). *Beyond The Essene Hypothesis: The parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*. Michigan-Cambridge (UK): Grand Rapids-W.Eerdmans Publishing.
- Boccaccini, G. (2005). *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*. Michigan: W.Eerdmans Publishing.
- Díez Macho, A. (1984). *Apócrifos del Antiguo Testamento: El Ciclo de Henoc* (Vol. 4). Madrid: Cristiandad.
- García Martínez, F., & Tigchelaar, E. (1999). *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Leiden-New York: Brill.
- Goff, M. (2010). Monstrous Appetites: Giants, Cannibalism, and Insatiable Eating in Enochic Literature. *Journal of Ancient Judaism*, 19-41.
- Graf, F. (1999). Mythical Production: Aspects of Myth and Technology in Antiquity. In BUXTON, *In From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. (pp. 317-328). Oxford: Oxford University Press.
- Hanson, P. (1977). Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1Enoch 6-11. *Journal of Biblical Literature*, 92(2 (June)), 195-233. Retrieved April 12, 2017, from <http://www.jstor.org/stable/3265878>
- Hayes, C. (2002). *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to Talmud*. Oxford.
- Krüger, R., Croatto, J. S., & Míguez, N. (2007). *Métodos Exegéticos*. Buenos Aires: ISEDET.
- Milik, J. (1976). *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Oxford: Clarendon.
- Nickelsburg, G. (1983). "Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism". In D. HELLHOLD, *Apocalypticism in the*

- Mediterranean World and The Near East* (pp. 641-54).
Tubingen: J.C.B.Mohr.
- Nickelsburg, G., & Vanderkam, J. (2012). *1 Enoch: The Hermeneia Translation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Piñedo, A. (2006). *Biblia y Helenismo: el Pensamiento Griego y la Formación del Cristianismo*. Córdoba: El Almendro.
- Reed, A. (2005). *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity*. New York: Cambridge University Press.
- Sacchi, P. (1990). *Jewish Apocaliptich and its History*. Brescia: Paideia.
- Sacchi, P. (2004). *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*. Madrid: Trotta.

La autora es Doctora en Historia, con especialización en Biblia, por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Ha presentado numerosas ponencias y artículos en el campo de Biblia, en particular referidos a la apocalíptica.

e-mail: lafabi@hotmail.com.ar

Fecha de recepción: 23-10-2023

Fecha de aceptación: 30-10-2023

Jesús, el Cristo, como benefactor por excelencia: hacia una Cristología liberadora para la sociedad mesiánica*

Benjamín Marx

(University of Aberdeen/Trinity College Bristol)

Resumen

Nuestros pensamientos y nuestro discurso sobre la persona central de nuestra fe —Jesús, el Cristo— forma nuestra identidad cristiana y desafía nuestra praxis (individual y comunalmente). ¿Cómo contribuiría una Cristología que incorpore a Jesús como el verdadero benefactor (Lucas 22:27; Hechos 4:9; 10:38) a las teologías de la liberación dentro de las iglesias locales? Este artículo asiste a una Cristología liberadora, viendo a Cristo como el benefactor por excelencia en el contexto grecorromano. Necesitamos una Cristología más robusta para el siglo XXI. Además, estudios sobre el don (χάρις) en el pensamiento paulino nos ayudan ver la dimensión social de la salvación. Vemos que Cristo como benefactor por excelencia se da a sí mismo y que esta gracia tiene un poder transformador. Esta gracia con su poder transformador nos invita participar en la vida y la dinámica de la generosidad divina. Todo eso tiene el potencial de no solo cambiar la vida de la iglesia en particular, sino también la del contexto social en que vivimos.

Palabras clave: Cristología liberadora. Benefactor. Gracia. Salvación social. Generosidad divina.

Abstract

Our thoughts and discourse on the central person of our faith—Jesus, the Christ—shapes our identity and challenges our praxis (individually and communally). How would a Christology that incorporates Jesus as the true

benefactor (Luke 22:27; Acts 4:9; 10:38) contribute to liberation theologies within our local churches? This article proposes a liberating Christology, seeing Christ as the benefactor par excellence in the Greco-Roman context. We need a more robust Christology for the 21st century. In addition, studies on the gift (χάρις) in Pauline thought help us see the social dimension of salvation. We see that Christ as benefactor par excellence gives himself and that this grace has transforming power. This grace with its transforming power invites us to participate in the life and dynamics of divine generosity. All this has the potential to change not only the life of the church in particular, but also the social context in which we live.

Key Words: A liberating Christology. Benefactor. Grace. Social salvation. Divine generosity.

En su libro *Brown Church (Iglesia marrón)* Robert Chao Romero observa que para los Latinos existe una dificultad de integrar la fe cristiana (que se vive en sus familias) y su preocupación por la justicia social.¹ En este ensayo proponemos que —y eso es el punto central— una Cristología liberadora, viendo a Cristo como benefactor por excelencia, nos ayudaría tener una integración más íntima entre nuestra fe y nuestro deseo de justicia social. Con justicia nos referimos especialmente a la justicia distributiva, que “requiere [...] una correcta distribución de los recursos y del poder.”² Jesús, quien se dio a sí mismo, nos invita como rey benevolente a participar en la generosidad divina. Si queremos tener una Cristología más adecuada y correspondiente al testimonio neotestamentario, es necesario e importante ver a Cristo como benefactor por excelencia (como nos lo presenta en la obra lucana) y eso enfatiza una Cristología liberadora.

* Presentado en el Master Class (17 de junio del 2023) en los Centros Teológicos Bautistas (CTB). También lo presenté en abril 2023 en la “Cátedra de Teología Juan Mackay, Universidad Bíblica Latinoamericana 2023”. Estoy muy agradecido a Dirk Poganatz y a Cristian Cardozo por leer un primer borrador de este ensayo y sus comentarios beneficiosos.

¹ Robert Chao Romero, *Brown Church: Five Centuries of Latina/o Social Justice, Theology, and Identity* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020), 32.

² Justo L. González, *Diccionario manual teológico* (Viladecaballs: CLIE, 2010), 161.

Para ver cómo una Cristología liberadora nos puede apoyar en un cambio eclesial y social, seguiremos la siguiente estructura invitando a varios autores a sentarse con nosotros en una mesa metafórica. En el siguiente apartado (§1) veremos la razón para este estudio: el desafío de tener Cristologías limitadas. En §2 profundizaremos nuestro entendimiento del concepto de Jesús como benefactor por excelencia. Esto lo haremos estudiando qué significa ser un benefactor o un gobernante ideal y cómo se vio el sistema benefactor en la antigüedad en general (§2.1). Después este estudio se concentrará en la exégesis de pasajes seleccionados de Lucas-Hechos, con énfasis en Hechos (§2.2). En §3 añadiremos las reflexiones de Enoch O. Okode y de John M. G. Barclay sobre la gracia en el pensamiento paulino, incorporando reflexiones adicionales al concepto de Cristo como benefactor. Veremos en Rom 5:1–11 que Pablo presenta a Jesús como benefactor supremo, quien es al mismo tiempo dador y don. Con 2 Cor 8–9 estudiaremos la salvación social y la participación en la generosidad divina. Al final (§4), tendremos algunas sugerencias tentativas e incipientes sobre posibles implicaciones para nuestras realidades.³

Empezaremos entonces con los desafíos de tener Cristologías limitadas. Lo que argumentaremos en esta sección es que necesitamos una Cristología más amplia: una Cristología liberadora —viendo a Cristo como benefactor por excelencia—.

1 El desafío de tener Cristologías limitadas

Una pregunta importante de nuestras vidas es ¿Quién es Jesús? Tal vez sea la pregunta más importante. Y no es una pregunta nueva; ya los fariseos, los maestros de la ley y aun los propios discípulos de Jesús preguntaban: ¿Quién es este? (Lc 5:21; 7:49; Mat 8:27). Tenemos una respuesta densa de Pedro en su confesión cuando dice que Jesús es “el Cristo de Dios” (Lc 9:20). Con ese podemos decir que

³ Dada la naturaleza de un ensayo como el presente (un artículo interdisciplinario), se usan varios recursos de diferentes ámbitos de estudio y al mismo tiempo confiando en la competencia de otros expertos. Esto quiere decir que se necesita extraer lo más esencial de otros trabajos y el lector puede seguir su lectura con el apoyo de las notas a pie de página. Se espera que este artículo sirva para iniciar una conversación (o, mejor dicho, participar en el discurso ya existente).

Jesús es el Cristo (Mesías), pero ¿qué significa ser el Cristo de Dios? Además, ¿cuáles son los peligros de tener una cristología limitada? A continuación, empezaremos a responder estas preguntas.

El mensaje más importante que tenemos como cristianos es el evangelio y la pieza central de este evangelio es Jesús, el Cristo, mismo. Por tanto, el evangelio se trata de la persona y de la obra del Cristo. Se puede afirmar entonces con Millard Erickson: “El estudio de la persona y la obra de Cristo están en el centro mismo de la teología cristiana. Ya que como los cristianos son por definición creyentes y seguidores de Cristo, su forma de entender a Cristo debe ser central y determinante del carácter mismo de la fe cristiana.”⁴ Además, se puede decir que nuestro entendimiento del Cristo también (trans-)forma nuestro comportamiento y compromiso —individual y comunalmente—.

Respecto a esto, la teóloga Elizabeth A. Johnson observa que “el discurso hacia y sobre el misterio que rodea las vidas humanas y el propio universo es una actividad clave de una comunidad de fe” y que “la forma en que una comunidad de fe da forma al lenguaje sobre Dios implícitamente representa lo que considera el bien más elevado, la verdad más profunda, la belleza más atractiva.”⁵ Eso forma su identidad de la comunidad y su praxis. Lo que Johnson dice también se aplica a nuestra Cristología. Lo que decimos sobre, lo que afirmamos de, lo que creemos acerca del Cristo nos forma y nos transforma. Por tanto, es necesario estudiar nuevamente la persona de Cristo y así reflexionar sobre nuestra propia identidad, y, si es necesario, cambiar nuestra praxis. La manera en que hablamos sobre Cristo manifiesta nuestras inclinaciones, y lo que pensamos es lo más importante. Asimismo, podemos decir que nuestro lenguaje no sólo aclara lo que valoramos como más importante, sino que además explora las posibilidades de la realidad y al mismo tiempo crea nuevas

⁴ Millard J. Erickson, *Teología Sistemática*, trans. Beatriz Fernández (Viladecavalls, España: CLIE, 2009), 674.

⁵ Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, Twenty-fifth Anniversary ed. (New York, NY: Crossroad, 2002), 4. Mi traducción (en este y en todos los casos en que cito del inglés).

posibilidades.⁶ La forma en que hablamos acerca de Jesús, el Cristo, crea en cierto sentido una realidad para nosotros.⁷

Samuel Escobar escribe que las imágenes más comunes de Cristo en Latinoamérica son las de un niño indefenso y la de una víctima impotente y sufriente en la cruz.⁸ Juan Mackay ya observó en su histórico estudio *El otro Cristo español* que “lo primero que salta a nuestra vista en el Cristo Criollo es su falta de humanidad. Por lo que toca a su vida terrenal, aparece casi exclusivamente en dos papeles dramáticos: el de un niño en los brazos de su madre y el de una víctima dolorida y sangrante.”⁹ Con esto vemos que había un énfasis particular en una Cristología docética:

El Cristo muerto es una víctima expiatoria. Los detalles de su vida terrenal hacen muy poco al caso y se tiene relativamente poco interés en ellos. Se le considera como un ser puramente sobrenatural, cuya humanidad, siendo sólo aparente, tiene muy poco que ver en materia de ética con la nuestra.¹⁰

Esta Cristología es una Cristología incorrecta—no correspondiente al testimonio del NT o de la iglesia primitiva. También es una Cristología limitada y se enfoca solamente en la cruz.¹¹ Al mismo tiempo, una Cristología así no se relaciona a nuestra ética de vivir en lo cotidiano. La resurrección y el señorío de Jesús no juegan un papel importante en ella y tampoco se presenta al Cristo

⁶ Véase, por ejemplo Ulrich H. J. Körtner, *Theologische Exegese: Bibelhermeneutische Studien in systematischer Absicht* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022), 55. Eso tiene su basis en Ludwig Wittgenstein y sus *Investigaciones filosóficas*.

⁷ El término “realidad” aquí y en todo el ensayo se refiere a la experiencia vivida y no a la metafísica.

⁸ Samuel Escobar, *Imágenes de Cristo en el Perú: Desde Guamán Poma hasta nuestros días* (Lima: Sociedad Bíblica Peruana, 2013), 75. Escobar cita al estudio de John A. Mackay, *El otro Cristo español: Un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica* (Casa Unida de Publicaciones, 1952).

⁹ Mackay, *El otro Cristo español*, 116.

¹⁰ Mackay, *El otro Cristo español*, 105–6.

¹¹ Para otros modelos defectuosos de cómo se ve a Cristo en LA véase también Saúl Trinidad and Juan Stam, “Christ in Latin American Protestant Preaching,” in *Faces of Jesus: Latin American Christologies*, ed. José Míguez Bonino (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985), 40–44.

como un rey “que se interesa profundamente por nosotros y a quien podemos traer nuestras tristezas y perplejidades.”¹² Por tanto, sucedió que “Cristo ha perdido prestigio como alguien capaz de ayudar en los asuntos de la vida. Vive en exclusión virtual, en tanto que la gente se allega diariamente a la Virgen y los Santos para pedir por las necesidades de la vida.”¹³ Esta observación se puede constatar en la vida cotidiana de mucha gente. Por ende, es necesario volver al texto bíblico para ajustar nuestra Cristología.

William A. Dyrness y Oscar García-Johnson dicen que doctrinas como la Cristología no son meramente asuntos de especulación teórica, sino son “asuntos de intensas consecuencias culturales e históricas.”¹⁴ João B. Chaves adicionalmente afirma que los teólogos en Latinoamérica están de acuerdo en que “las imágenes tradicionales de Cristo han sido perjudiciales para la acción social por su tendencia a sacramentar el sufrimiento y la impotencia.”¹⁵ La solución de Leonardo Boff —uno de los primeros y principales teólogos de las teologías¹⁶ de liberación— es dar más importancia a la misión liberadora de Jesús que a su muerte.¹⁷ Efectivamente, necesitamos una cristología más amplia y adecuada al testimonio neotestamentario. Por tanto, sugerimos en adición a la misión

¹² Mackay, *El otro Cristo español*, 118.

¹³ Mackay, *El otro Cristo español*, 118. Para la veneración de María que proviene de una cristología deficiente véase Aída Besançon Spencer, “From Artemis to Mary: Misplaced Veneration Versus True Worship of Jesus in the Latino/a Context,” in *Majority World Theology: Christian Doctrine in Global Context*, ed. Gene L. Green, Stephen T. Pardue, and K. K. Yeo (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2020), 189–200.

¹⁴ William A. Dyrness and Oscar García-Johnson, *Theology without Borders: An Introduction to Global Conversations* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 103.

¹⁵ João B. Chaves, *Evangelicals and Liberation Revisited: An Inquiry into the Possibility of an Evangelical-Liberationist Theology* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2013), 102. Véase la obra principal Leonardo Boff, *Jesucristo el Liberador: Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (Santander: Sal Terrae, 1972).

¹⁶ Samuel Escobar, “Beyond Liberation Theology: A Review Article,” *Themelios* 19.3 (1994): 15: “es importante utilizar el plural porque no existe un único enfoque teológico que pueda etiquetarse como ‘teología de la liberación.’”

¹⁷ Véase también el estudio de Darío López, *La misión liberadora de Jesús*, 2a ed. (Lima: Ediciones Puma, 2004).

liberadora de Jesús, ver al Cristo como el benefactor por excelencia para ampliar nuestro entendimiento de Jesús para nuestras realidades.

Hay otro asunto relacionado con una Cristología limitada que es necesario mencionar brevemente: un evangelio limitado. Romero habla de un “evangelio colonizado,”¹⁸ Dallas Willard lo llama “un evangelio de gestión del pecado.”¹⁹ Se refiere a un evangelio en el cual el perdón de los pecados es casi el único elemento del evangelio mismo (“Jesús murió por mis pecados y ahora puedo ir al cielo”).²⁰ Pero el evangelio es mucho más grande que “solo” el perdón de los pecados —también incluye la resurrección, la ascensión y el estar a la diestra de Dios-Padre Todopoderoso—. Jesús es el rey/señor que salva.²¹

Jesús es quien nos libera, quien nos trae salvación: Jesús es el benefactor por excelencia. Vamos entonces a la segunda parte de este ensayo.

2 Jesús como el benefactor por excelencia

En esta parte del ensayo procederemos en dos etapas. En primer lugar, daremos un breve vistazo a la presentación de un benefactor y gobernante ideal, y al sistema benefactor en el mundo grecorromano y judío (§2.1). En segundo lugar (§2.2), estudiaremos dicho motivo en la literatura lucana (Lucas-Hechos). Mi interés yace en ver cómo Lucas²² presenta a Jesús como benefactor por excelencia y qué

¹⁸ Romero, *Brown Church*, 19.

¹⁹ Dallas Willard, *The Divine Conspiracy: Rediscovering Our Hidden Life In God* (New York; San Francisco: HarperCollins, 1998), 41–42.

²⁰ Para observaciones similares véase Ruth Padilla DeBorst, “An Integral Transformation Approach,” in *The Mission of the Church: Five Views in Conversation*, ed. Craig Ott (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016), 47.

²¹ Para algunos estudios de “amplificar” el evangelio véase Scot McKnight, *The King Jesus Gospel: The Original Good News Revisited* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011); Matthew W. Bates, *Salvation by Allegiance Alone: Rethinking Faith, Works, and the Gospel of Jesus the King* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017); Matthew W. Bates, *Gospel Allegiance: What Faith in Jesus Misses for Salvation in Christ* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2019); Jason Valeriano Hallig, *Your Gospel Is Too Small: Reframing the Gospel Toward Its Cosmic Grandeur* (Eugene, OR: Resource, 2021).

²² Estoy usando el nombre Lucas convencionalmente sin implicar nada sobre la autoría de Hechos.

implicaría ello para nuestras realidades. En cuanto al primer aspecto, debemos preguntar: ¿Cómo se presenta el gobernante ideal en la Antigüedad? ¿Qué significó ser un benefactor en el mundo del primer siglo?

2.1 Benefactores/gobernantes ideales y el sistema benefactor en el siglo I

Generalizando, se puede afirmar que no hay mucha diferencia entre el mundo grecorromano y el judío con respecto a la representación de un gobernante ideal y al sistema benefactor (incluso si existen diferencias en los detalles de cómo se manejó dicho sistema).²³ En general se puede observar que en el sistema benefactor hay una relación recíproca entre un gobernante ideal y sus súbditos.²⁴

El sistema benefactor real es representado en lo que sigue.²⁵ El gobernante ideal es un benefactor, quien muestra su preocupación por su pueblo y está a favor de él; provee para los necesitados en tiempos difíciles. Se hacen regalos y favores (beneficios) discriminatoriamente. Es decir, los favores que se dan son relativos al valor de los beneficiarios. El gobernante ideal se rodea de sus amigos y estos

²³ Véase los capítulos 2–3 en Enoch O. Okode, *Christ the Gift and the Giver: Paul's Portrait of Jesus as the Supreme Royal Benefactor in Romans 5:1-11* (Eugene, OR: Pickwick, 2022), 25–103. Para una visión anecdótica del discurso de la realeza antigua (a partir de una amplia y diversa gama de textos clásicos griegos, helenísticos, romanos y judíos), véase Joshua W. Jipp, *Christ Is King: Paul's Royal Ideology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015), 1–42. También, Craig A. Evans, “King Jesus and His Ambassadors: Empire and Luke-Acts,” in *Empire in the New Testament*, ed. Stanley E. Porter and Cynthia Long Westfall, McMaster Divinity College Press New Testament Study Series 10 (Eugene, OR: Pickwick, 2011), 126–29. Para una amplia lista de “perfil de benefactores,” véase, Frederick W. Danker, *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field* (St. Louis, MO: Clayton, 1982), 317–92.

²⁴ Para un estudio excelente acerca del don/favor (χάρις) en la antigüedad con un enfoque en el pensamiento paulino, véase John M. G. Barclay, *Teología de la gracia: El don en el pensamiento paulino* (Salem, OR: Publicaciones Kerigma, 2022).

²⁵ Tomado de Okode, *Christ the Gift and the Giver*, 64–66. Para una introducción general, véase Donald D. Walker, “Benefactor” en *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, ed. por Stanley E. Porter y Craig A. Evans (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 157–159; Jerome H. Neyrey, “God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity,” *JSNT* 27 (2005): 465–92.

amigos son los mejores y más nobles entre sus súbditos. Ellos tienen acceso al gobernante. Los beneficios dados crean relaciones recíprocas, vínculos de obligación entre el donante y el beneficiario (lo que es dado del beneficiario al donante es por lo menos gratitud, honor y lealtad—πίστις). Además, la gratitud dada al benefactor sirve como motivación para que éste continúe realizando acciones benéficas.²⁶

Al título “benefactor” (εὐεργέτης) se añadió también el título “salvador” (σωτήρ) cuando el líder destacado había concedido libertad o alivio en un desastre.²⁷ Un ejemplo es la siguiente inscripción: “Divino Augusto César, hijo de un dios, emperador de tierra y mar, *benefactor* y *salvador* del mundo entero, el pueblo de los mirios. Marco Agripa, *benefactor* y *salvador* de la provincia, el pueblo de los mirios.”²⁸ En latín se usaba el término *patron*, que sigue siendo usado en algunas partes de América Latina: patrón.²⁹ Es interesante observar que en el Perú había un título que se daba al inca: huacchacúyac.³⁰ Huacchacúyac significaba “amador y *benefactor* de pobres.”³¹

La famosa inscripción de Priene muestra además una similitud del vocabulario del imperio romano y del cristianismo:

²⁶ Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2012–2015), 2:1145.

²⁷ La yuxtaposición de εὐεργέτης y σωτήρ es muy común; véase, Torsten Jantsch, “Jesus as Benefactor: A Neglected Aspect of Luke’s Christology,” *Novum Testam.* 64 (2022): 287–88. Jantsch también cita (288) a Filón quien usa εὐεργέτης y σωτήρ para referirse a Dios mismo; *Opif.* 169; *Leg.* 2.57; *Spec.* 1.209, 272. Véase también el ensayo de Arthur D. Nock, “Soter and Euergetes,” in *The Joy of Study: Papers on New Testament and Related Subjects to Honor Frederick Clifton Grant*, ed. S. L. Johnson (New York: Macmillan, 1951), 127–48.

²⁸ David C. Braund, *Augustus to Nero: A Sourcebook on Roman History, 31 BC-AD 68*, Routledge Revivals (London; New York: Routledge, 2014), 40.

²⁹ Sin embargo, es necesario distinguir entre la relación sociocultural patrón-cliente y la práctica romana del *patrocinium*. Estos fenómenos son bastante distintos, ya que un patrón tenía más obligaciones legales mientras que un benefactor está “ligado” a la generosidad. Para otras diferencias, consulte ver Jonathan Marshall, *Jesus, Patrons, and Benefactors: Roman Palestine and the Gospel of Luke*, WUNT II 259 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

³⁰ En la ortografía moderna “Waqcha khuyaq”, según Brendan Connally, un colega quien trabaja en Cuzco entre los Quechuas.

³¹ Romero, *Brown Church*, 82 (énfasis mío).

Puesto que la Providencia, que ha ordenado todas las cosas y está profundamente interesada en nuestra vida, ha puesto el orden más perfecto al darnos a Augusto, a quien llenó de virtud para que *beneficiara* [εὐεργεσίαν] a la humanidad, enviándolo como *salvador* [σωτήρ], tanto para nosotros como para nuestros descendientes, para que pusiera fin a la guerra y ordenara todas las cosas, y puesto que él, César, por su aparición (superó incluso nuestras expectativas), superando a todos los *benefactores* [εὐεργέτας] anteriores, y ni siquiera dejando a la a la posteridad ninguna esperanza de superar lo que ha hecho, y puesto que el nacimiento del dios Augusto fue el comienzo de *las buenas nuevas* [εὐαγγέλια] para el mundo que llegaron gracias a él.³²

Palabras como “benefactor”, “salvador” y hasta “evangelio” (aun en el plural) aparecen en esta inscripción hablando del emperador Augusto. Esto nos muestra que los cristianos del siglo primero ya tenían a su disposición un discurso para hablar del Cristo. Lucas usó el discurso del benefactor para presentar a Jesús como benefactor por excelencia.

A partir de esta breve introducción a lo que constituía un benefactor en el mundo del siglo primero, seguiremos nuestra investigación concentrándonos en el segundo aspecto de este trabajo, la obra lucana. Es preciso señalar que Jerome H. Neyrey tiene razón en indicar que un estudio acerca del “benefactor” no necesariamente se limita al lexema εὐεργ*, sino se amplía con un mayor campo semántico (por ejemplo, rey, padre, salvador, creador y soberano).³³ Para nuestro propósito, sin embargo, limitaré este estudio a los tres pasajes en los que aparece el lexema εὐεργ*.

2.2 Jesús como el benefactor por excelencia en Lucas-Hechos

Torsten Jantsch con su artículo nos ayuda en la tarea de ampliar nuestra Cristología con el aspecto del benefactor encontrado en Lucas-

³² Texto tomado de Craig A. Evans, “Mark’s Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel,” *JGRChJ* 1 (2000): 69. Véase también Braund, *Augustus to Nero*, 57–58.

³³ Jerome H. Neyrey, “God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity,” *JSNT* 27 (2005): 471.

Hechos. Jantsch considera que Cristo como benefactor es un tema poco desarrollado en los estudios sobre Lucas-Hechos.³⁴ Sin embargo, Cristo como benefactor es un “elemento central y decisivo [...] vinculado al concepto cristológico de Lucas de Jesús como señor y salvador.”³⁵ Como ya hemos visto arriba, la yuxtaposición de εὐεργέτης y σωτήρ está presente en el discurso acerca de los benefactores en la Antigüedad, y lo mismo puede ser observado en Hechos 4:9.

Antes de entrar a la obra lucana, permítanme mencionar algunos aspectos generales relacionados con el lexema εὐεργ*. La mención o la presencia del lexema εὐεργ* en un texto evoca el discurso del sistema benefactor.³⁶ Las palabras εὐεργετέω (“hacer el bien”), εὐεργεσία (“beneficio, buena acción”) y εὐεργέτης (“benefactor”) se ven especialmente en Lucas-Hechos (Lucas 22:25; Hechos 4:9; 10:10:38).³⁷ Además, es interesante observar que el verbo (εὐεργετέω) solo se usa ocho veces en la LXX y que su sujeto (él que hace lo bueno) es Dios en todas las instancias (Pss 13:6 [LXX 12:6]; 57:2 [LXX 56:3]; 116:7 [LXX 114:7]; Sab 3:5; 11:5; 16:2; 2 Mac 10:38).³⁸ Entonces, en la LXX, el benefactor por excelencia es Dios.³⁹ En el NT el verbo solo aparece en Hechos 10:38 y se aplica a Jesús, quien fue ungido por el Padre con el Espíritu.

Con estas observaciones acerca del lexema εὐεργ* procederemos a reflexionar sobre como Jesús es presentado como

³⁴ Cita los siguientes como obras sobre el tema: Frederick W. Danker, *Jesus and the New Age, According to St. Luke: A Commentary on the Third Gospel* (St. Louis, MO: Clayton, 1972); Danker, *Benefactor*; David J. Lull, “The Servant-Benefactor as a Model of Greatness (Luke 22:24-30),” *Novum Testam.* 28 (1986): 289–305; Evans, “King Jesus.”

³⁵ Jantsch, “Jesus as Benefactor,” 279.

³⁶ Véase también Evans, “King Jesus”, 120 en cuanto a que Jesús también es comparado, por lo menos implícitamente con benefactores.

³⁷ Hay también una referencia de εὐεργεσία en 1 Tim 6:2.

³⁸ Véase el artículo “εὐεργεσία, εὐεργετέω, εὐεργέτης” en Ceslas Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, trad. y ed. por James D. Ernest (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1994), 2:108. Así como G. Schneider “εὐεργετέω, εὐεργεσία, εὐεργέτης” en *EDNT*, 2:76.

³⁹ Sin embargo, el sustantivo εὐεργέτης nunca se usa para referirse a Dios; véase Georg Betram, “ἔργον κτλ.,” *TDNT* 2:635–55 (aquí 655).

benefactor por excelencia en el evangelio según Lucas y el libro de Hechos.

2.2.1 Jesús el benefactor en el evangelio según Lucas

En la obra lucana encontramos una sola vez el término benefactor (εὐεργέτης, Lc 22:25).⁴⁰ Este se encuentra dentro del discurso acerca de quién sería el mayor entre los discípulos (22:24–28):

Surgió también entre ellos una discusión, sobre cuál de ellos debía ser considerado como el mayor. Y Jesús les dijo: «Los reyes de los gentiles se enseñorean de ellos; y los que tienen autoridad sobre ellos son llamados bienhechores (εὐεργέται).⁴¹ »Pero no [es] así con ustedes (ὁμεῖς δὲ οὐχ οὕτως); antes, el mayor entre ustedes hágase como el menor, y el que dirige como el que sirve. »Porque, ¿cuál es mayor, el que se sienta a la mesa, o el que sirve? ¿No lo es el que se sienta a la mesa? Sin embargo, entre ustedes Yo soy como el que sirve.⁴²

Es necesario señalar que se debate si este pasaje (Lc 22: 24-30) es una crítica del sistema benefactor en general o más bien del uso del poder dentro de él.⁴³ Por lo tanto, solo se puede afirmar tentativamente con este pasaje que Lucas presenta a Jesús (al menos implícitamente)

⁴⁰ López, *La misión liberadora de Jesús*, 149, mantiene que Lucas 22:1–71 “el tema del poder político tiene detalles particulares relacionados con el contraste entre los valores del reino de Dios y los valores sobre los cuales se sostienen los reinos de este mundo.”

⁴¹ Los verbos κυριεύω y ἐξουσιάζω no se usan necesariamente de forma negativa aquí; Peter K. Nelson, *Leadership and Discipleship: A Study of Luke 22:24–30*, SBLDS 138 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1994), 149–50. Por tanto, traducirlo como “señorear” o “dominar” podría ser demasiado negativo.

⁴² Las citas bíblicas son de *Nueva Biblia de Las Américas* (La Habra: The Lockman Foundation, 2005).

⁴³ Véase la discusión en Pyung-Soo Seo, *Luke's Jesus in the Roman Empire and the Emperor in the Gospel of Luke* (Eugene, OR: Pickwick, 2015), 96–115. López, *La misión liberadora de Jesús*, 157, dice que Jesús acá critica “los abusos del poder.”

como un benefactor por excelencia (22:27).⁴⁴ El problema exegético radica en la expresión críptica ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως de 22:26a.⁴⁵ El mayor desafío exegético es el “verbo implícito” en 22:26a.⁴⁶ Si se infiere un futuro de indicativo con fuerza imperativa⁴⁷ o un presente de indicativo, surgirán diferentes resultados. La cláusula de Lucas ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως deja espacio para la interpretación. Peter K. Nelson ve a los reyes y al gobernante de 22:25 como ejemplos negativos y, por lo tanto, la cláusula “no así (entre) ustedes” como una prohibición. Sin embargo, afirma que Jesús quiere que sus discípulos lideren de una “manera profundamente no convencional”⁴⁸ y concluye afirmando que “la inversión de las normas, sin embargo, no equivale a la abdicación del liderazgo, sino a su transformación de acuerdo con el precedente ejemplar pero no convencional de Jesús el siervo-líder.”⁴⁹ Jesús sigue siendo un líder que ejerce de presidente de la Pascua.⁵⁰

Algunos autores consideran que este discurso no necesariamente critica o menosprecia a un “benefactor” per se, sino que pone el énfasis en cómo entender el papel de un benefactor y cómo debe usar su poder y autoridad.⁵¹ David J. Lull resume su estudio de Jesús como benefactor diciendo que, para Lucas, Jesús es un ejemplo por excelencia de un siervo-benefactor “cuyo ejemplo debían seguir los discípulos (Lucas 22:26–30)”.⁵² De acuerdo con esto, Craig A. Evans también dice que aquí no tenemos una prohibición de ser benefactores o de presentar beneficios.⁵³ La cuestión es más bien cómo

⁴⁴ Jantsch, “Jesus as Benefactor,” 280; Lull, “Servant-Benefactor,” 303.

⁴⁵ Peter K. Nelson, “The Flow of Thought in Luke 22.24-27,” *JSNT* 43 (1991): 114.

⁴⁶ Marshall, *Jesus, Patrons, and Benefactors*, 308.

⁴⁷ Como ποιήσετε, veamos como posible propuesta en I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Exeter: Paternoster, 1978), 812.

⁴⁸ Nelson, “Luke 22.24-27,” 118.

⁴⁹ Nelson, “Luke 22.24-27,” 122.

⁵⁰ Nelson, *Leadership and Discipleship*, 147.

⁵¹ Para algo similar véase Jayson Georges, *Ministering in Patronage Cultures: Biblical Models and Missional Implications* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 2019), 60.

⁵² Lull, “Servant-Benefactor,” 305.

⁵³ Evans, “King Jesus,” 131.

ser un benefactor o cómo usar el poder y la autoridad.⁵⁴ Si alguien realmente quiere seguir los pasos de Jesús, servir a los demás es una señal de que de que está siguiendo el modelo de Jesús, como benefactor por excelencia. Jesús da el ejemplo, siendo “el que sirve” (22:27). Los más grandes (22:26) entonces son “aquellos que usan su poder *para beneficiar y servir a otros*”.⁵⁵

Para reiterar, no está claro si Lucas busca criticar el sistema de beneficencia en general o a los benefactores en particular. Está claro, sin embargo, que los que dirigen deben servir. Es en Hechos 4:9 y 10:38 donde Lucas parece usar el lexema εὐεργ* en términos positivos explícitos. De acuerdo con Jonathan Marshall, podemos observar que el uso positivo del lexema εὐεργ* en Hechos parece indicar que Lucas no usa el término εὐεργέται en Lucas 22:15 negativamente.⁵⁶ Hay dos aspectos más que apuntan a una interpretación más positiva de Jesús como benefactor en nuestro pasaje. Primero, en el contexto inmediato, Lucas describe a Jesús como un benefactor que “se extiende hasta la pérdida personal por el bien de su pueblo” y ayuda a los suyos a conmemorar este beneficio (22:17, 19).⁵⁷ La conmemoración es un aspecto crucial de la relación benefactor-beneficiarios. Segundo, al otorgar un reino a sus discípulos y nombrarlos jueces (22:28–30), Jesús (como el Padre también) funciona como un benefactor.⁵⁸

Hasta aquí hemos presentado algunas reflexiones acerca del evangelio según Lucas. Pero ¿qué podemos observar acerca de Jesús como benefactor en la segunda obra lucana? Tenemos dos referencias del lexema εὐεργ* (Hechos 4:9 y 10:38) y a continuación nos dedicaremos a una investigación del libro de Hechos.

2.2.2 Jesús el benefactor en Hechos 4:9

La primera referencia del lexema εὐεργ* se encuentra en el episodio en que Pedro y Juan sanan a un cojo *en el nombre de Jesús*

⁵⁴ Así también Darrell L. Bock, *Luke: 9:51–24:53*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1996), 1737–1738.

⁵⁵ Lull, “Servant-Benefactor,” 297 (énfasis original).

⁵⁶ Marshall, *Jesus, Patrons, and Benefactors*, 307–8.

⁵⁷ Marshall, *Jesus, Patrons, and Benefactors*, 331.

⁵⁸ Marshall, *Jesus, Patrons, and Benefactors*, 332.

(3:6).⁵⁹ Pedro sigue con su segunda predicación misional (3:12–26). Después de eso, líderes del pueblo judío arrestan a los apóstoles y les preguntan: “¿Con qué poder, o en qué nombre, han hecho esto?” (4:7). La respuesta del apóstol—lleno del Espíritu—es (4:8b–10):

Gobernantes y ancianos del pueblo, si se nos está interrogando hoy por causa del beneficio (εὐεργεσία) hecho a un hombre enfermo, de qué manera este ha sido sanado (σέσωται), sepan todos ustedes, y todo el pueblo de Israel, que en el nombre de Jesucristo el Nazareno, a quien ustedes crucificaron y a quien Dios resucitó de entre los muertos, por Él, este hombre se halla aquí sano delante de ustedes.

A esto le sigue una declaración clave de nuestra Cristología/soteriología: “En ningún otro hay salvación (σωτηρία), porque no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, en el cual podamos ser salvos (σωθῆναι)” (4:12). Usando el lexema εὐεργ* y la palabra σῶζω y sus derivados en un mismo contexto, Lucas emplea la “enciclopedia cultural” de sus lectores en cuanto se refiere a los conceptos de benefactor y salvador.⁶⁰ Jesús es el verdadero benefactor que trae salvación. Pero ¿de qué tipo de salvación se trata?

Lucas usa el concepto de “salvación”⁶¹ de dos maneras distintas. Puede utilizarlo en su sentido más natural, con el significado de curación (Hch 4:9) o de salud y seguridad (27:34).⁶² Sin embargo, la mayoría de usos en Hechos es más de naturaleza espiritual—se lo

⁵⁹ Aún más enfático en 9:34a: “Pedro le dijo: Eneas, *Jesucristo te sana*” (énfasis mío).

⁶⁰ Jantsch, “Jesus as Benefactor,” 290.

⁶¹ Es especialmente en Lucas-Hechos donde se junta vocabulario como salvación (σωτηρία/σωτήριον), salvador (σωτήρ) y salvar (σῶζω). Hechos 2:21, 40; 47; 4:9, 12 (2x); 5:31; 7:25; 11:14; 13:23, 26, 47; 14:9; 15:1, 11; 16:17, 30, 31; 23:24; 27:20, 31, 34, 43 (διασῶζω), 44 (διασῶζω); 28:1 (διασῶζω), 4 (διασῶζω), 28.

⁶² Ben Witherington III, “Salvation and Health in Christian Antiquity: The Soteriology of Luke-Acts in Its First Century Setting,” in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David G. Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 150.

utiliza como término teológico.⁶³ Así vemos, por ejemplo, en 4:9 el uso más natural, mientras que se amplía la comprensión de la salvación a su significado más amplio en 4:12. Jesús tiene el poder de salvar en ambos sentidos.⁶⁴ La soteriología de Lucas en Hechos es amplia y puede referirse tanto a la curación física como a la espiritual.⁶⁵ La salvación que trae Jesús es, por lo tanto, más integral. La salvación es integral y aun social, lo que analizaremos más adelante en §3. Veremos allí que la salvación también se trata de nuestra participación en la gracia/generosidad divina. Cabe mencionar, sin embargo, que en Hechos se hace énfasis en el significado teológico del concepto de salvación.

En Hechos, el contenido y la naturaleza de la salvación pueden ser observadas a través de los siguientes aspectos/elementos:⁶⁶ 1) una incorporación y participación Cristo-céntrica en el pueblo de Dios (2:36, 38; 4:12; 10:43; 22:16), 2) el rescate de los enemigos y del mal (5:16; 13:4–12; 16:16–18; 19:8–20; 26:17–18), 3) el perdón de los pecados (2:38; 3:19; 5:31; 10:43; 13:38; 22:16; 26:18) y 4) la recepción del Espíritu Santo (2:38; 8:15–17; 9:17; 10:44–47//11:15–16; 15:8). Judíos y gentiles forman ahora juntos el pueblo de Dios (lo que ya es, en cierto sentido, una nueva sociedad, la sociedad mesiánica), que es rescatado de sus enemigos, disfruta el perdón de los pecados y de la inhabitación del Espíritu Santo. Todos estos aspectos tienen un centro cristológico. Todo esto tiene que conversar también con una Cristología liberadora.

Jesús, como benefactor por excelencia, es quien concede la salvación (4:12; 5:31; 13:23). Hermie C. van Zyl afirma incluso que

⁶³ Hermie C. van Zyl, “The Soteriology of Acts: Restoration to Life,” in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, ed. Jan G. van der Watt, SNT 121 (Leiden; Boston: Brill, 2005), 134.

⁶⁴ I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970), 96.

⁶⁵ Zyl, “Soteriology,” 153; Peter F. Penner, *Missionale Hermeneutik: Biblische Texte kontextuell und relevant lesen* (Schwarzenfeld: Edition Wortschatz, 2012), 135–59.

⁶⁶ Joel B. Green, “‘Salvation to the End of the Earth’ (Acts 13:47): God as Saviour in the Acts of the Apostles,” in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David G. Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 90–95.

la salvación en Hechos está “exclusivamente vinculada a Jesús.”⁶⁷ Jesús—como Cristo exaltado—“aparece en pie de igualdad con Dios.”⁶⁸ No obstante, podríamos observar el comienzo del evangelio según Lucas y el final del libro de Hechos y subrayar que con la frase “salvación *de Dios*” (Lucas 3:6; Hechos 28:28; énfasis mío) la fuente última de la salvación es Dios mismo.⁶⁹ Sin embargo, el término σωτήρ en Lucas y Hechos sólo se utiliza una vez para Dios (Lucas 1:47). En el resto de la obra lucana (Lucas 2:11 y Hechos 5:31; 13:23) se reserva para Jesús.⁷⁰ Entonces podemos seguir manteniendo que fue en la humillación y exaltación de Jesús donde Dios llevó a cabo su plan de salvación.⁷¹ I. Howard Marshall lo expresa muy bien: “Aunque la salvación es don de Dios Padre [...], está claramente vinculada a Jesús, el único Salvador; sólo por medio de Él pueden los hombres recibir la salvación (Hch 4,12).”⁷²

Que Jesús es salvador es algo que confesamos muchas veces en las iglesias. Que Jesús es presentado como benefactor no se escucha frecuentemente. Pero si nuestro lenguaje sobre el Cristo también moldea nuestra realidad, sería beneficioso confesar a Jesús como nuestro benefactor/patrón. Con estas observaciones, vamos al último pasaje de nuestro estudio exegético en la obra lucana.

2.2.3 Jesús el benefactor en Hechos 10:38

Es en el episodio de Pedro y Cornelio que Lucas presenta una vez más a Jesús como benefactor. Como acabamos de observar, Lucas relaciona la acción de Dios íntimamente con la persona de Jesús. Podemos ver la mano de Dios en Hechos 10 de la siguiente manera: Cornelio tiene una visión en la que le habla un ángel de Dios (10:3–7), Pedro tiene una visión extática (10:10–16), el Espíritu le dice a Pedro que vaya con los hombres enviados por Cornelio (10:19–20),

⁶⁷ Zyl, “Soteriology,” 141.

⁶⁸ H. Douglas Buckwalter, “The Divine Saviour,” in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David G. Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 123.

⁶⁹ Witherington, “Salvation and Health,” 157.

⁷⁰ Witherington, “Salvation and Health,” 158.

⁷¹ Véase también Brian J. Tabb, “Salvation, Spreading, and Suffering: God’s Unfolding Plan in Luke-Acts,” *J. Evang. Theol. Soc.* 58 (2015): 43–61.

⁷² Marshall, *Luke*, 169.

los mensajeros de Cornelio informan de la visión de Cornelio (10:22), Pedro informa de su visión y de que Dios le dijo que no llamara impuro a nadie (10:28), a esto le sigue el informe de Cornelio de su propia visión (10:30–32), y finalmente el Espíritu Santo cae sobre la audiencia mientras Pedro sigue hablando (10:44). Por tanto, no es exagerado decir que aquí todo viene de Dios, según la exposición lucana.⁷³

Lo que se dice acerca de lo que Dios hizo en y con Jesús se especifica en 10:37–38. Pedro predica a Cornelio y los demás proclamando:

Ustedes saben lo que ocurrió en toda Judea, comenzando desde Galilea, después del bautismo que Juan predicó, cómo Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder, el cual anduvo haciendo bien (εὐεργετέω) y sanando a todos los oprimidos por el diablo; porque Dios estaba con Él.

Que Jesús estuvo realizando obras de bien “evoca la imagen de los benefactores en la antigüedad.”⁷⁴

Ahora, ¿cuáles son las acciones benefactoras de Jesús? Las acciones benéficas de Jesús—ejercidas con el poder del espíritu—son: curaciones, exorcismos, y últimamente paz y salvación. Así resalta que Jesús es como “el poderoso representante de Dios.”⁷⁵ Pero Jesús como representante de Dios no es el único quien andaba haciendo bien. Los “representantes” de Jesús también anduvieron haciendo bien lo que se expresa en “signos y prodigios,”⁷⁶ curaciones, exorcismos, etc. Sin embargo, como vamos a ver en el siguiente punto, es importante notar que el acto de hacer el bien también se expresa en el hecho de compartir los bienes y en la hospitalidad. Es esta parte de realizar

⁷³ Martin Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (London: SCM, 1956), 121; James D. G. Dunn, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 145.

⁷⁴ Keener, *Acts*, 2:1804.

⁷⁵ Jantsch, “Jesus as Benefactor,” 291.

⁷⁶ Para un estudio literario sobre “signos y prodigios” y cómo se usa esta frase en Hechos, véase mi artículo “‘Signs and Wonders’ in Acts: The Use and Function of Σημεῖα καὶ Τέρατα.” *JPT* 32.2 (2023), 214–230.

acciones benefactoras la que pertenece a nuestro estudio y sus implicaciones para nuestras realidades.

2.2.4 Beneficiar a los demás: el compartir de los bienes y hospitalidad en Hechos

Antes de continuar estudiando el libro de Hechos, dos obras recientes apoyan nuestra investigación sobre el ser benefactor. Un reciente artículo de John Barclay nos ayuda a ampliar nuestra comprensión de la identidad cristiana en términos del “beneficio compartido.”⁷⁷ En su estudio de Filipenses, Barclay ve una reconfiguración y redefinición del “yo”: “el yo competitivo, el yo en contraste con los demás, queda atrás, pero el yo en comunidad, el yo que se identifica con los intereses de los demás, y ellos con él, queda asegurado y mejorado, a medida que la comunidad comparte en colaboración el amor, el consuelo y el estímulo mutuo.”⁷⁸ Este yo-en-comunidad es el contraste con la persona egoísta. Así, Barclay habla del *yo-con*. Estas observaciones nos llevan a otro estudio sobre los dones: *The Spirit as Gift in Acts (El Espíritu como don en Hechos)*.⁷⁹ En ese estudio, John D. Griffiths argumenta “que la descripción de don implica que el Espíritu produce una sociabilidad.”⁸⁰ Los dones en general son el “aspecto último de la sociabilidad” (más que la reciprocidad, que es secundaria) y son “objetos simbólicos de la conexión social entre el dador y el receptor. [...] Los dones son, pues, la encarnación simbólica y la manifestación física de las relaciones personales.”⁸¹ Estas dos obras recientes nos ayudan entender la salvación con su aspecto social y ético.

Es necesario aclarar aquí que para Lucas el centro de su ética es el doble-mandamiento de amor (Lc 10:27) y ser compasivos como el

⁷⁷ John M. G. Barclay, “Does the Gospel Require Self-Sacrifice? Paul and the Reconfiguration of the Self,” *Studies in Christian Ethics* 36 (2023): 14.

⁷⁸ Barclay, “Self-Sacrifice?,” 16.

⁷⁹ John D. Griffiths, *The Spirit as Gift in Acts: The Spirit's Empowerment of the Early Jesus Community*, JPTSup 47 (Leiden: Brill, 2022).

⁸⁰ Griffiths, *The Spirit as Gift in Acts*, 1.

⁸¹ Griffiths, *The Spirit as Gift in Acts*, 52.

Padre es compasivo (6:36).⁸² Fredrick Danker afirma sucintamente que “de forma típicamente helenística se entiende que la generosidad de un benefactor ha de ser contagiosa,”⁸³ y que “la generosidad del benefactor divino encuentra eco posteriormente en el reparto de bienes materiales por parte de los nuevos creyentes (Hch 2:44–47). Los oyentes grecorromanos de Hechos reconocerían fácilmente el motivo del benefactor como modelo a imitar.”⁸⁴ “Hacer el bien” entonces está vinculado a estas cuestiones centrales: el amor y la compasión.

En su libro acerca de la ética lucana sobre las riquezas, Christopher Hays escribe que “Lucas considera el manejo de dinero como una de las formas clave de demostrar compromiso con el reino de Dios; como un barómetro espiritual, el uso de las posesiones revela el amor para con Dios.”⁸⁵ Eso nos llevaría a una vista panorámica del compartir de los bienes y la hospitalidad en el libro de Hechos.⁸⁶ Sin embargo, nos enfocaremos por el momento en dos pasajes clásicos: 2:42–47 y 4:32–35.⁸⁷ En ellos leemos que

todos los que habían creído estaban juntos y tenían todas las cosas en común; vendían todas sus propiedades y sus bienes y

⁸² En cuanto a Lucas 6:36–38, Griffith afirma que “Jesús sienta las bases del regalo ideal lucano. Jesús enseña en este pasaje que Dios está implicado en la entrega de regalos de los discípulos de Jesús. Jesús relaciona implícitamente el χάρις de Dios con el hecho de hacer regalos sin pensar en el retorno, con la promesa de Dios de recompensar el regalo generoso. Además, también se aborda la sociabilidad de hacer regalos, ya que los que dan a los que no pueden devolver serán hijos de Dios, lo que indica que Lucas conecta las prácticas de hacer regalos con nuestra relación con Dios” (Griffiths, *The Spirit as Gift in Acts*, 151).

⁸³ Danker, *Benefactor*, 414.

⁸⁴ Danker, *Benefactor*, 411.

⁸⁵ Christopher M. Hays, *Renunciar a todo: El dinero y el discipulado en el evangelio de Lucas* (Lima: Ediciones Puma, 2019), 34.

⁸⁶ Para profundizar nuestro entendimiento entre la fe y la hospitalidad véase Joshua W. Jipp, *Saved by Faith and Hospitality* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017).

⁸⁷ Mis pensamientos acá se deben a Steve Walton, “Primitive Communism in Acts? Does Acts Present the Community of Goods (2:44–45; 4:32–35) as Mistaken?,” *EvQ* 80 (2008): 99–111; Hays, *Renunciar a todo*; Steve Walton, “Wealth and Possessions in Acts 11–28” (Ensayo presentado en el NT seminar de Trinity College Bristol, 25 Enero 2023).

los compartían con todos, según la necesidad de cada uno.
(2:44–45)

y que

Ninguno decía ser suyo lo que poseía, sino que todas las cosas eran de propiedad común. [...] No había, pues, ningún necesitado entre ellos, porque todos los que poseían tierras o casas las vendían, traían el precio de lo vendido, y lo depositaban a los pies de los apóstoles, y se distribuía a cada uno según su necesidad (4:32b, 34–35)

Algunos autores han planteado que dichas afirmaciones se referían a algún tipo de “comunismo” (siendo conscientes de lo anacrónico de este concepto) de la iglesia primitiva. Pero este tipo de lectura del texto parece ser inadecuada por lo menos por dos razones. En primer lugar, Lucas usa el tiempo imperfecto en estos versículos. Eso sugiere un comportamiento habitual, algo que se repite. Entonces, parece más bien que Lucas quiso decir que “según la necesidad” (2:45; 4:35) se vendían casas o unas partes de propiedades para ayudar a los demás.⁸⁸ Segundo, el “tener algo en común” es un eco de los pensamientos grecorromanos y se trata de la amistad.⁸⁹ En Aristóteles (*Política* 2.2.5, 1263a) leemos, por ejemplo:⁹⁰

mientras que, por otro lado, la virtud se ejercitará para hacer de los ‘bienes de los amigos bienes comunes’, como dice el proverbio, con el fin de usarlos [...] porque los individuos, al tiempo que poseen sus propiedades privadamente, ponen sus propias posesiones al servicio de sus amigos y hacen uso de las posesiones de sus amigos como propiedad común [...] Está claro, por tanto, que es mejor que las posesiones sean de

⁸⁸ Hays, *Renunciar a todo*, 87.

⁸⁹ Para ejemplos véase Charles H. Talbert, *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, rev. ed. (Macon, GA: Smyth & Helwys, 2005), 48–49.

⁹⁰ Sacado de Aristotle, *Aristotle in 23 Volumes*, trad. por H. Rackham, vol. 21 (Medford, MA: Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1944).

propiedad privada, pero hacer de ellas propiedad común en el uso....

Por tanto, el “uso común, en vez de posesión común, era la distinción clave.”⁹¹ Es importante tener en cuenta esta distinción también al leer la obra lucana.

Cuando avanzamos en nuestra lectura vemos que los resúmenes (2:42–47 y 4:32–35) deberían ir en esta dirección, porque Lucas nos da un ejemplo positivo (Bernabé; 4:36–37) y uno negativo (la pareja Ananías y Safira; 5:1–11). Se argumenta con razón que estos ejemplos demuestran claramente que no todo creyente vendía todo. Si fuera así, los ejemplos no tendrían por qué presentarse.⁹² Además, Hays mantiene que Hechos 4:37 y 5:1 demuestran que se trata de una venta de “una parte de la propiedad.”⁹³ Sería importante profundizar nuestro estudio de estos textos aún más, pero, para/a los fines de nuestro propósito, quisiera reforzar solo un aspecto: El hecho de que en 5:4a las preguntas de Pedro—“Mientras estaba sin venderse, ¿no te pertenecía? Y después de vendida, ¿no estaba bajo tu poder?”—otra vez indican que no había “auténtica propiedad común.”⁹⁴ De nuevo, se trata del uso común y no de posesión común.

Reforzando lo que hemos estudiado hasta aquí, mencionemos/mencionaremos brevemente algunos ejemplos más de compartir bienes y de la tan importante hospitalidad que encontramos en el libro de Hechos:⁹⁵ Tabita, quien hacía buenas obras y caridad (9:36); Simón, como anfitrión de Pedro en Jope (9:43, 10:6); Cornelio, que daba mucha limosna (10:2, 4); la respuesta de los creyentes de Antioquía a la escasez de alimentos en Judea (11:28–30); María, como anfitriona de la iglesia en su casa (12:12–17); Lidia, como anfitriona de Pablo y sus colegas (16:14–15); Jasón, como anfitrión de Pablo y Silas en Tesalónica (17:5–7); Priscilla y Aquila, como anfitriones de Pablo en Corintio (18:1–3), así como Ticio Justo (18:7), el dueño de la casa en Troas (20:8–9); Pablo, apoyando a sus colegas (20:33–35;

⁹¹ Hays, *Renunciar a todo*, 89.

⁹² C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, ICC (Edinburgh; London; New York: T&T Clark, 1994–1998), 1:258.

⁹³ Hays, *Renunciar a todo*, 87.

⁹⁴ Walton, “Primitive Communism?,” 100.

⁹⁵ Entre otros sacado de Walton, “Wealth and Possessions,” 7–8.

eso como un ejemplo para seguir 20:35); los discípulos en Tiro hospedan a Pablo y sus compañeros (21:3–6); en Tolemaida, los hermanos hospedan a Pablo y sus compañeros por un día (21:7); Pablo y sus compañeros se quedan en Cesárea Marítima con Felipe (21:8–10); Mnason, de Chipre, hospeda a Pablo y sus compañeros (21:16); Publio, de Malta, recibe y hospeda a Pablo y sus compañeros (28:7); y al final Pablo hospeda a los líderes de los judíos en Roma (28:17, 23) y recibe a todos (28:30). La presentación lucana de la hospitalidad se ve en abundancia. Joshua J. Jipp argumenta, con razón, que “el Dios de las Escrituras cristianas es un Dios de hospitalidad, un Dios que extiende hospitalidad a su pueblo y requiere que su pueblo encarne hospitalidad a otros.”⁹⁶ En ese sentido, podríamos decir que nuestra hospitalidad y el compartir de los bienes tiene su base en la gracia y hospitalidad de Dios mismo. Este principio es el que justamente enfatiza también Hays en su estudio del tema cuando dice que “el uso de las posesiones revela el amor para con Dios.”⁹⁷

Ahora, después de nuestro estudio de la obra lucana, incorporemos/incorporaremos los estudios de Okode y de Barclay sobre la gracia (χάρις) en el pensamiento paulino para ampliar nuestro entendimiento de una Cristología liberadora viendo a Jesús como el benefactor por excelencia.

3 Reflexiones adicionales al Cristo como benefactor

Con Okode nos enfocamos en Rom 5:1–11 y con Barclay en 2 Cor 8–9. Esto nos ayudará a ver la dimensión social de la salvación—algo que ya hemos visto más arriba con la referencia a una salvación integral de Jesús. Con eso también estamos hablando acerca de una liberación social. Cristo como supremo benefactor real es al mismo tiempo dador y don (Rom 5).⁹⁸ Como hemos estudiado, la salvación incluye—entre otros asuntos—la incorporación al pueblo de Dios y una liberación de enemigos y del mal. Además, la gracia con su poder

⁹⁶ Jipp, *Saved by Faith and Hospitality*, 2.

⁹⁷ Hays, *Renunciar a todo*, 34.

⁹⁸ Que el título Cristo tiene connotaciones como gobernante mesiánico y así participa en el discurso real es presentado por ejemplo en Joshua W. Jipp, *The Messianic Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), especialmente véase pp. 4-7.

transformador nos invita participar en la vida y la dinámica de la gracia divina (2 Cor 8–9). Ese entendimiento nos ayuda tener una Cristología liberadora amplia en que la iglesia participa.

El estudio de Okode sobre Rom 5:1–11 coincide con el de Barclay y muestra a Jesús como benefactor por excelencia: Cristo mismo es el don y el dador al mismo tiempo. En las palabras de Okode: “Pablo describe a Jesús como el supremo benefactor real, cuya acción libera a la humanidad y le exige fiel lealtad a él como rey.”⁹⁹ Además, Okode menciona algunos otros aspectos pertinentes para nuestro estudio, así como lo que esto implicaría para la vida eclesial.¹⁰⁰ De todos dichos aspectos, nos concentramos en los siguientes: vemos que Jesús el Cristo trae paz (5:1) y trae acceso a Dios (5:2). Cristo, como benefactor, actúa/procede de manera no discriminatoria (a diferencia de lo que hemos visto antes en el caso de un benefactor grecorromano). Es decir, Jesús se dio a sí mismo (“murió por los impíos/nosotros”) aunque éramos débiles y pecadores (5:6, 8). Jesús se dio a sí mismo y además nos dio “esperanza de la gloria de Dios” (5:2). Adicionalmente, nos liberó de la esclavitud del pecado (6:6–7) y de la muerte (6:8–11). Ahora vivimos como siervos de la justicia (6:18). Tenemos un nuevo estado glorioso eterno.

Vivimos como siervos de la justicia y adicionalmente somos salvados para participar en la generosidad divina. Habiendo dicho esto, entramos en el estudio de Barclay. Él escribe que “la salvación se refiere a un conocimiento transformador de Cristo que implica *participación* en su vida de resucitado y en la dinámica divina de la gracia.”¹⁰¹ Eso se ve en una manera muy especial en 2 Cor 8–9. Necesitamos aclarar que la palabra “gracia” (χάρις) era una palabra común en el primer siglo y podía significar, por ejemplo, “favor”, “regalo” o “gratitud.”¹⁰² Es decir, la palabra se usaba en un ámbito más amplio que el discurso teológico. Vemos también en 2 Cor 8–9 diferentes usos de χάρις—una χάρις humana y una χάρις divina.

⁹⁹ Okode, *Christ the Gift and the Giver*, 106.

¹⁰⁰ Para más detalles véase Okode, *Christ the Gift and the Giver*, 104–221.

¹⁰¹ John M. G. Barclay, “El poder transformador de la gracia: Romanos y 2 Corintios,” *RevBib* 81 (2019): 74 (énfasis original).

¹⁰² John M. G. Barclay, “La gracia y la forma de la salvación en pablo,” *RevBib* 80 (2018): 247.

La palabra χάρις aparece 10 veces en 2 Cor 8–9.¹⁰³ Pablo empieza diciéndo que quiere dar a conocer “la gracia (χάρις) de Dios que ha sido dada en las iglesias de Macedonia” (8:1) y en 8:2 menciona la superabundante riqueza de su generosidad. Pablo se refiere a que “Dios ha permitido a los macedonios ayudar económicamente a los cristianos indigentes.”¹⁰⁴ Interesantemente con χάρις en 8:1, Pablo no hace referencia a los macedonios, sino a Dios. Es “la gracia de Dios” la que ha sido dada en las iglesias de Macedonia.” Entonces χάρις en 8:1 se refiere a una capacitación divina (también así en 9:8, 14). Más tarde se refiere a un privilegio humano (8:4), a un regalo monetario (8:6, 7, 19), a un favor divino (8:9) y a una palabra de gratitud (8:16; 9:15). Pablo usa χάρις “como si aquí los agentes humanos fueran conductos o canales a través de los que pudiera fluir el don divino.”¹⁰⁵ Dios—en un sentido muy real—es la fuente de toda generosidad.

Si seguimos a Jesús —el benefactor por excelencia— como modelo del ser benefactor a la manera como un siervo, nos consideramos a nosotros mismos como instrumentos del don divino. Esto es lgo que hemos visto en el evangelio según Lucas, donde se dice que los mayores son los que “usan su poder para beneficiar y servir a los demás.”¹⁰⁶ Cuando nos vemos ricos en 2 Cor 8–9 se está haciendo alusión a una riqueza de generosidad. Entonces 2 Cor 8:9 se podría parafrasear así, según Barclay:¹⁰⁷

Porque ustedes conocen la gracia de nuestro Señor Jesús Cristo que, porque él era rico [es decir: rico en generosidad o en darse a sí mismo], se hizo a sí mismo pobre [en la encarnación] para que por su pobreza [su toma de posesión salvífica de la condición humana] ustedes puedan llegar a ser ricos [es decir: puedan compartir la misma generosidad del propio darse].

Somos participantes en lo que Dios hace, en lo que Dios es. Otra vez John Barclay: “El don que se extiende a nosotros no es solo algo

¹⁰³ 2 Cor 8:1, 4, 6, 7, 9, 16, 19; 9:8, 14, 15.

¹⁰⁴ Linda L. Belleville, *2 Corinthians*, IVPNTC 8 (Westmont, IL: IVP Academic, 1996), bajo 8:1. Lo que sigue arriba también viene de Belleville.

¹⁰⁵ Barclay, “El poder transformador,” 84.

¹⁰⁶ Lull, “Servant-Benefactor,” 297.

¹⁰⁷ Barclay, “El poder transformador,” 86.

que tomamos, sino algo que nos toma en sí mismo, que nos absorbe en el darse mismo de Dios.” Él sigue diciendo que “cuando nosotros participamos en ese don —o mejor, cuando coparticipamos en la gracia con otros creyentes (Flp 1,7)—, tenemos el privilegio de ser ‘cooperadores’ con Dios en la expresión y extensión de su don para su mundo.”¹⁰⁸

¿Qué significa todo eso para nuestras vidas—especialmente las comunales/eclesiales? ¿Qué significaría en nuestro contexto tener una Cristología más amplia, una Cristología que ve a Cristo como el benefactor por excelencia?

4 Implicaciones para la realidad latinoamericana

En esta última parte del ensayo quiero sugerir algunas implicaciones de lo estudiado para nuestras realidades. Estas son sugerencias tentativas e incipientes. Es decir, hay una invitación a los demás a sentarse juntos, reflexionar y orar para ver qué significa una Cristología liberadora tal como se ha presentado más arriba para nuestros contextos complejos. Este ensayo sirve entonces como una invitación para una conversación más amplia: una conversación—no un monólogo. En su libro *La imaginación profética*, Walter Brueggemann escribe:

He intentado decir, por ejemplo, que el ministerio profético no consiste en emprender espectaculares acciones de “cruzada social” ni en realizar gestos de airada indignación. Consiste más bien en ofrecer un modo alternativo de percibir la realidad y en hacer que la gente contemple su propia historia a la luz de la libertad de Dios y su deseo de justicia.¹⁰⁹

Por tanto, es necesario que el pueblo de Dios en cada lugar se reúna para adorar a este Cristo y seguir en sus pasos viendo cómo se puede entender el discipulado en su contexto.

¹⁰⁸ Barclay, “El poder transformador,” 88.

¹⁰⁹ Walter Brueggemann, *La imaginación profética*, Presencia Teológica 28 (Santander: Sal Terrae, 1986), 135.

Para empezar, necesitamos darnos cuenta de que la iglesia es una comunidad profética¹¹⁰ la cual sigue al hombre de Nazaret. Jules A. Martínez-Olivieri va un paso más allá al afirmar que la iglesia es como un “teatro de liberación.”¹¹¹ Para Martínez-Olivieri la iglesia es un espacio social que vive en contraste con la sociedad, pero que “comunica la liberación a través del Hijo” con su vida comunal (como pueblo de Dios) en el poder del Espíritu.¹¹² La generosidad entonces tiene un “fundamento cristológico.”¹¹³ La gracia de Dios nos transforma y ahora podemos dar lo que hemos recibido. Nosotros somos participantes en el reino de Dios y esta participación se muestra—entre otros aspectos—a través de la forma en que usamos nuestros recursos económicos participando en la generosidad divina.

Gustavo Gutiérrez escribe que “el anuncio mesiánico de Jesucristo también se centra en la liberación.”¹¹⁴ Las teologías de liberación nos ayudan a tener en cuenta los contenidos liberadores del evangelio, con sus aspectos políticos y socioeconómicos. La frase “opción preferencial por los pobres” se relaciona con estas posturas teológicas. Hay una preocupación particular de Dios por los pobres. Un texto básico de las teologías de la liberación es Lucas 4:18–19:

El espíritu del SEÑOR está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar el evangelio a los pobres. Me ha enviado para proclamar libertad a los cautivos, y la recuperación de la vista a los ciegos; para poner en libertad a los oprimidos; para proclamar el año favorable del SEÑOR.

Aquí encontramos por ejemplo que Jesús vino para “anunciar el evangelio a los pobres.” ¿Cuáles serían las buenas nuevas para los pobres a la luz de lo que hemos visto en este ensayo? Las buenas nuevas se encuentran en una nueva sociedad—la sociedad

¹¹⁰ Romero, *Brown Church*, 11. Véase también Luke Timothy Johnson, *Prophetic Jesus, Prophetic Church: The Challenge of Luke-Acts to Contemporary Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).

¹¹¹ Jules A. Martínez-Olivieri, *Un testimonio visible: Cristología, liberación y participación* (Salem, OR: Publicaciones Kerigma, 2020), 195–208.

¹¹² Martínez-Olivieri, *Un testimonio visible*, 198.

¹¹³ Walton, “Wealth and Possessions,” 14.

¹¹⁴ Gustavo Gutiérrez, *The God of Life*, trans. Matthew O’Connell (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 3.

mesiánica—en la cual Jesús reina como benefactor. Esta nueva sociedad mesiánica es un pueblo en que se usan los recursos económicos en común (teniendo nuestro estudio de Hechos como ejemplo). Es una sociedad mesiánica que participe en la generosidad divina. En esta sociedad Jesús es nuestro rey benevolente —el benefactor por excelencia— quien se dio a sí mismo. Jesús es nuestro verdadero “patrón”, en el sentido que hemos dado a esta expresión.¹¹⁵

¿Cómo se puede ver ello en nuestras vidas eclesiales? Una sugerencia sería seguir el ejemplo de los creyentes del primer siglo (como los presenta Lucas) y que veamos nuestras posesiones para el uso común. Pero no solo se trata de nuestras posesiones. También se trata de nuestros talentos y de nuestro tiempo. Tengo un colega, por ejemplo, que usó su talento en su experiencia en el mundo financiero y la computación para ayudar a la gente para salir de sus deudas económicas. Saber cómo manejar nuestros recursos económicos es todo un desafío. Muchas veces nuestras transacciones están mediadas por bancos, y tendríamos que evaluar si los bancos tienen una política justa en cuanto a los intereses (¡muchos bancos no la tienen!). Ayudando el uno al otro en la comprensión económica es amar al prójimo y liberarlo de injusticias.

Otra sugerencia sería el dar de su propio tiempo. ¿Cuántas madres solteras (y padres solteros) hay en nuestras iglesias? ¿Cómo pueden ellas vivir su vida diaria con gozo teniendo todo el estrés de trabajar y tratar de cuidar a sus hijos? Muchas madres solteras (aun adolescentes) fueron abandonadas por el papá de los hijos y luchan con esta injusticia. ¿Cómo sería si la comunidad eclesial ofreciera una vez a la semana sus espacios para entretener a estos hijos? O, aún mejor: tal vez haya personas de la congregación que puedan “adoptar” a una familia así para ayudarlo en su lucha diaria.

Otra implicación más intensa (y seguramente incómoda) podría ser la participación cristiana en la estrategia de consolidación de la paz. Esto podría hacerse mediante el acompañamiento desarmado.¹¹⁶ Sara Koopman habla del “acompañamiento protector” que “pone cuerpos que corren menos riesgo junto a cuerpos que están amenazados, como una especie de ‘guardaespaldas desarmado,’”

¹¹⁵ Véase también la presentación paulina del Señor en 1 Cor 11:23–26.

¹¹⁶ Esto me indicó Carolyn Whitnall.

utilizando como ejemplo el movimiento por los derechos civiles de EE.UU., en el que los blancos acompañaron a los negros. Koopan continúa diciendo que “normalmente no se acompaña a cualquier cuerpo en peligro, sino a los cuerpos de quienes luchan por construir la paz y la justicia en medio de un conflicto. Normalmente no es cualquier cuerpo el que está haciendo el acompañamiento, sino un cuerpo ajeno privilegiado que tiene menos probabilidades de ser asesinado.”¹¹⁷ Esta sería otra implicación beneficiosa de los cristianos en la sociedad en general.

¿Podemos usar nuestra imaginación profética (como escribe Brueggemann) aún más? Se puede pensar en las relaciones sociales por ejemplo en la igualdad entre los sexos—las relaciones entre hombre y mujer. El rol y el valor de las mujeres, sin embargo, no solo es un tema de la iglesia. En términos drásticos observamos que el machismo existe en nuestros contextos. Eso de vez en cuando conduce a un menosprecio y tristemente hasta feminicidios.¹¹⁸ El valor del ser humano en general y de las mujeres específicamente está en peligro. Jesús, el Cristo, no solo es un benefactor para los hombres, sino para los seres humanos en general. ¿Cómo serían nuestras iglesias locales y nuestras sociedades si todas las personas fueran tratadas con dignidad porque todas han sido creadas en la imagen de Dios?

Estas sugerencias y reflexiones solo son pensamientos iniciales y no van a cambiar a todo el mundo. Pero estoy convencido de que, si nos juntamos para hablar, orar y reflexionar más, todo esto tiene el potencial no solo de cambiar la vida de la iglesia en particular, sino también la del contexto social en que vivimos. Tenemos un rey benevolente quien se dio a sí mismo. Entonces, participemos en esta generosidad divina.

Quisiera concluir este ensayo con una cita de William Mitchell:

¹¹⁷ Sara Koopan, “Alter-Geopolitics: Other Securities Are Happening,” *Geoforum, Themed Issue: Subaltern Geopolitics* 42.3 (2011): 278.

¹¹⁸ Solo en los dos primeros meses de 2020 sumaban 30 mujeres asesinadas en el Perú. Lupe Muñoz, “Morir por ser mujer,” *El Comercio*, no fecha indicada de publicación, último acceso 05 de junio de 2020, <https://especiales.elcomercio.pe/?q=especiales/feminicidios-peru-2020-ecvisual-ecpm/index.html>.

[La Biblia] es un horizonte que nos infunde nueva vida y esperanza, pues es el de un reino de justicia, paz y gozo, donde no hay discriminación sino un lugar para todos—el shalom de Dios, el bienestar integral del pueblo. La Palabra ilumina nuestra vivencia y nos lleva a Jesucristo, fuente y destinatario de toda cultura.¹¹⁹

Lo que Mitchell dice acerca de la Biblia (la Palabra escrita por Dios) se aplica aún más a la Palabra misma: Jesús, el Cristo, nuestro verdadero benefactor.

El autor es profesor de estudios bíblicos y teológicos del Instituto Bíblico Sinodal Arequipa (Perú) y obtuvo su PhD en Nuevo Testamento en la University of Aberdeen/Trinity College Bristol.

e-mail: benni.marx@gmail.com

Fecha de recepción: 18-10-2023

Fecha de aceptación: 02-05-2024

¹¹⁹ William Mitchell, *La Biblia en la historia del Perú* (Lima: Sociedad Bíblica Peruana, 2018), 37. Véase también Luis Alfredo Escalante Molina, “Reino de Dios: Clave Cristológica de conversión y liberación,” in *¿Es pertinente la teología de la liberación hoy? Aportes de Amerindia Colombia*, ed. Isabel Corpas de Posada (Montevideo: Fundación Amerindia, 2020), quien desarrolla la categoría cristológica del reino de Dios como realidad clave de Jesús.

La mirada de H. K. Carroll en tiempos de la ocupación norteamericana. El *Report on the Island of Porto Rico* (1899)

Sarahí Rivera Martínez
(INIBERCIH)

Resumen

En esta investigación me propongo indagar sobre un escrito del Dr. Henry K. Carroll, primer comisionado de los Estados Unidos durante la ocupación a Puerto Rico (1898) y prominente miembro de la Iglesia Metodista Episcopal. En torno a su figura y su desempeño queda expresado el carácter ambiguo y contradictorio que debieron enfrentar líderes destacados de las sociedades misioneras protestantes en momentos en que se iniciaba una nueva etapa de la expansión imperialista estadounidense a partir de la Guerra Hispano-Americana. En este trabajo, me detendré en el análisis de una obra poco conocida como es la primera edición del *Report on the Island of Porto Rico* (1899), para analizar la mirada del funcionario de un gobierno que, a partir de la posesión del territorio, cambiaría la naturaleza del poder político y económico de la isla de manera radical. A su vez, me interesa ver cómo su trasfondo religioso incidió en la lectura de la realidad puertorriqueña.

Palabras Clave: Protestantismo. Puerto Rico. Ocupación norteamericana. Metodismo.

Abstract

In this research I propose to inquire about a writing of Dr. Henry K. Carroll, first commissioner of the United States during the occupation of Puerto Rico (1898) and prominent member of the Methodist Episcopal Church. The ambiguous and contradictory character that prominent leaders of the Protestant missionary societies had to face at a time when a new stage of U.S.

imperialist expansion was beginning after the Spanish-American War is expressed around his figure and his performance. In this paper, I will focus on the analysis of a little-known work such as the first edition of the Report on the Island of Porto Rico, (1899), to analyze the view of a government official who, from the possession of the territory, would radically change the nature of the political and economic power of the island. At the same time, I am interested in seeing how his religious background influenced his reading of the Puerto Rican reality.

Key Words: Protestantism, Puerto Rico, American Occupation, Methodist.

Introducción

Henry King Carroll, nació en el marco de una familia de la Iglesia Metodista Episcopal en 1848, en Dennisville (Cape May, New Jersey). Realizó sus estudios en Derecho recibiendo de Doctor en Leyes en *Syracuse University*. A continuación, se estableció en New York dedicándose al periodismo. En 1876 se convirtió en parte del personal estable de *The Independent*¹, que por entonces tenía como director al renombrado Henry C. Bowen. Tanto la publicación como el editor serían una influencia decisiva en la carrera profesional de H. Carroll. En la publicación llegó a ser editor de la sección religiosa (1876-1898). En 1890 fue designado por el Gobierno Federal durante el mandato del republicano Benjamin Harrison, para la realización del censo de entidades religiosas, que apareció bajo el título de *The Religious Forces of the United States* y fue el primero de una serie posteriormente publicada bajo los auspicios de *The Christian Literary Society*.²

¹ *The Independent* (1848-1928) era una revista de tirada semanal neoyorquina, fundada inicialmente por destacados ministros congregacionalistas como Joseph Parrish Thompson, Richard Salter Storrs y Leonard Bacon. La publicación a la vez que difundía la tradición de la Iglesia Congregacional, desde los inicios se constituyó en una reconocida voz, primero del abolicionismo y, a continuación, del sufragio femenino.

² Dentro del ministerio eclesial, en 1892 había sido elegido miembro del *Board of Managers of the Missionary Society* de la Iglesia Metodista Episcopal y en 1900 fue designado por la *General Conference* de la Iglesia

El *Report* del Comisionado Henry Carroll coincide con todo un extenso catálogo de obras del período que Samir Amin llamó la *Belle Époque*³ del imperialismo. En esta época, los Estados Unidos entraron en la escena mundial como una nueva potencia colonialista, controlando un imperio de islas caribeñas y del océano Pacífico. Este texto formó parte de una colección de “textos ignotos” tales como: *The Porto Rico of To-Day* de Albert Gardner Robinson (1899), *Porto Rico* de William Dinwiddie (1899), *Puerto Rico and Its Resources* de Frederick A. Ober (1899), *First Annual Report* de Charles H. Allen (1901), *The History of Puerto Rico* de R.A. Van Middeldyk (1903) y *Political Development of Porto Rico* de Edward S. Wilson (1905)⁴.

El *Report* se trata de uno de esos libros cuyo estudio nos permite revelar y discutir el “Porto Rico” imaginado por los estadounidenses en la posguerra a través de sus discursos sobre la cultura, la economía, la política, la geografía y la historia del territorio recién ocupado. En este sentido, forma parte de los *textos “ignotos” estadounidenses*⁵ que proceden del periodo posterior a la invasión de 1898, que vienen a completar un mosaico historiográfico diverso y

Metodista como *First Assistant Corresponding Secretary of the Missionary Society*, siendo reelegido por la Conferencia General de 1904. Desde esta función realizó una extensa gira por América Latina dejando sus impresiones en *Around and Across South America*, New York, The Missionary Society of the Methodist Episcopal Church, Edited by Charles H. Morgan, 1905.

³ Samir Amin, “The Battlefields Chosen by Contemporary Imperialism: Conditions for an Effective Response from the South,” *Kasarinlan, Philippine Journal of Third World Studies* 24 2 (2009), 4-47.

⁴ A esta lista se debe agregar: *Porto Rico* de A.D. Hall (1898), *Our New Possessions* de Trumbull White (1898), *Our Island Empire* de Charles Morris (1899), *Our Islands and their People as seen with Camera and Pencil* de José de Olivares (1899), *Pen Pictures of the People and the Country* de Albert Gardner Robinson (1899), *A Little Journey to Puerto Rico* de Mariam M. George (1900), *Porto Rico* de Joseph B. Seabury (1903), *Down in Porto Rico* de George Milton Fowles (1910), *An American Bride in Porto Rico* de Marion Blythe (1911), *United States Colonies and Dependencies* de William Boyce (1914), *Porto Rico de Knowlton Mixer* (1926) y la colección *The New America and the Far East* de G. Waldo Browne.

⁵ José Anazagasty Rodríguez y Mario R. Cancel, *Porto Rico: Hecho en Estados Unidos* (Cabo Rojo: Editorial Educación Emergente, 2011), 28-29.

profundizan el carácter heterogéneo y polisémico de la discursividad sobre Puerto Rico.

En uno de los estudios pioneros acerca del discurso colonial estadounidense sobre Puerto Rico, Lanny Thompson demuestra que las representaciones de Cuba, Puerto Rico, Hawái y Filipinas —en libros como *Our Island and their Peoples*— manifiestan una retórica que buscó conocer, juzgar y gobernar a sus pobladores. Estudiando los diversos modos de representación narrativa, Thompson indaga cómo estas representaciones —amparadas en el realismo descriptivo— fueron utilizadas por los escritores estadounidenses para concebir, movilizar y justificar el imperialismo y el proyecto colonial en las nuevas posesiones. En esta dirección, retomando el pensamiento de Edward Said acerca del discurso imperial y enfocándose en la relación entre las representaciones particulares de los sujetos colonizados y los patrones de gobierno colonial, el autor demuestra que la representación estadounidense de los habitantes de cada una de las nuevas posesiones coloniales correspondía a las diferentes formas de gobierno colonial en cada una de esas islas. Es decir, el modo de representar a los colonizados era parte de la estrategia discursiva para implementar la forma de gobierno más conveniente en cada nueva posesión insular. La forma de gobierno más adecuada se correspondía con el grado de “civilización” de los colonizados y sus posibilidades de implementar el *self-government*. En palabras de Thompson:

Las representaciones simbólicas y narrativas —del imaginario imperial estadounidense, si se quiere— no eran fantasías caprichosas sobre pueblos exóticos. Eran medios de estudio, evaluación y legitimación con la intención expresa de gobernar. La creación de gobiernos diferentes para Cuba, Puerto Rico, Hawai y Filipinas, y de provincias especiales para los pueblos animistas y musulmanes dentro de Filipinas, era congruente con el principio general que operaba en todo el archipiélago imperial: que los múltiples sujetos imperiales debían ser estudiados, juzgados y gobernados en consecuencia. Por esta misma razón, estas representaciones eran sensibles tanto a las diferencias como a las similitudes entre las poblaciones sujetas. Las metáforas de las mujeres,

los niños y las razas (o tribus) constituían tanto la legitimación general de su empresa como para forjar políticas específicas para los distintos pueblos. Así, la pregunta descriptiva –¿qué clase de niños, mujeres o razas eran?– estaba íntimamente relacionada con la cuestión práctica y política –¿cómo debían ser gobernados?–. La atención a la diferencia proporcionaba un medio –el conocimiento comparativo– para establecer el gobierno sobre los diversos pueblos del archipiélago imperial.⁶

En un estudio posterior, José Anazagasty Rodríguez incorpora nuevos elementos a este análisis sobre el caso específico de Puerto Rico, cuando afirma:

Con el propósito de suplir dicho conocimiento e inspirados por el creciente poder económico y político de Estados Unidos, los autores de los textos de la vertiente ignorada consideraron la importancia geopolítica y militar de la isla, y los beneficios y dificultades de su administración, explicando, justificando, popularizando y alentando el proyecto imperialista-colonialista estadounidense.⁷

Desde esta clave interpretativa, el *Report* constituye un documento notable por varios motivos. En primer lugar, se trata de un documento oficial que tuvo una finalidad administrativa similar a los dispuestos por la Corona Española a lo largo de cuatrocientos años. Sin embargo, fue realizado con una metodología moderna, ya que estaba basado en entrevistas y audiencias a puertorriqueños. Este elemento buscaba en alguna medida darle soporte moral, legitimación y reflejos de realidad a las observaciones. El Informe consideraba un panorama histórico amplio que incluía el relato desde la colonización española hasta la llegada de los norteamericanos en 1898. Este momento refundacional se convirtió en el fin de la relación de Puerto Rico y España, pero, al mismo tiempo, en el inicio de un nuevo orden

⁶ Lanny Thompson, “Representations and Rule in the Imperial Archipelago”, *American Studies Asia* (2002), p. 30.

⁷ Anazagasty Rodríguez y Cancel, *Porto Rico*, 39.

social y un futuro prometedor encaminado hacia el progreso, la modernización, la civilización y el bienestar.

El Informe ofrece un balance sobre la situación en que se encontraba la isla en 1898 y sobre los avances del gobierno militar hacia un nuevo gobierno civil supervisado por las fuerzas armadas. La intención era demostrar el incipiente progreso material y espiritual alcanzado en aquellos primeros tiempos con las nuevas medidas dispuestas por el orden castrense, a fin de garantizar la estabilidad de un proceso sobre el que no se tenían demasiadas certezas y sí grandes expectativas. Un punto en común con los otros “textos ignotos” es que el *Report* fue el primero de una serie que elaboró un balance del potencial económico y de los recursos naturales del territorio. El énfasis estaba puesto en el valor económico de la tierra cultivable y en la posición estratégica que ocupaba la isla. El lenguaje de los negocios y la economía —que domina gran parte del texto— reviste una relevancia particular cuando se lo mira desde la perspectiva de la expansión, el colonialismo y la mundialización del imperio. En el relato se articuló la construcción de una determinada lectura histórica con el diagnóstico de la riqueza potencial del país y la justificación de la posesión colonial.

En octubre de 1899, destinado a investigar las condiciones civiles e industriales por instrucción del Departamento de Hacienda, Henry K. Carroll fue asignado por el Departamento del Tesoro. Su designación se efectuó como Comisionado Especial para la supervisión de los intereses de los Estados Unidos en la isla, a fin de elevar recomendaciones que debían ser derivadas al Congreso para su discusión e implementación luego de producida la ocupación militar. Por otra parte, el *Report* resulta revelador por la variedad de aspectos abordados por el informe (treinta y uno en total), donde se destacan: los problemas de la agricultura, el comercio y la industria; el estado de la educación pública; las condiciones sociales de los trabajadores; la situación de la iglesia y los bienes eclesiásticos; las expectativas de la ciudadanía con relación a las nuevas relaciones con los Estados Unidos y la cuestión del autogobierno. Además de la cantidad de áreas relevadas, es significativa la amplitud geográfica de regiones y

ciudades abarcadas⁸. El documento, luego de una breve introducción, consta de dos partes. En la primera, aparece el informe del comisionado con sus recomendaciones (pág. 8 a 66) y, en la segunda, se incluyen informaciones estadísticas; entrevistas con pobladores de las diferentes clases sociales y profesiones; audiencias con representantes de la iglesia, de las profesiones y de los partidos políticos; conversaciones con funcionarios y con comerciantes; quejas de la situación actual y recomendaciones (de los entrevistados) para el bienestar futuro del país. Esta “sección moderna” del informe es una fuente documental muy valiosa (pág. 67-813).

En el análisis del documento me interesa prestar atención a la mirada de Carroll como funcionario de un gobierno que, a partir de la posesión del territorio, cambiaría la naturaleza del poder político y económico de la isla de manera radical. A su vez, más allá de su relevancia geopolítica, es importante analizar este fenómeno en el marco del inicio de una nueva etapa de política expansionista norteamericana⁹. El Carroll funcionario, sin embargo, también era —por entonces— un laico prominente dentro de las sociedades misioneras de la Iglesia Metodista Episcopal, por lo cual no deja de ser interesante indagar de qué manera su trasfondo religioso incidió en la lectura de la realidad puertorriqueña.

Welcome americans

En sus audiencias con los diferentes actores sociales, religiosos, políticos y económicos entrevistados, el comisionado Carroll pudo notar la buena recepción que había tenido la ocupación

⁸ La gira abarcó las ciudades y distritos de Bayamón, Vega Baja, Arecibo, Camuy, Quebradillas e Isabella en el norte; Aguadilla, Mayaguez, San Germán, Yabucoa, Humacao y Fajardo en el este, y los pueblos interiores de Utuado, Coamo, Aibonito, Cayey y Caguas e Isabella II en la isla de Vieques.

⁹ María Eugenia Estades Font, *Intereses estratégicos y dominación colonial: La presencia militar de Estados Unidos en Puerto Rico: 1898-1918* (Tesis Doctoral, México: UNAM, 1887), 4-17. La autora muestra cómo ya desde 1894 —antes de la Guerra Hispanoamericana— el estratega naval Almirante Alfred Mahan había señalado la importancia de construir un canal en Centroamérica para resolver el mayor problema de defensa de EE. UU. (la división de la flota naval entre la costa Atlántica y la costa Pacífica), además de facilitar el control de las rutas marítimas.

militar estadounidense: “Todas las clases de nativos de la isla dieron la bienvenida al ejército americano, a la ocupación y los métodos americanos, y aceptaron sin vacilar las barras y las estrellas en lugar de las barras rojas y amarillas”¹⁰.

A su entender, semejante amplitud de apoyos se debía, en gran medida, al descontento generado en los últimos cien años de dominación de la metrópoli colonial española. Cabe recordar que, durante los primeros tres siglos, tanto la economía como la sociedad puertorriqueña tuvieron un desarrollo muy lento. Luego de la extracción de los metales preciosos durante el siglo XVI, la atención de la administración colonial solo reapareció hacia fines del siglo XVIII, donde —ante las inminentes señales de la descomposición del dominio en el resto del imperio— se pensó a Puerto Rico como un espacio de reagrupamiento de fuerzas, avanzada militar y colonia productiva que les permitiera sacar algún beneficio¹¹. El mayor impedimento para ello era la escasez de población y —por lo tanto— de mano de obra disponible, pues, hacia 1830, el territorio ocupado para el cultivo alcanzaba solo el 5,8 % de la tierra disponible¹². Durante el siglo XIX, la economía de las pequeñas propiedades de campesinos y peones agrícolas independientes se dedicaba a la producción de subsistencia y dio paso a una economía señorial basada en lazos de servidumbre (sistema de “agregó”). Por esto, el productor directo al que se le cedía una parcela estaba obligado a repartir su producción con el hacendado, con quien se establecía una “deuda” a pagar mediante trabajo en especie o vales en la tienda del terrateniente. De este modo, el trabajador se endeudaba y pasaba a depender del hacendado, mientras que lo producido en las haciendas tenía como

¹⁰ Henry K. Carroll, *Report on the Island of Porto Rico*, Washington, Government Printing Office, 1899: 55.

¹¹ Mabel M. Rodríguez Centeno, “Militares y cafetales: El trastocamiento de la economía cafetalera puertorriqueña en tiempos de la invasión norteamericana”, *Signos Históricos* 6 (julio-diciembre 2001), 150-151.

¹² Ángel G. Quintero Rivera, “Puerto Rico c. 1870-1940”. En Leslie Bethel (ed.), *Historia de América Latina, T. 9, México, América Central y el Caribe, c. 1870-1930* (Barcelona, Editorial Crítica, 1992): 240.

destino la exportación a la metrópoli mercantilista, quien dominaba el tráfico comercial de la producción¹³.

Los hacendados, a partir de tener el dominio de la producción y establecer la hegemonía en la sociedad, fueron detrás del dominio de la sociedad política, para poder controlar la gestión burocrática de la administración colonial del Estado y crear una infraestructura que les facilitara el acceso a productos esenciales, capitales, créditos y medios de comunicación. Los terratenientes y dueños de las haciendas procuraban la autonomía política y administrativa insular y, por tanto, buscaron la confrontación: “contra grupos cuyo poder social estaba fuera de la dinámica de la producción social, en privilegios que la dominación colonial había superpuesto a la dinámica estructural”¹⁴.

Esto explica que, al momento de la invasión norteamericana (1898), la clase señorial de los hacendados —que ya gozaba del dominio social y comenzaba a establecer las bases de su hegemonía política— apoyara la ocupación¹⁵. Para los hacendados, había motivos suficientes para respaldar otras salidas. Por un lado, se presentaba un panorama incierto que mostraba a España como una metrópoli debilitada y en franco retroceso en el plano internacional; por el otro, su débil base económica en la producción de la caña de azúcar arrastraba una crisis desde mediados de 1880. Así, los hacendados por motivos económicos y los sectores profesionales y artesanos por motivos de carácter más ideológicos (afinidad con el pensamiento liberal, las ideas de modernización, y la perspectiva de establecer un nuevo orden social cuyo modelo representaba Estados Unidos)¹⁶ convergieron en respaldar la ocupación norteamericana.

¹³ Fernando Picó, *Amargo café* (2 ed. Río Piedras, Huracán, 1985): 23-25.

¹⁴ Picó, *Amargo café*, 243.

¹⁵ Picó, *Amargo café*, 244. Cabe recordar que, en noviembre de 1897, España había concedido a Puerto Rico el estatuto autonomista y que, en las elecciones con sufragio masculino universal, el partido de los hacendados se impuso a la escisión de los profesionales y artesanos por 80,6% a 15,6%.

¹⁶ De la división del Partido Autonomista de 1897, surgieron el Partido Federal —que representaba los intereses de los hacendados y terratenientes— y el Partido Republicano —donde, en un principio, se encolumnaban, sobre todo, los sectores profesionales—. Aunque habían representado el ala radical y progresista durante el colonialismo español, en la nueva coyuntura de la ocupación, la apoyaron, dado que el orden social que estaba en su imaginario

A su llegada, H. K. Carroll percibió un “sentimiento de clase” contrario hacia los peninsulares, debido a la “parcialidad” y la “opresión” con que se manejaba a los nativos. La queja se fundaba en que el gobierno favorecía a los españoles en la distribución de cargos de la función pública y en el tráfico de influencias; asimismo, facilitaba la prosperidad en los negocios de la banca, el comercio y la industria a los que eran de su nacionalidad. A su vez, en su diagnóstico, la administración española había descuidado tres áreas fundamentales de la vida nacional, a saber: la industria agrícola (con excesivas, “injustas y desiguales” cargas impositivas), la detención de las inversiones económicas y el desinterés por la educación pública y el “bienestar del pueblo”¹⁷. Para corregir estas problemáticas de larga data, era menester combatir la corrupción y la ineficiencia de la administración estatal, atender el reclamo de mayor libertad ciudadana bajo el régimen constitucional, eliminar aranceles y barreras aduaneras para ingresar al mercado estadounidense e introducir un nuevo modelo educativo y otras reformas institucionales —sobre todo jurídicas, administrativas y formas de gobierno¹⁸—, que le habían permitido a su país gozar de los valores de “prosperidad”, “progreso” y “felicidad” que vertebraban el americanismo¹⁹.

Una salida a la crisis

En cuanto al comercio, la industria y —en particular— la agricultura, toda la economía giraba en torno de la producción azucarera, cafetalera, tabacalera y la ganadería, mientras que el resto de los suministros necesarios provenían de la importación. El sistema

privilegiaba la libertad individual y las relaciones sociales escindidas de la cultura paternalista representada en el modelo societario de la hacienda. La organización social de la racionalidad moderna se basaba en el individualismo, que era el reaseguro de la democracia. Para los profesionales, el acceso a la sociedad liberal y moderna estaba ocurriendo en el momento de la ocupación norteamericana y en el posterior proceso de “americanización” que instauraba el nuevo orden (Picó, *Amargo café*, 251).

¹⁷ Carroll, *Report*, 56.

¹⁸ En este sentido, es notorio que en las “Recomendaciones” finales del Informe las primeras 11 recomendaciones de un total de 24 sean de este tipo y además se agreguen la recomendación 14, 15, 19 y 20.

¹⁹ Carroll, *Report*, 56.

de cultivo era poco redituable, ya que el volumen de la cosecha no era lo suficientemente elevado como para afrontar la importación de productos, pagar los intereses del capital de trabajo y sacar algún beneficio estimable. Aunque la mayor parte del territorio de la isla era cultivable o útil para la crianza de ganado, según los datos a los que Carroll había tenido acceso y sus propias estimaciones, el autor calculaba que, en 1896, la tierra dedicada al cultivo de café, caña de azúcar y tabaco solo alcanzaba “una décima parte”²⁰ de su capacidad. Un aspecto llamativo del *Report* es la particular atención que Carroll prestó a la industria azucarera. En su análisis pormenorizado, notó que el estado de la industria en Puerto Rico era “deplorable” y que se hacía inminente una serie de cambios estructurales, además de una fuerte inyección de “capital”. Entre las razones que habían conducido a la crisis, mencionaba la disminución de los precios internacionales, sin la necesaria reducción de los costos de producción y logística; los modos desactualizados de producción; las altas tasas de interés de los capitales de inversión; los gravámenes impositivos; los derechos aduaneros sobre “la maquinaria” e “impuestos de importación” y la emigración de los capitales peninsulares con motivo de la ocupación. En el caso del tabaco —tercer cultivo en importancia—, si bien en el pasado había constituido una industria de valor, la dificultad para combatir el insecto de la “changa”, los altos aranceles de exportación y los métodos de cultivo y secado que necesitaban ser modernizados lo hacían, por el momento, un producto poco lucrativo. La industria cafetalera, por el contrario, era el principal cultivo producido por las haciendas puertorriqueñas y, de hecho, en la década de 1890 representaba dos tercios de las exportaciones totales, situación que no habría de mantenerse por mucho tiempo y cambiaría en los años siguientes²¹.

²⁰ Carroll, *Report*, 44

²¹ En 1870, el café puertorriqueño constituía el 41% de la exportación a España y Cuba, mientras que en 1897 alcanzó el 70%. Laird W. Bergad, *Coffee and the Growth of Agrarian Capitalism in Nineteenth-Century Puerto Rico* (Princeton, Princeton University Press, 1983), 225-226. El mayor volumen de las exportaciones de café ocurrió en 1896, momento en que reportaron 13,9 millones de pesos y alcanzaron el 77%. Por entonces, Puerto Rico se había constituido en uno de los mayores exportadores en América.

A fin de que estas industrias recibieran un espaldarazo para su crecimiento, el Comisionado señalaba un elemento clave del desarrollo:

No puede haber civilización sin medios de comunicación y transporte. Porto Rico tenía un sistema telegráfico y postal barato y bastante eficaz, ambos bajo la dirección del Gobierno, pero sus carreteras, con pocas excepciones, eran malas y sus ferrocarriles incompletos y no del todo satisfactorios²².

Completar el tendido de las redes ferroviarias que permitieran una comunicación veloz y a bajo costo entre los pueblos y ciudades (y de estos con los puertos) requería obras de mejoramiento e inversión, que, junto al pedido a la construcción de nuevas carreteras y caminos en buen estado, constituían las principales solicitudes que el Comisionado había recibido de los diferentes actores sociales. Por eso, en el informe, si bien resaltaba que la inversión realizada por el gobierno militar en este rubro había sido significativa, afirmaba que no se podía perder de vista que, para alcanzar el sistema que se necesitaba en la isla, llevaría mucho tiempo de constante inversión y esfuerzo sostenido. Si la expectativa era alcanzar el “bienestar y el progreso” había que entender que:

Las buenas carreteras aumentan los viajes y las visitas sociales; hacen que las instalaciones escolares estén disponibles; disminuyen el costo de la comercialización de los productos industriales y agrícolas; abaratan el precio de las necesidades de la vida; facilitan las transacciones comerciales; facilitan las funciones del gobierno, y hacen posible un sistema postal rápido y eficaz. Las carreteras en mal estado son los enemigos de la civilización²³.

Francisco Scarano, *Puerto Rico, cinco siglos de historia* (San Juan, McGraw-Hill, 1993), 466.

²² Carroll, *Report*, 38.

²³ Carroll, *Report*, 38.

Teniendo como horizonte el progreso, según Carroll, era necesario señalar al “bienestar del pueblo” y contrastarlo con las complejas condiciones que estaban viviendo las clases trabajadoras²⁴. Estos sectores, en su amplia mayoría, dependían del jornal diario, en un contexto donde la gran escasez de fuentes de empleo empeoraba cuando el trabajo en las haciendas azucareras mermaba después de la zafra. Mucho del empleo en las fincas era temporario y esto no ayudaba a la estabilidad de los jornaleros. Por otra parte, el salario medio del trabajador de campo oscilaba entre los 35 a 50 centavos de dólar, un monto insuficiente para los jornaleros de los cañaverales cuya jornada se extendía de 7 a 3 de la tarde, con un breve receso a media mañana para comer un trozo de pan. En los molinos, la paga alcanzaba los 65 y 75 centavos diarios, aunque la jornada se extendía de sol a sol. Las mujeres y los jóvenes apenas recibían entre 25 a 30 centavos diarios. Las mujeres, excepcionalmente, trabajaban en el campo y su ocupación era colocar la caña en las cintas transportadoras de los molinos. Otra tarea para las mujeres (y las niñas) era la clasificación de granos en las casas de café y las hojas en las fábricas de tabaco. Algunas de ellas, pobladoras de los barrios pobres de Arecibo, cobraban solo entre 12 y 18 centavos de dólar diario.

Con estos ingresos era fácil entender que las viviendas de los trabajadores en zonas rurales fueran muy pequeñas y pobres. Las construcciones precarias de paja de palma u hoja de caña constaban de dos o tres habitaciones de 1,80 por 2 m (o, a lo sumo, de 2,50 por 3 m cada una), montadas sobre una base de 4 postes a 30 o 90 cm del suelo. Las ventanas carecían de vidrios, por lo que el clima templado era una ventaja. En el interior era raro encontrar mobiliario. Se cocinaba en una tetera, como cama lo normal era el uso de un catre en tijera desprovisto de colchón y almohadas y solo alguna manta como cobertor. En otros casos, en una familia con cinco integrantes, se ubicaba cada uno en un rincón sobre ramas de palmera. Como sillas se utilizaban cajones y era raro encontrar mesas en estas casas. En el espacio urbano, los barrios pobres estaban formados por viviendas

²⁴ El deterioro de las condiciones de vida de peones y campesinos pobres se ve reflejado en el aumento considerable de la tasa de mortalidad. Fernando Picó, *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del Siglo XIX* (3ra ed., Río Piedras, Huracán, 1983), cap. IV

alineadas en hileras y apiñadas una al lado de la otra, solo separadas por estrechos callejones o pasajes. Las casas mantenían la precariedad, ya que estaban construidas con maderas extraídas de cajas y cajones o tablas de menor tamaño. El alquiler de la propiedad para el trabajador alcanzaba los 2 dólares mensuales —a pesar de carecer de instalaciones sanitarias— y el acarreo del agua debía hacerse desde una distancia de 1600 m. El suministro de agua para el consumo era un problema de magnitud en toda la isla, al punto que no distinguía clases sociales; disponer de ella “sería una bendición (*It would be a boon*) tanto para ricos como para pobres”²⁵.

En estos sectores en los que “la pobreza extrema y la miseria eran evidentes”; sin embargo, era poco común ver “signos de vicio e infelicidad”²⁶. La alimentación de los sectores populares variaba en volumen y calidad, pero en general no era muy abundante. La contextura física de las clases trabajadoras no se caracterizaba por lo robusto, sino, más bien, por ser “pequeños y delgados”, lo cual revelaba la anemia de la mayoría y la “necesidad universal de un alimento más nutritivo”, junto con la lucha contra el consumo de las bebidas alcohólicas como el ron “nativo”²⁷. Igual cabe aclarar que, si bien las autoridades militares desde los inicios de la ocupación

²⁵ Carroll, *Report*, 50.

²⁶ Carroll, *Report*, 49. El fin de la época de oro del café en Puerto Rico coincidió con la invasión militar norteamericana; por ende, la vida de los trabajadores y jornaleros se vio deteriorada. “La dependencia creciente del salario terminó por empeorar la dieta de los trabajadores. (...) El desmonte para la siembra de cafetales alteró el medio e hizo de muchos recursos propiedad privada, disminuyendo las fuentes tradicionales de alimentación. Además, según aumentaba la población lo hacía también la reserva de trabajadores, lo que propendía a peores condiciones de trabajo y estancamiento salarial. Si a esto le sumamos que el control de las mercancías alimentarias de intercambio estaba en manos de los propios hacendados y comerciantes, dispuestos a vender cada vez más caro, tenemos peones mal alimentados, presa fácil de enfermedades y con una vida cada vez más difícil”. Rodríguez Centeno, “Militares y cafetales”, 157.

²⁷ Carroll, *Report*, 50. Este comentario de Carroll surgía en el marco del relato que hacía de una mujer que, luego de ser abandonada por su esposo, tenía que mantener a sus cuatro hijos con el magro salario de 25 centavos de dólar diario y afrontar el alquiler de una vivienda popular en Yauco de 1,25 dólares.

tomaron medidas contra el consumo de alcohol y él mismo (como laico metodista) bregaba en favor de la temperancia y la lucha contra los vicios, los juegos de azar o las riñas de gallos²⁸, reconocía que los portorriqueños, en general, eran un pueblo “laborioso”, sin demasiados “intemperados”, y su único motivo de queja era que no conseguían “trabajo suficiente”²⁹.

A continuación, H. K. Carroll especificaría las ideas rectoras que guiaban su pensamiento y gestión como funcionario. El “bienestar del pueblo”, que había presentado como uno de los tres grandes problemas a resolver, estaba unido a la generación de trabajo, ya que para alcanzar la mejora de las clases trabajadoras era indispensable hacer “próspera” la agricultura (caña de azúcar, café y tabaco) y promover las “industrias menores” que permitirían no tener que recurrir a la excesiva importación de productos que podían cultivarse o fabricarse en la isla³⁰. Para dar este paso, era imperioso iniciar una “revolución en los métodos de cultivo”, la “comercialización de las cosechas” y conseguir la “entrada de nuevos capitales”. Este era un aspecto sensible y quizás la mayor dificultad que afrontaban los que estaban interesados en la “regeneración de Porto Rico”. Sin embargo, el propósito trazado merecía la búsqueda de inversores dispuestos a aportar los capitales iniciales para un objetivo que, más allá de la obtención de ganancia, tenía una finalidad social (y hasta filantrópica) invaluable.

El gran objetivo a conseguir es la elevación de las clases trabajadoras a un nivel superior de inteligencia, de eficiencia como trabajadores, de poder de influencia como ciudadanos, y de comodidad y disfrute como criaturas sociales.³¹

²⁸ Durante el gobierno militar del Gral. John R. Brooke, se sancionó que la “lotería del Gobierno fue(ra) descontinuada”; bajo la dirección del Gral. Guy V. Henry se dispuso “cerrar las oficinas públicas en domingo” (respetando el “día del Señor”), el “establecimiento de gravámenes adicionales sobre la venta de licores y tabaco” y la prohibición de la “venta de licor a los menores de 14 años”. Carroll, *Report*, 52.

²⁹ Carroll, *Report*, 52.

³⁰ Carroll, *Report*, 52.

³¹ Carroll, *Report*, 51

La creación de empleo “remunerado” era el facilitador a partir del cual “todo lo demás es posible”, pues, cuando un jornalero o un trabajador disponía de un ingreso y generaba ahorro, se despertaba el deseo de consumo y entonces:

querrán mejores casas, mejores muebles, mejores alimentos y ropa, y esto, a su vez, dará más empleo a los albañiles y carpinteros, y a los productores de alimentos y los diversos tejidos. La gran rueda [del trabajo asalariado] haría girar todas las ruedas menores. Los trabajadores son buenos consumidores cuando su trabajo está suficientemente pagado.³²

Luego de los dichos de Carroll en el *Report*, es conveniente seguir la evolución económica e industrial operada en la agricultura en las décadas siguientes, para tener una mejor perspectiva de algunos cambios que trajo la ocupación. La crisis de la caña de azúcar a partir de mediados de los 80 tenía como motivo principal la aparición en Europa de la mecanización industrial de la producción del azúcar de remolacha, que obligó a bajar los precios internacionales del azúcar³³. Esto, como señalaba Carroll, implicaba efectuar una urgente “revolución en los métodos de cultivo” para iniciar transformaciones

³² Carroll, *Report*, 52. Carroll apoyaba la medida implementada por el gobierno castrense de la “Jornada de ocho horas” y además se oponía a antiguas formas de servidumbre y explotación cuando afirmaba: “La regla de los plantadores parece haber sido pagar a sus trabajadores en dinero una vez a la semana. Sin embargo, había excepciones a esta regla. *A veces pagaban en vales o billetes, canjeables en la tienda de los propietarios.* Los obreros se quejaban mucho de que lo que recibían en estas tiendas era de *mala calidad y de alto precio.* La ley exigía que el salario se pagara en dinero, pero *el trabajador no tenía medios para hacerlo valer.* Los obreros mostraron estos vales al comisario y le pidieron que interviniera. Al indagar, se vio que algunos de los que pagaban de esta manera no podían disponer del dinero en efectivo en todas las épocas del año, y *daban a sus empleados la opción de dejar el trabajo o aceptarlo*” [cursivas añadidas].

³³ Astrid Cubano Iguina, *El hilo en el laberinto: claves de la lucha política en Puerto Rico (siglo XIX)* (Río Piedras, Huracán, 1990), 85.

técnicas, inversiones en maquinarias y también cambios en la naturaleza del poder económico. De hecho, la restructuración forzaba la introducción de nuevas pautas en la tenencia de la tierra, como establecer las zonas de producción de la caña en las adyacencias de los ingenios, quienes, a su vez, acopiaran mayor volumen y absorbieran del mercado de trabajo una mano de obra mayor en la temporada de la zafra en una población que crecía a ritmo muy lento. Ante la imposibilidad de realizar estas modificaciones, lo que aconteció fue que la “mayoría de las haciendas quebraron y con ellas se hundía la industria azucarera del país”³⁴.

En ese contexto fue que apareció la inyección de capitales norteamericanos en la agricultura de los principales cultivos³⁵. Así, por ejemplo, mientras que en 1895 la caña de azúcar representaba el 29 % de las exportaciones (y las inversiones estadounidenses en el ramo era prácticamente inexistente), hacia 1920, las exportaciones en este rubro alcanzaban el 66 % del total, pasando de 4,4 millones de dólares a 74 millones. Entretanto, hacia fines de 1920, la mitad de la producción azucarera pertenecía a empresas de origen norteamericano. El mismo proceso ocurrió en igual periodo con la producción tabacalera. En 1895, el tabaco representaba solo el 4,4 % del total exportable, mientras que en 1920 alcanzaba el 19,3 %. A su vez, de no haber presencia de capitales norteamericanos en la industria en 1895, hacia 1920 la elaboración y comercialización tabacalera pertenecía casi en su totalidad a empresas de ese origen³⁶.

Otro dato revelador es que, al momento de la ocupación de Puerto Rico, el 86 % del azúcar que se consumía en los Estados Unidos era procedente de las importaciones. Hacia 1932, solo el 0,4 % era importado, porque el abastecimiento procedía en un 76 % de territorios como Puerto Rico y Filipinas. Estos no solo pasaron a ser posesiones norteamericanas por su importancia dentro de la estrategia

³⁴ Andrés Ramos Mattei, *La hacienda azucarera: su crecimiento y crisis en Puerto Rico (siglo XIX)* (San Juan, CEREP, 1986).

³⁵ Andrés Ramos Mattei, “Las inversiones norteamericanas en Puerto Rico y la Ley Foraker, 1898-1900”, en *Caribbean Studies* 14, 3 (octubre 1974), 53-69.

³⁶ James L. Dietz, *Historia Económica de Puerto Rico* (Río Piedras, Huracán, 1989), 121-136.

militar, sino por el interés que Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Hawái tenían dentro de la órbita de los objetivos geopolíticos, comerciales y económicos expansionistas de fines del siglo XIX³⁷. En este sentido, según A. Quintero Rivera: “no fue coincidencia que estos territorios sin excepción se convirtieran fundamentalmente en monoprodutores de azúcar”³⁸.

Educación pública y condiciones sociales

Junto con los asuntos de índole económica, determinantes para el progreso y el bienestar de los portorriqueños, para Carroll, el tercer factor descuidado por la administración colonial española radicaba en la desfinanciación y las deficiencias de la educación pública. El sistema educativo se caracterizaba por lo “anticuado”, “inferior e insuficiente”³⁹, dado que la instrucción ofrecida era en general “superficial”, poco consistente y con un énfasis “teórico más que práctico”⁴⁰. Las escuelas de las ciudades eran las que históricamente habían recibido mayor atención por sobre las del ámbito rural. Allí radicaba el mayor porcentaje de analfabetismo y la menor cantidad y calidad de instalaciones escolares⁴¹. La primera escuela para niñas entre el campesinado databa de 1880, aunque la educación de la mujer (en general, en ninguna época) había despertado el interés de las autoridades. La negligencia y la falta de presupuesto en el fomento de la educación por parte de los municipios hacía que las escuelas dispusieran de:

habitaciones alquiladas, generalmente no adaptadas para el propósito [...] El espacio, la luz, la ventilación, el mobiliario, los elementos y los suministros nunca eran adecuados, los alrededores eran inadecuados y las condiciones insalubres⁴².

³⁷ Luis Martínez Fernández, *Torn Between Empires: Economy, Society and Patterns of Political Thought in the Hispanic Caribbean, 1840-1878* (Atenas, The University of Georgia Press, 1994), 381-401.

³⁸ Quintero Rivera, “Puerto Rico c. 1870-1940”, 246.

³⁹ Carroll, *Report*, 32.

⁴⁰ Carroll, *Report*, 32.

⁴¹ Carroll, *Report*, 34.

⁴² Carroll, *Report*, 32.

Las escuelas, excepto el domingo, funcionaban a cargo de maestros “fieles y mal pagados” y con pocas instancias de formación a su alcance. El rango etario de los estudiantes (5 a 18 años) era demasiado amplio para brindar una educación adecuada. Las distinciones sociales condicionaban una instrucción igualadora, ya que las familias pudientes enviaban a sus hijos desde los 5 años, mientras que las clases populares recién lo hacía desde los 8 años. Para asistir a la escuela, los alumnos necesitaban de una vestimenta mínima que en muchos casos no disponían: “Padres muy pobres, vistos por el comisionado, excusaban su negligencia en la escolarización de sus hijos diciendo que no podían darles ropa decente”⁴³. Al analizar las condiciones de las clases trabajadoras rurales en relación con la educación, el comisionado señalaba tres causas principales que frenaban su desarrollo:

El jornalero de campo suele ser analfabeto y educa a sus hijos como él mismo fue educado, en su totalidad sin escolarización. Esto se debe, en parte, a la falta de instalaciones escolares en los distritos rurales, en parte a la falta de ropa adecuada y, en cierta medida, a que los padres no aprecian la importancia de la educación⁴⁴.

La indumentaria y el calzado eran dos aspectos que Carroll tomaba en cuenta al momento de delinear su representación de las infancias pobres. Aunque la vestimenta de los sectores empobrecidos era la “más barata”, sin embargo, era “muy escasa” entre ellos. “Los niños pequeños van completamente desnudos” y, en el mejor de los casos, “los que tienen dos mudas de ropa, generalmente de algodón fino, se consideran afortunados”⁴⁵. La situación en estos sectores no era mejor en referencia al calzado, ya que la realidad indicaba que “pocos lo usan”. Según un estudio promovido por comerciantes y empresarios de la ciudad de Ponce, se había estimado que, a nivel país, unas 50 mil personas disponían de 4 pares de zapatos; otras 50 mil, de

⁴³ Carroll, *Report*, 32.

⁴⁴ Carroll, *Report*, 50.

⁴⁵ Carroll, *Report*, 50

tres pares; 50 mil, de dos pares y 50 mil de solo un par, con lo que los restantes 700.000 puertorriqueños pertenecían a la “clase descalza”⁴⁶.

Diferente a los peones de campo era la situación de los sectores artesanales que estaban “mejor educados, se alimentan mejor y visten mejor”⁴⁷. Al desempeñarse en el ámbito urbano, necesariamente debían cuidar de su presentación e indumentaria. Por una reunión mantenida con los diferentes gremios y representantes de los pintores, hojalateros, plateros, encuadernadores, tabaqueros, impresores, albañiles, carpinteros, panaderos, zapateros y barqueros, para tomar conocimiento de la situación que atravesaban los oficios, el comisionado se había cerciorado de que nueve de los once referentes gremiales eran “hombres de color” y que, además de “bien vestidos, de buena apariencia e inteligentes”, todos eran instruidos y sabían escribir, salvo uno solo. En la reunión, además de receptar las inquietudes acerca del panorama crítico de los oficios, la falta de trabajo y las restricciones en cuanto a la “libertad de reunión” y el derecho a huelga durante el dominio español, los artesanos le habían dejado saber al comisionado la importancia que la educación tenía para estas ramas del trabajo, pues la principal inquietud de su aspiración era “que los ingresos anuales eran demasiado escasos para permitirles vivir cómodamente y educar a sus hijos”⁴⁸.

Los datos estadísticos en cuanto a la educación eran elocuentes. A fines de 1898, el total de inscriptos era de 125 695, de los cuales solo 27 938 habían asistido efectivamente a la escuela. En marzo de 1899, los alumnos registrados habían descendido a 26 588, con un descenso en la asistencia de 18 979 estudiantes. De los inscriptos, 17 521 eran niños y solo 9007 niñas y “los sexos (permanecían) rígidamente separados”⁴⁹. En otros casos los registros censales estaban desactualizados y eran poco confiables. Según registros de 1860, cuando la población alcanzaba los 583 181 habitantes, más del 90 % no sabía leer, ya que el número de analfabetos era de 531 931. En 1897, en la ciudad de Ponce, el censo poblacional había arrojado que, de 49 000 habitantes, solo 14 394

⁴⁶ Carroll, *Report*, 51.

⁴⁷ Carroll, *Report*, 51.

⁴⁸ Carroll, *Report*, 51

⁴⁹ Carroll, *Report*, 32

estaban alfabetizados. Estos registros indicaban una leve mejora del 24 % al 29 % con respecto a los guarismos de 1887⁵⁰.

A pesar de este cuadro, en su visita a las escuelas, el comisionado “Encontró a niños maravillosamente brillantes y rápidos”, aunque poco solventes en preguntas de geografía y aritmética. Ello, para Carroll, era indicio de que la educación había “prestado más atención a la formación de alumnos brillantes que competentes”⁵¹.

Según el Comisionado, para revertir las deficiencias en el sistema educativo era necesario impulsar una serie de reformas entre las que proponía, por ejemplo, disponer de edificios públicos adecuados al propósito de la instrucción y especialmente higiénicos; también el personal docente debía ser “más eficiente” y había que acrecentar el número de escuelas, especialmente en las zonas rurales. En resumen, el presupuesto educativo necesitaba un incremento considerable de fondos, para lo cual sugería medidas puntuales⁵². Finalmente, además de la reorganización de los planes de estudio, la mejora en los libros de texto y una capacitación más adecuada en la formación de las escuelas normales, bregaba por una supervisión más estricta del sistema, como la llevada a cabo por el gobierno castrense⁵³.

En una entrevista con uno de los líderes del Partido Autonomista, el Sr. Manuel Fernández Juncos, este le había señalado

⁵⁰ Carroll, *Report*, 33-34

⁵¹ Carroll, *Report*, 33

⁵² Carroll, *Report*, 64. Entre las recomendaciones elevadas al Congreso norteamericano, aconsejaba: “13. Que, durante el periodo de los cinco años posteriores a la instalación del nuevo gobierno civil, los ingresos de las Aduanas y de la Oficina de Ingresos internos de la isla, después de que se hayan cubierto los gastos de recaudación y los salarios del Gobernador General y otros funcionarios y otros gastos pagaderos, *se destinaran a un fondo escolar para dicho territorio, que se utilizará para proporcionar edificios y aparatos adecuados para las escuelas de la isla* [cursivas añadidas]”. En la recomendación 21, Carroll volvía a priorizar la educación cuando afirmaba: “Que se exija al Gobernador General y a la legislatura de Porto Rico que se tomen medidas para *la educación universal y obligatoria en un sistema de escuelas públicas gratuitas, en las que se enseñará el idioma inglés* [cursivas añadidas]”.

⁵³ Carroll, *Report*, 34.

que el principal asunto a trabajar en la formación del carácter de los puertorriqueños era la “falta de fuerza de voluntad”⁵⁴. Ante esta aseveración, Carroll prefería destacar que eran un pueblo laborioso — al punto que no estaban “dispuestos a eludir las cargas que recaen, a menudo con una fuerza aplastante, sobre la clase trabajadora”⁵⁵— y, en todo caso, si había algún atisbo de falta de voluntad o vagancia, era debido a una “ociosidad forzada” por la falta de condiciones en el mercado para ofrecer trabajo. Igualmente, aunque reconocía que

la ambición de muchos necesita ser estimulada”, lo atribuía a tantos años de opresión bajo la dominación española y a las expectativas frustradas de una vida mejor. El no haber podido alcanzar el “deseo de más comodidades y conveniencias” redundaba en que el pueblo se hallara desalentado⁵⁶.

Carroll prefería destacar que los nativos eran “gente amable, hospitalaria, educada, muy sociable”. El carácter alegre y la amabilidad en el trato se veían reflejados, especialmente, en las muestras de afecto de los padres a los hijos, donde era difícil detectar “casos de trato brutal a los más pequeños”⁵⁷. Sucede que los puertorriqueños no eran afectos a las peleas o los disturbios callejeros, sino que, por el contrario, observaban la ley, el orden y era gente “amante de la paz”⁵⁸:

El hábito de la obediencia es fuerte entre ellos. Su respeto a la ley es otra característica notable. No son turbulentos ni violentos. Los disturbios son casi desconocidos en la isla; también lo es la resistencia organizada a la ley; el bandolerismo floreció solo durante un breve periodo después de la guerra y su objeto era la venganza más que la rapiña⁵⁹.

⁵⁴ Carroll, *Report*, 34.

⁵⁵ Carroll, *Report*, 57.

⁵⁶ Carroll, *Report*, 57.

⁵⁷ Carroll, *Report*, 36

⁵⁸ Carroll, *Report*, 26

⁵⁹ Carroll, *Report*, 57. Ver nota 24 sobre el resentimiento social. La inequidad en el reparto de las ganancias de la producción cafetalera trajo aparejados

A pesar de que el comisionado tenía una mirada positiva de los nativos y existían “pocas costumbres o prejuicios” que les imposibilitara llegar a “convertirse en buenos ciudadanos norteamericanos”, eso no le impedía señalar que, por ejemplo, no se destacaban por ser un “pueblo lector”. Los libros y la lectura de los periódicos no eran parte de la vida cotidiana, porque allí abundaban otras aficiones, como la música —en especial, los instrumentos de cuerda—, los “bailes” y las “danzas”, que eran parte de la “diversión más popular”⁶⁰. Otra práctica muy extendida eran los juegos de azar, una auténtica “pasión para el pueblo”, que se realizaban principalmente en las plazas del mercado y los bares. Allí, para su sorpresa, era común ver “Niños y niñas, hombres y mujeres, que habían ahorrado sus centavos y pequeñas monedas de plata para este fin” agolparse “alrededor de las mesas tarde y noche”⁶¹. Los hombres poco se interesaban en el espectáculo de las “corridas de toros”, que nunca habían alcanzado popularidad en Puerto Rico. Lo inverso sucedía con las “riñas de gallos”, una actividad que se llevaba a cabo (por lo general) los domingos por la tarde, con amplia participación popular. Las “galleras” eran recintos que se podían encontrar en todo pueblo de cierta importancia y las

“apuestas” por dinero estaban a la orden del día. En estos entretenimientos, si bien las apuestas estaban prohibidas por la ley, las autoridades, dado que eran muy apreciadas por la gente, pensaban que el juego no era una costumbre nociva sino “un pasatiempo inofensivo”⁶².

Para alguien como Carroll, con un trasfondo protestante donde vicios y virtud era términos contrapuestos, la recusación de estas prácticas no admitía ninguna tolerancia, sobre todo cuando los

fuertes resentimientos sociales de las clases trabajadoras puertorriqueñas enfrentadas con los hacendados españoles. Fernando Picó, 1898: *La guerra después de la guerra* (Río Piedras, Huracán, 1987).

⁶⁰ Carroll, *Report*, 36.

⁶¹ Carroll, *Report*, 36.

⁶² Carroll, *Report*, 36.

involucrados eran los que ejercían roles de autoridad en el plano político o espiritual. En una de las ciudades visitadas, se había encontrado con que el Juez del municipio era el propietario del “foso”. Sin embargo, su mayor sorpresa no era que esta conducta no despertara “ninguna objeción moral” en la ciudadanía, sino que hasta los mismos sacerdotes del pueblo “asistían a la exhibición”⁶³. El juego le preocupaba porque constituía el “vicio predominante del pueblo” y en ese ámbito los trabajadores perdían “gran parte del su salario semanal” y sus ahorros⁶⁴.

Una última práctica que el comisionado señalaba dentro del horizonte de los asuntos a corregir era la de las relaciones matrimoniales sin sanción civil o eclesial. Ellas constituían otro parámetro que reflejaba la “moralidad social” y que tenía como corolario que más de la mitad de los hijos fueran “ilegítimos”, transformándose en un “estigma [del cual] no pueden escapar”⁶⁵. A fin de no hacer juicios apresurados acerca de una eventual inmoralidad que atravesaba toda la sociedad, el autor afirmaba:

de este escandaloso estado de cosas se puede deducir mucho de su descrédito (el de los puertorriqueños). Su aparente desafío a las leyes sociales, civiles y eclesiásticas *no se debe a un propósito inmoral, sino a condiciones de larga data*, contra las que han considerado inútil luchar. El testimonio general es que las personas viven juntas sin obligaciones del matrimonio son, por lo general, fieles el uno al otro, y cuidan de su descendencia con verdadero amor y devoción paternal.⁶⁶

Los padres vivían “sin casarse”, no porque fueran inmorales o “promiscuos”. Este “mal social”, según algunos, se debía a la “falta de

⁶³ Carroll, *Report*, 36

⁶⁴ Carroll, *Report*, 36

⁶⁵ Carroll, *Report*, 57

⁶⁶ Carroll, *Report*, 57. Cursivas añadidas. Según las estadísticas de 1897 de las que disponía Carroll, el 52 % eran hijos legítimos y el 48% ilegítimos. Además de una ley “defectuosa”, los nacimientos no se registraban en su totalidad y, aunque así se hiciera, los porcentajes no cambiarían demasiado. Carroll, *Report*, 35.

educación”; otros alegaban el interés de desligarse de las responsabilidades del lazo matrimonial. Sin embargo, según el testimonio mayoritario con el que Carroll concordaba, esto ocurría por las barreras que enfrentaban los pobres para legalizar el vínculo o acceder al sacramento de la iglesia. En cuanto a la disposición del código registral, sus tiempos y costos, el autor recomendaba que fueran sustituidas por un “sistema razonable y eficaz”, semejante a los “principios americanos”⁶⁷. Por otra parte, la iglesia era en gran medida responsable del flagelo, ya que, además de la exigencia de pasar por la confesión y la comunión obligatoria, la celebración matrimonial tenía un costo que para los pobres resultaba inaccesible, induciendo a las parejas a vivir juntos “tan fielmente como las que están bajo los votos”⁶⁸.

La reivindicación del autogobierno

Un aspecto destacable del *Report* era el desarrollo del planteo sobre si los puertorriqueños estaban o no capacitados para afrontar el autogobierno. De partida, el comisionado reconocía que, dado que los isleños habían estado bajo la dominación española, ese sistema no había sido el mejor marco ni les había permitido educarse para desarrollar una experiencia de autogobierno sólida como “servidores públicos eficientes, independientes, imparciales y honestos”⁶⁹. La administración colonial española representaba la antítesis de estos valores, ya que, en su imaginario, aparecía como sinónimo de opresión, parcialidad, ineficiencia, injusticia y corrupción. Los isleños, además de repudiar los “viejos métodos”, estaban ávidos por la modernización que les podían ofrecer las nuevas relaciones con los Estados Unidos, por la introducción de sus instituciones y por el

⁶⁷ Carroll, *Report*, 35.

⁶⁸ Carroll, *Report*, 35. En el *Report*, Carroll dejaba sentado que, según el Vicario Capitular de la Iglesia, “probablemente había habido algunos abusos en el cobro de honorarios por parte del clero para bautismos, matrimonios y entierros, pero que no creía que fueran extensos”. Según otro testimonio de un sacerdote que estaba a “punto de dejar la iglesia”, las tarifas eran de: “Matrimonio, servicio simple 10 dólares; servicio más elaborado: 16 dólares; entierro, servicio simple: 14 dólares; servicio más elaborado: 22 dólares; misas 1 dólar”. Carroll, *Report*, 28.

⁶⁹ Carroll, *Report*, 56.

cambio de principios y metodologías innovadoras, al punto que “su ansiedad por aprender plenamente equivale a su voluntad de aceptar el plan de gobierno americano”⁷⁰.

Según la información que había recabado, no solo el gobierno civil norteamericano había sido la fuente de inspiración de los últimos cincuenta años en la isla, sino que la percepción dominante era ver a los “Estados Unidos como libertador”. A esto había contribuido la imagen democrática y anticolonial con la que se había presentado EE. UU. durante la ocupación militar⁷¹.

Si se tomaban como únicos parámetros el nivel educativo y la experiencia para hablar de capacidad de autogobierno, según Carroll, se aplicaban criterios muy limitados y subjetivos. Los puertorriqueños podían ser gente “pobre” y carente de muchos elementos para su despegue, tal como aparecía en su descripción, pero eran individuos que se “sentirían amargamente decepcionados si descubrieran que *han sido liberados de un yugo opresivo para ser sometidos a una tutela que proclama su inferioridad*”⁷².

Es decir que, más allá de que reconocía que eran un pueblo con un alto grado de analfabetismo y de falta de formación en las responsabilidades ciudadanas⁷³, Carroll apoyaba confiarles el poder de autogobernarse. En su argumento, afirmaba que lo que separaba a los buenos de los malos ciudadanos era el sentido moral activo de los individuos:

⁷⁰ Carroll, *Report*, 56.

⁷¹ El general Miles, en su proclama de presentación, había afirmado: “*No hemos venido a hacer la guerra contra el pueblo de un país que ha estado durante algunos siglos oprimido, sino por el contrario, a traeros protección... promoviendo y derramando sobre vosotros las garantías y bendiciones de las instituciones liberales de nuestro Gobierno siempre que se ajusten a los principios de administración militar, del orden y de la justicia siempre que se ajusten a los principios de administración militar, del orden y de la justicia*” [cursivas añadidas]. Estados Font, “Intereses estratégicos”, 64-65. Los gobernadores militares entre 1898 y 1900 fueron: Nelson Miles (agosto-octubre de 1898), John Brooke (octubre-diciembre de 1898), Guy Henry (diciembre de 1898-mayo de 1899), y George Davis (mayo de 1899-febrero de 1900).

⁷² Carroll, *Report*, 57. Cursivas añadidas.

⁷³ Carroll, *Report*, 58.

La educación y la experiencia, aunque difícilmente se les puede dar un valor demasiado alto, no hacen necesariamente buenos ciudadanos. Los hombres pueden ser bien educados y sin embargo ser malos moralmente. La conducta moral es la primera y más indispensable cualificación para ser un buen ciudadano⁷⁴.

En este punto, conviene repasar algunas de las representaciones metafóricas que Carroll había realizado de los puertorriqueños, como un pueblo con el hábito de la obediencia, no turbulentos ni violentos, amantes de la paz, sin grandes inmundicias o promiscuidades y muy laboriosos. Como contracara, eran poco dados a la lectura, tenían pasión por el vicio del juego y las apuestas y el delito del robo era común en el ámbito social. No obstante, “En su conjunto es una clase moral, respetuosa de la ley, de temperamento suave, *fácil de gobernar*, y posee las posibilidades de desarrollar un alto tipo de ciudadanía”⁷⁵.

Dado que no eran un pueblo belicoso –lo cual los diferenciaba de los sudamericanos y centroamericanos marcados por la violencia política, la anarquía y las guerras civiles interminables–, era un motivo de tranquilidad saber que “no fomentarán revoluciones ni insurrecciones”⁷⁶. El autogobierno, después de todo, se incorporaba aprendiendo el “arte de gobernar”, cuya única manera posible era a través de la asunción de responsabilidades y el aprendizaje desde los errores, además de la difusión de la educación masiva desde la infancia. Para finalizar, Carroll le recordaba a McKinley que Puerto Rico no estaba solicitando la independencia o la separación de los Estados Unidos. Esto, a su modo de ver, simplificaba el asunto y evitaba los riesgos señalados desde tiempo atrás por el estratega militar Alfred Mahan. La anexión colonial proveía las mejores condiciones para el uso estratégico de la isla, pues eliminaba el problema de tener que negociar con las élites locales tal como ocurría

⁷⁴ Carroll, *Report*, 57.

⁷⁵ Carroll, *Report*, 57.

⁷⁶ Carroll, *Report*, 58.

con otras repúblicas independientes⁷⁷. En el párrafo final del apartado Carroll, dejaba ver la idea que habría de ejecutarse en los años siguientes. Desde la mirada paternalista del colonizador decía:

Lo que [los puertorriqueños] no podrían hacer si se los dejara enteramente en manos de *sus recursos* [carentes de educación, experiencia en el autogobierno, principios morales protestantes, capitales, jurisprudencia], pueden lograrlo fácilmente bajo la *fuerte mano protectora* del Gobierno de los Estados Unidos. El sistema les será dado por el Congreso, su jefe ejecutivo y algunos otros funcionarios serán estadounidenses, y con un *fuerte gobierno* central insular, al que *están acostumbrados* [por la experiencia bajo la dominación española] y *contra el que no protestarán* [pueblo “amante de la paz”], podrán comenzar su nueva carrera [al progreso, el bienestar y la felicidad] bajo auspicios favorables [tutela norteamericana]”⁷⁸.

Reflexiones finales

En el marco del realismo descriptivo, Carroll presentaba un amplio relato, utilizando narraciones de vivencias, informaciones estadísticas, datos censales y relatos históricos, con la motivación de brindar un cuadro lo más acabado y completo posible, con pretensiones de *objetividad* y carácter *científico*. La exposición apuntaba a delinear un proyecto civilizador modernizador y progresista, con elementos de la sensibilidad filantrópica protestante del evangelio social del 1900. Era menester civilizar a pueblos atrasados, educar a la infancia, elevar a la mujer, cultivar suelos prodigiosos, regenerar la moral de los individuos y el orden social⁷⁹.

⁷⁷ Alfred T. Mahan, *Lessons of the War with Spain and Other Articles* (Boston, Little Brown and Company, 1889), 28-29.

⁷⁸ Mahan, *Lessons*, 28-29. Cursivas añadidas.

⁷⁹ En este aspecto, si bien –como ha señalado Thompson (1996) en referencia a los escritos ignotos estadounidenses sobre Puerto Rico, Cuba, Filipinas y Hawai– estos libros tendían a la desigualación y a menoscabar a los nativos para justificar la expansión colonial, en las metáforas utilizadas por Carroll es llamativo no encontrar una exaltación de la “inferioridad racial de los

Estas representaciones fueron utilizadas para legitimar la hegemonía estadounidense, a través de resaltar la condición de pobreza de la población insular, sus limitaciones culturales, la estrechez económica y una historia de fracasos.

Inspirado en el creciente poder político y económico de los Estados Unidos, Carroll —conocedor de la importancia geopolítica y militar de la isla, de los beneficios y también de las dificultades de su administración— buscó explicar, justificar y alentar el proyecto colonial, proveyendo información y recomendaciones útiles para los administradores coloniales que vendrían, a fin de que pudieran guiar, evitar conflictos, vigilar y acrecentar el “progreso” moral, material e intelectual de los puertorriqueños. Se trataba de gobernar a individuos muy diferentes, con formas organizacionales peculiares. En este contexto, intentó delinear relaciones políticas entre la metrópoli y la colonia que fueran útiles, emitiendo juicios y haciendo representaciones de los colonizados para determinar la forma de administración colonial más adecuada. Sin embargo, más allá de delinear las formas de administración, Carroll mostró, proyectó y justificó la expansión económica del capital estadounidense, enfatizando las posibilidades económicas de la isla y sobre todo las posibilidades —y el direccionamiento— de los capitales a invertir. Así, con su *Report*, produjo un conocimiento muy valioso sobre las condiciones y las posibilidades de Puerto Rico, y su disponibilidad de materias primas, recursos naturales, infraestructura ferroviaria y portuaria, carreteras, medios de comunicación y mercado laboral. El propósito era atraer inversiones y futuros negocios, e interesarlos en las posibilidades agrícolas, comerciales e industriales.

En cuanto a las descripciones metafóricas, si bien sabemos que la modernidad (y con ella el colonialismo) es un permanente constructor de alteridades que, en la mayoría de los casos, no puede de dejar de construir al colonizador y el colonizado, desde una perspectiva maniquea —en el caso de Carroll y su *Report*— es

pueblos” o “incapacidad para gobernarse”. Thompson, “*Representations and Rules*”, p. 688. Para Carroll no hay tal inferioridad, sino más bien la necesidad de incorporar nuevos principios morales, otra formación educativa, diferentes leyes y formas de organización. De hecho, para el autor, los puertorriqueños no eran “intemperados”, inmorales, incapaces o violentos.

interesante notar algunas diferenciaciones. El autor no deja de definir con meridiana claridad los rasgos de su proyecto civilizador en términos políticos y económicos. Sin embargo, es llamativo que, al delinear la identidad del puertorriqueño, los colonizados no eran devaluados de la manera en que otros textos los mostraban, sino que, en su mirada, está presente la multiplicidad, la ambigüedad y, sobre todo, la contingencia de las identidades y las formas de vida descriptas. A diferencia de otros textos ignotos, no parecería que para Carroll se tratara de una cuestión superioridad de razas —latinas o sajonas, norteamericanos o portorriqueños y, incluso, españoles o americanos— o de inferioridad innata, incapacidad o inmadurez. Por el contrario, se trataba de principios fundantes (sobre todo morales: principios bíblicos o dogma católico, catolicismo o protestantismo, republicanism o absolutismo, sociedad democrática o corporativa), de posibilidades y de recursos para iniciar un nuevo proceso histórico de regeneración individual y social.

Por ello, Carroll no recurre a la infantilización o la feminización —como en otros textos del mismo tipo⁸⁰— de los puertorriqueños para alegar, desde allí, su inferioridad o, como contraparte, la superioridad estadounidense. En contrapartida, sostiene que la alegada superioridad —que, en todo caso, intentó naturalizar y le servía para vindicar el carácter subordinado de Puerto Rico a los Estados Unidos— radicaba en la falta de recursos educativos, de capitales y de elementos jurídicos o administrativos eficientes. La pobreza extrema a la que había llevado la dominación española a Puerto Rico reclamaba de la “ayuda” de los americanos, ya que “solos no podían” revertir semejante crisis. Esto, además de explicar la buena recepción y bienvenida de la ocupación militar por “todos” los sectores sociales, daba sustento a la necesidad de un inicial tutelaje estadounidense para poder desarrollarse, por el cual hasta los propios nativos se hallaban deseosos. De esta forma, Carroll presentaba la relación colonial entre Estados Unidos y Puerto Rico como una relación consensuada y de mutuo acuerdo. Hacia el interior de los Estados Unidos, este discurso de consenso con los isleños y la

⁸⁰ Elileen J. Findlay, “*Love in the tropics*”, en G. M. Joseph, C.C. Le Grand y R. Salvatore, *Close Encounters of Empire* (Durham, Duke University Press, 1998), 139-172.

situación de pauperización extrema necesitada de la filantropía y la caridad de todas las voluntades americanas servía para la captación de recursos e interés y, de manera preventiva, para acallar cualquier discurso antimperialista que se pudiera levantar.

Al enfatizar en la pauperización del país, Carroll tenía argumentos sólidos para fundar su representación, pero, además, esta imagen resultaba útil e imprescindible en varios sentidos. Hacia el interior de la nación, a los oponentes políticos de McKinley —que no aprobaban que los Estados Unidos estuvieran asumiendo el rol que había dado vida a la Doctrina Monroe a principios del siglo XIX— los dejaba sin esa crítica, alegando que la guerra contra España se justificaba plenamente para erradicar los últimos vestigios de imperialismo en el continente. La guerra hispanoamericana venía a acabar con la “opresión” y la “decadencia”. La nación estaba cumpliendo una función benéfica, humanitaria y civilizadora, que estaba en consonancia con la incorporación de los portorriqueños al “progreso”, el “bienestar”, la “felicidad” y las promesas de las libertades democráticas. Ellos ahora tendrían acceso a la tan preciada modernización, siguiendo el ejemplo brindado por los Estados Unidos.

Por su parte, en los inicios de la nueva etapa imperial, Carroll ofrecía argumentos para redefinir la función de la nación que, a través de la guerra y la ocupación militar, asumía con espíritu altruista y paternal el llamado providencial a extender los beneficios de la libertad y el autogobierno más allá de sus fronteras.

Bibliografía

Amin, Samir, “The Battlefields Chosen by Contemporary Imperialism: Conditions for an Effective Response from the South”, *Kasarinlan, Philippine Journal of Third World Studies* 24 2 (2009), 4-47.

Anazagasty Rodríguez, José y Cancel, Mario R., *Porto Rico: Hecho en Estados Unidos* (Cabo Rojo, Editorial Educación Emergente, 2011).

- Bergad, Laird W. *Coffee and the Growth of Agrarian Capitalism in Nineteenth-Century Puerto Rico* (Princeton, Princeton University Press, 1983).
- Cubano Iguina, Astrid. *El hilo en el laberinto: claves de la lucha política en Puerto Rico (siglo XIX)* (Río Piedras, Huracán, 1990).
- Dietz, James L. *Historia Económica de Puerto Rico* (Río Piedras, Huracán, 1989).
- Estades Font, María Eugenia, *Intereses Estratégicos y dominación colonial: La presencia militar de los Estados Unidos en Puerto Rico, 1898-1918* (Tesis Doctoral, México, UNAM, 1987).
- Martínez Fernández, Luis. *Torn Between Empires: Economy, Society and Patterns of Political Thought in the Hispanic Caribbean, 1840-1878* (Atenas, The University of Georgia Press, 1994).
- Picó, Fernando, *Libertad y servidumbre en el Puerto Rico del Siglo XIX* (3ra ed., Río Piedras, Huracán, 1983)
- *Amargo café* (2 ed. Río Piedras, Huracán, 1985).
- , 1898: La guerra después de la guerra (Río Piedras, Huracán, 1987).
- Quintero Rivera, Ángel G. "Puerto Rico c. 1870-1940". En Leslie Bethel (ed.), *Historia de América Latina, T. 9, México, América Central y el Caribe, c. 1870-1930* (Barcelona, Editorial Critica, 1992).
- Ramos Mattei, Andrés. *La hacienda azucarera: su crecimiento y crisis en Puerto Rico (siglo XIX)* (San Juan, CEREP, 1986).
- "Las inversiones norteamericanas en Puerto Rico y la Ley Foraker, 1898-1900", en *Caribbean Studies* 14, 3 (octubre 1974), 53-69.
- Rodríguez Centeno, Mabel M. "Militares y cafetales: El trastocamiento de la economía cafetalera puertorriqueña en tiempos de la invasión norteamericana", *Signos Históricos* 6 (julio-diciembre 2001),
- Scarano, Francisco. *Puerto Rico, cinco siglos de historia* (San Juan, McGraw-Hill, 1993).
- Thompson, Lanny, "Representations and Rule in the Imperial Archipelago", *American Studies Asia* (2002).

Fuentes primarias

Carroll, Henry K. *Report on the Island of Porto Rico*, (Washington, Government Printing Office, 1899).

Mahan, Alfred T. *Lessons of the War with Spain and Other Articles* (Boston, Little Brown and Company, 1889).

La autora es Magister en Divinidad de la Universidad Teológica del Caribe y MThP (Puerto Rico). Las áreas de especialización son: Teología. Licenciada en Tecnología Médica, graduada en Ciencias Naturales de la Universidad de Puerto Rico. Instructora de Estudiantes Tesistas, en UTC-Trujillo Alto. Es integrante del Colegio de Tecnólogos Médicos de Puerto Rico.

e-mail: labfairview@gmail.com

Fecha de recepción: 27-11-2023

Fecha de aprobación: 09-01-2024

El perfeccionismo social y la crítica feuerbachiana del personalismo cristiano de Friedrich Julius Stahl¹

Emmanuel Chaput
(Johns Hopkins University)

Traducción: Leandro Sánchez Marín

Resumen

Este texto considera la crítica de Ludwig Feuerbach a la filosofía del derecho de Friedrich Julius Stahl a partir de la noción de personalismo; estableciendo la diferencia entre el personalismo cristiano y el perfeccionismo social. Para Feuerbach la doctrina de Stahl se apoya en una versión teórica positiva que no expone filosóficamente los conceptos políticos sobre los cuales pretende fundamentarse. Los postulados sobre la persona humana y la persona divina se presentan aquí como uno de los momentos más contradictorios del proyecto de Stahl, y es allí donde Feuerbach enfoca sus comentarios más agudos.

Palabras clave: Ludwig Feuerbach. Friedrich Julius Stahl. Perfeccionismo. Personalismo. Filosofía del derecho.

Abstract

This text considers Ludwig Feuerbach's criticism of Friedrich Julius Stahl's philosophy of law based on the notion of personalism; establishing the

¹ Este texto se publicó originalmente como "Le perfectionnisme social et la critique feuerbachienne du personnalisme chrétien de Friedrich Julius Stahl" en: *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 46, 2017, pp. 139-170 (N. del T.)

difference between Christian personalism and social perfectionism. For Feuerbach, Stahl's doctrine is based on a positive theoretical version that does not philosophically expose the political concepts on which it seeks to be based. The postulates about the human person and the divine person are presented here as one of the most contradictory moments of Stahl's project, and it is there where Feuerbach focuses his most acute comments.

Keywords: Ludwig Feuerbach. Friedrich Julius Stahl. Perfectionism. Personalism. Philosophy of law.

Aunque era hijo del eminente jurista Anselm von Feuerbach, Ludwig Feuerbach mostró poco interés por la filosofía del derecho. Aparte de la edición de las obras de su padre y algunos fragmentos póstumos sobre el derecho y el Estado (SW XII, pp. 311-316)², solo dos reseñas tratan directamente sobre el tema. La primera data de 1835, incluso cuando el joven Feuerbach defiende una posición hegeliana. Esta es una revisión del trabajo del jurista conservador Friedrich Julius Stahl *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (GW 8, pp. 24-43)³. La segunda, en cambio, fue escrita en 1857 y corresponde a su filosofía de madurez (GW 11, pp. 11-16). Esta es una revisión del trabajo de Ludwig Knapp, *System der Rechtsphilosophie*, cuyos principios mismos se inspiran directamente en la filosofía de Feuerbach (Knapp, 1857, pp.1-2).

El objeto de este trabajo, sin embargo, no es buscar una explicación para esta subtematización del derecho en el pensamiento feuerbachiano. Además, esta virtual ausencia de reflexión sobre el

² Las referencias de los textos de Ludwig Feuerbach, en algunas ocasiones, se citan de acuerdo con la edición de Werner Schuffenhauer: *Gesammelte Werke*, Akademie-Verlag, Berlin. Para ello, se utiliza la convención GW, seguida del número del tomo y el número de página. En otras, a partir de la edición de Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl: *Sämtliche Werke*, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt. Para ello, se utiliza la convención SW, seguida del número del tomo en romanos y el número de página (*N. del T.*)

³ La reseña solo cubre los dos primeros volúmenes de la obra de Stahl, publicados en 1830 y 1833 respectivamente. El tercer volumen no apareció hasta 1837, dos años después de la reseña de Feuerbach.

derecho no debe equipararse con la ausencia de un pensamiento político propiamente feuerbachiano. En el contexto alemán de las décadas de 1830 y 1840, la crítica a la religión es inseparable de una crítica al estado monárquico, ya que la unión del trono y el altar era bastante estrecha (Breckman, 2001, p. 15).

Uno de los principales objetivos de los textos polémicos del joven Feuerbach durante la década de 1830 es el personalismo cristiano propuesto por los círculos pietistas y la filosofía positiva del Schelling maduro⁴. En esto, la controversia encaja en el contexto más amplio de la polémica entre la escuela hegeliana y sus múltiples oponentes dentro y fuera de la academia. Tras la muerte del maestro, la escuela hegeliana de hecho perdió gradualmente su posición predominante dentro de la academia, sus aliados políticos, sosteniendo un cierto liberalismo reformista, también perdieron el favor del príncipe (Breckman, 1992, p. 451; Moggach, 2003, p. 80). Es cada vez más la retirada conservadora a los ideales de la Restauración y el Antiguo Régimen lo que impulsa las políticas del Estado prusiano o bávaro. La hegemonía hegeliana dentro de las universidades alemanas es cosa del pasado. Pero donde los viejos hegelianos buscan preservar un lugar en la academia intentando reconciliar el hegelianismo y los principios cristianos, los jóvenes hegelianos están denunciando cada vez más el discurso teológico-filosófico que sirve para legitimar un orden político feudal y retrógrado. Eduard Gans, quizás el primero de ellos, le escribió a Feuerbach:

Lo que me dijiste sobre lo que llamaste la flora del sur no es nada nuevo para mí. En el prefacio de mi edición del *derecho natural hegeliano*, encontré a Schelling, Stahl y compañía en una controversia en toda regla; pero mis

⁴ Es importante distinguir este personalismo cristiano específico del pensamiento alemán de la primera mitad del siglo XIX del personalismo de Emmanuel Mounier y de la revista *Esprit* desarrollado en Francia durante el siglo XX (Breckman, 2001, p. 14). El alcance político de uno es diametralmente opuesto al del otro. Mientras que el personalismo alemán sirve para justificar tanto la soberanía del príncipe como la de Dios, el personalismo de Emmanuel Mounier tiende más hacia un socialismo libertario (Mounier, 1966).

coeditores, a quienes no les gustó la guerra ni comprendieron su significado, se opusieron a la impresión. Y así surgió una unidad suave, que apenas puedo reconocer como mi propio trabajo todavía. Sin embargo, en una crítica del derecho natural de Stahl, quiero seguir con mis propias manos, lo que la colegialidad me había impedido hacer⁵.

La revisión crítica de Feuerbach de la obra de Stahl —que además constituye la primera crítica publicada de la filosofía positiva del viejo Schelling que, antes de la obra de Stahl, no había sido objeto de ninguna publicación real (Breckman, 2001, p. 112)— sigue así de la compañía de Gans, en un contexto donde las fronteras entre las cuestiones intelectuales y filosóficas y las cuestiones políticas y religiosas son porosas.

La idea central del personalismo cristiano surge tanto teológica como políticamente. Al rehabilitar la trascendencia divina, al distinguir a Dios de su creación, en resumen, al conceptualizarlo como una personalidad, el personalismo cristiano obviamente busca rehabilitar la personalidad del hombre, pero especialmente la del monarca. La trascendencia divina, la autoridad y la personalidad sirven, en efecto, de modelo a la autoridad del príncipe, que debe reafirmarse aún más desde que las revoluciones de 1789 y luego de 1830 revelaron su fragilidad (Breckman, 1992, pp. 438-439; Toews, 1985, p. 251). Por lo tanto, comprendemos mejor las polémicas, a menudo violentas, del personalismo contra cualquier filosofía juzgada correcta o incorrectamente como panteísta. El rechazo de un Dios personal y trascendente sugiere implícitamente el rechazo de la soberanía del monarca. La unión del trono y el altar al que aspiran los círculos pietistas implica que cualquier discusión teológico-filosófica sobre lo divino y la religión también se lee políticamente. El hegelianismo, comúnmente asociado con el rechazo de un Dios

⁵ Carta de Gans del 4 de enero de 1834 (SW XII, pp. 269-270). Las traducciones de textos alemanes no publicados en francés son mías.

personal trascendente⁶, será en este contexto un objetivo privilegiado, no solo en los círculos pietistas, sino también en los conservadores.

Las diversas obras que se han interesado por la cuestión han arrojado, además, luz, a veces de manera brillante⁷, sobre este contexto histórico en el que debe reinsertarse la escritura de Feuerbach (Breckman, 2001, p. 15). Nuestro objetivo, sin embargo, no es rehacer tal trabajo de contextualización histórica. Más bien, buscaremos entender cómo Feuerbach, en su crítica a Stahl, llega a desarrollar un concepto de libertad y personalidad que involucra no solo una crítica a la monarquía, sino también la refundación del republicanismo democrático. En efecto, si, como afirma acertadamente Breckman, la crítica de Feuerbach al personalismo cristiano no implica en modo alguno el rechazo de cualquier teoría de la personalidad, sino que, por el contrario, propone una concepción *intersubjetiva* de la misma enfatizando la autonomía, y la autoconciencia (Breckman, 2001, p. 15) es ante todo, a nuestros ojos, a través de la teoría de la libertad que presenta en su reseña de 1835. La personalidad y la libertad aparecerá, como veremos, a través del mejoramiento común de los hombres en el marco de una sociedad civil donde el individuo disfruta y contribuye tanto a los mejoramientos como a los beneficios resultantes de la coordinación de las actividades de cada uno. Esto es lo que llamaremos el perfeccionismo social de Feuerbach. A este respecto, sin embargo, Feuerbach sigue estando particularmente en deuda con la tradición del idealismo alemán, no solo con Hegel, sino también con Fichte.

En efecto, la originalidad del texto de 1835, más allá de la reanudación de la crítica al egoísmo que subyace al personalismo cristiano, —crítica que ya encontramos en los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1830 (Feuerbach, 1991, p. 138) y su carta a

⁶ El propio Stahl (1880) escribe: “sería ilusorio querer encontrar en la filosofía de Hegel la presuposición de un Dios personal *trascendente*, o al menos querer excluir la negación de un Dios similar” (p. 390). Para explorar este asunto en particular, sugiero ver Breckman (1992, p. 440; 2010, pp. 59-60) y Tornhil (2007, p. 158).

⁷ Pensamos aquí, entre otros, en el trabajo de Breckman, Toews y Tornhill.

Hegel⁸— es, en nuestra opinión, esta teoría de la libertad inseparable de nuestra existencia social. Sin embargo, antes de llegar a esta concepción de la libertad, debemos trazar el camino de Feuerbach a través de su crítica del personalismo de Stahl.

La crítica del derecho cristiano de Stahl en la reseña de 1835

De entrada, hay que admitir que la unión entre círculos pietistas y conservadores encontró en la persona de F. J. Stahl su verdadero triunfador:

El vínculo entre la filosofía positiva y la política restauracionista fue forjado por primera vez a principios de la década de 1830 por Friedrich Julius Stahl, quien definió al Estado como un “reino de la personalidad”, una “unidad viva de muchas personalidades con y en la única personalidad gobernante (Dios-Rey-Autoridad)” (Breckman, 2005, p. 80).

Por tanto, es comprensible por qué Feuerbach dudó durante mucho tiempo en atacar a una figura tan predominante en el conservadurismo cristiano alemán (Breckman, 2001, p. 111; SW XII, pp. 286-288; Toews, 1985, pp. 331-332). Sus posibilidades de encontrar un puesto fijo en una universidad bávara se borrarían por completo con la publicación de una reseña crítica que ataca públicamente no solo a Stahl sino también a la filosofía positiva de Schelling, el héroe filosófico del sur de Alemania. Sin embargo, se puede pensar que el peligro planteado por la doctrina de un Stahl, tanto filosófica como políticamente, superó las preocupaciones personales y profesionales en la decisión de Feuerbach de publicar dicha reseña⁹.

⁸ “Se trata de derrocar de su trono al yo que, sobre todo al que desde los inicios del cristianismo, domina el mundo”. Carta de Feuerbach a Hegel del 22 de noviembre de 1828 (Hegel, 1967, p. 212).

⁹ Por otro lado, como escribe Breckman: “[Feuerbach] también pensó que un golpe mortal contra la ‘falta de filosofía’ de Stahl y Schelling podría ayudarlo a asegurarse un puesto en Prusia” (Breckman, 2001, pp. 111-112). Para analizar en detalle este asunto, sugiero ver Toews (1985, p. 332). Las

Mientras que en el primer volumen de su obra, Stahl presentó esencialmente su crítica del derecho natural y la filosofía del derecho, es solo en el segundo volumen que formula positivamente su propia concepción filosófica y cristiana del derecho: “por lo tanto, tenía que hacerlo, escribe Feuerbach, después de demostrar el defecto a los ojos de los demás, mostrando públicamente el rayo en su propio ojo; sobre todo porque es en este pilar que sienta las bases mismas de sus construcciones filosóficas” (GW 8, p. 24).

Por tanto, a los ojos de Feuerbach, todo el edificio filosófico del derecho de Stahl es el que se tambalea debido a su propia ceguera. Reducido al rango de un simple jurista, Feuerbach rechaza cualquier penetración filosófica de Stahl. La crítica de Stahl a la filosofía del derecho se entiende así como esencialmente no filosófica: “Los filósofos han caído por una mano extranjera” (GW 8, p. 25)¹⁰. Pero tal falta de profundidad filosófica se delata no solo en su tratamiento de las filosofías anteriores, sino también en la construcción misma de su doctrina cristiana del derecho. No solo, como veremos, la concepción de la libertad defendida por Stahl como base de su noción de personalidad es completamente inconsistente, sino que también sigue siendo incapaz de captar la verdadera esencia de la doctrina cristiana. Como resultado, la doctrina del derecho y el Estado cristiano no solo se basa en un malentendido de lo que es el cristianismo, el concepto de personalidad desarrollado es además incompatible con los objetivos conservadores de Stahl. La afirmación de Stahl de derribar todo el edificio del derecho natural al afirmar “que las ciencias, y en consecuencia también la filosofía del derecho, solo proporcionarán resultados duraderos y satisfactorios cuando tengan una cierta base,

esperanzas de Feuerbach quedaron amargamente decepcionadas. Irónicamente, fueron Stahl y Schelling quienes hicieron su entrada triunfal en la Universidad de Berlín para “matar la semilla del dragón del panteísmo hegeliano” (Breckman, 2010, p. 66).

¹⁰ Cabe señalar que para la escuela hegeliana la pretensión de querer refutar la filosofía —y especialmente la filosofía hegeliana— desde un punto de vista externo es inmediatamente juzgada como no filosófica y, en consecuencia, ridiculizada (Hegel, 2003, p. 96). La única crítica legítima de la filosofía debe ser una crítica inmanente y presupone una comprensión adecuada de la misma. Feuerbach, sin embargo, rechaza tal afirmación de Stahl.

cuando estén establecidas por los principios del cristianismo” (GW 8, p. 37) se derrumba. Lejos de ir más allá del derecho natural, Feuerbach muestra que Stahl solo reformula los principios del derecho natural abstracto en una forma místico-religiosa: “el autor prueba [...] que su derecho del Estado cristiano no se distingue solo por sus fórmulas y sus imágenes teológicas, sino por una conceptualización esencialmente diferente, del anterior derecho natural abstracto que tan elegantemente había despachado por su crítica” (GW 8, p. 40).

En esta sección, por lo tanto, nos centraremos en los argumentos que presenta Feuerbach para deconstruir la idea de una doctrina cristiana del derecho y el Estado. Dejaremos temporalmente a un lado su discusión sobre la libertad y la personalidad, a la que volveremos en la siguiente sección.

En su crítica del derecho cristiano, Feuerbach muestra primero que Stahl malinterpreta la esencia del cristianismo al hacer del concepto de personalidad su figura central. Ya en sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1830, Feuerbach había criticado el pietismo y el misticismo moderno por haber atribuido a la persona, al individuo y, finalmente, al egoísmo más frío, el valor supremo del cristianismo (Feuerbach, 1991, p. 51). El enfoque en la persona encierra al cristiano moderno en sí mismo, solo la vida introspectiva y la salvación del alma importan. Cada uno está preocupado por su propio pequeño asunto, sin preocuparse por los demás: “La característica de toda la era moderna es que en ella el hombre como hombre, la persona como persona y por lo tanto el individuo humano singular en su propia individualidad fue percibido como divino e infinito [...] Cada uno se convierte así en sí mismo y en el fondo de su corazón su propio centro” (Feuerbach, 1991, pp. 44-45). A esta concepción del cristianismo centrada en el individuo —concepción perfectamente en consonancia con el egoísmo moderno de la sociedad burguesa que el cristianismo solo expresa, según Feuerbach, en una forma místico-religiosa (Breckman, 2001, p. 113)—. Feuerbach opone lo que él entiende como el verdadero *corazón* de la doctrina cristiana, a saber, el amor: “El amor (tanto en su forma objetiva como determinación de Dios como en su forma subjetiva como determinación ética del hombre) es la esencia del cristianismo” (GW

8, p. 38). Pero el amor está reñido, no solo con el egoísmo cristiano (o burgués) moderno, sino con el derecho en general.

De hecho, como Hegel, el derecho, para Feuerbach, debe estar anclado en la capacidad de apropiación y reconocimiento mutuo de la propiedad privada. La propiedad es la exteriorización de la voluntad subjetiva en un objeto externo (Hegel, 2003, pp. 153-155, § 44-46). Permite el intercambio de lo que es mío o tuyo. La convivencia legal se basa, por tanto, en el respeto mutuo de la propiedad de los demás. Por supuesto, al igual que para Hegel, este derecho abstracto que es la propiedad no es suficiente en sí mismo, requiere no solo ser reconocido por otros —de ahí la importancia del contrato— sino que este reconocimiento mutuo debe estar garantizado en sí mismo, no solo por la moralidad de los agentes, sino también por las convenciones legales y del Estado. El hecho es que el punto de partida del derecho es el hombre aislado en el ámbito de su patrimonio, propietario que se diferencia de los demás por su propiedad. De hecho, esta demarcación es necesaria para el sistema comercial que constituye la sociedad civil.

El amor, por el contrario, se basa en el olvido de uno mismo, en el olvido de la propia voluntad —y por tanto la *mía*, la propiedad personal— para el otro. Feuerbach afirma así en sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*: “Al amar, reconoces y proclamas la nada de tu simple ser-para-sí, de tu yo” (Feuerbach, 1991, p. 142). Ciertamente, para Feuerbach, el amor como olvido de sí mismo debería permitir contrarrestar el egoísmo exacerbado del personalismo cristiano y el individualismo burgués, pero no hay ilusión, al menos en la década de 1830, sobre la imposibilidad de fundar una filosofía del derecho en tal principio. Si de hecho el amor es el corazón vibrante del cristianismo, su realización efectiva dentro del marco del estado de derecho es intrínsecamente problemática. Feuerbach cita así Juan 18-36: “Mi reino no es de este mundo” (GW 8, p. 38).

Por lo tanto, Feuerbach no pretende aquí negar la propiedad (Breckman, 2010, p. 77), sino solo mostrar la antinomia radical entre ella como fundamento del derecho y el amor como fundamento del cristianismo:

El amor no tiene nada que poseer, no sabe nada de rapacidad y egoísmo, nada de bienes y propiedades, nada de contratos, pues da, sin esperar nada a cambio, [no conoce] ningún desprecio ni pleito por injurias. Por el contrario, el derecho es la base del divorcio entre lo tuyo y lo mío [...] En fin, para la persona jurídica la propiedad es una cosa en sí misma, un ser, para el cristiano por el contrario es un puro accidente, *μή- ὄν* [no ser], una nulidad (GW 8, p. 38).

La afirmación de Stahl de fundar un derecho “cristiano” toma la forma de un oxímoron. El amor cristiano, a través de su dimensión crítica de demarcación entre uno mismo y los demás, se presenta como el anti-derecho por excelencia. Solo un comunismo fundado en el amor al prójimo expresa plenamente la visión teológico-política del cristianismo, pero para Feuerbach tal concepción se basa enteramente en la anarquía. Aquí encontramos un punto de vista que el joven Hegel ya había expresado, los principios morales del cristianismo son irreconciliables con la existencia terrena, civil y política del hombre. Al exigir santidad, perfección y olvido de sí mismo, la moral cristiana solo puede aplicarse al individuo, es “imposible extenderla a toda la sociedad” (Hegel, 1987, p. 36).

Ciertamente, en Feuerbach, tal argumento que enfatiza el absurdo mismo de un derecho “cristiano” se articula junto con una crítica del egoísmo moderno que de alguna manera juega al amor cristiano contra el egoísmo del propietario. Por tanto, no es fácil aclarar la posición del propio Feuerbach. Por un lado, el amor cristiano tiene un carácter tan radical que no puede servir de base real a la existencia terrena, y menos aún al derecho. Por otro lado, Feuerbach parece deplorar el egoísmo exagerado que asocia tanto con el personalismo cristiano como con el derecho natural burgués. La propiedad como fuente de egoísmo y de división entre yo y tú es así claramente criticada como tal y es mediante la movilización del amor, la capacidad que uno tiene de olvidar su propia persona apegándose a

los demás, que se propone realizar esta crítica¹¹. Sin embargo, en la medida en que es sobre todo el egoísmo del propietario burgués o su “individualismo posesivo” (Macpherson, 2011) y no la propiedad *en sí* lo que critica Feuerbach, su pensamiento puede permanecer en el seno de la filosofía del derecho. De hecho, podemos pensar que este individualismo egoísta no es, para él, inherente al concepto de propiedad, sino que solo lo es en el marco del derecho natural *abstracto* que Stahl solo reformula vistiéndolo con un boato religioso (GW 8, p. 40)¹². Podemos pensar que para Feuerbach, la filosofía del

¹¹ En cierto modo, tendríamos aquí, *in nucleo*, una posible explicación para la virtual ausencia de reflexión sobre el derecho en la filosofía feuerbachiana de la década de 1840. Al hacer de la antropología “*el misterio de la teología*” (Feuerbach, 2008, p. 93). Feuerbach afirma el amor al otro como una de las características centrales de la esencia humana. De hecho, si las propiedades divinas son simplemente propiedades humanas hipostasiadas, decir que “Dios es Amor” simplemente significa que el amor es divino para el hombre (Feuerbach, 2008, p. 176). Ahora bien, si el amor, como afirma Feuerbach en la reseña de 1835, es esencialmente incompatible con la distinción entre lo mío y lo tuyo y, por tanto, incompatible con la noción de propiedad, entendemos mejor qué llevó a Feuerbach, en su polémica contra el egoísmo stirneriano, a llamarse a sí mismo comunista: el yo se pierde en el amor del otro, se sabe como un ser comunitario e incluso “comunista” (Feuerbach, 1973, pp. 301, 313). Ciertamente, como señala Todd Gooch (2011, p. 260) el término “comunismo” no tuvo, ni entonces ni con Feuerbach, un significado siempre claro o unívoco, pero es difícil no ver superposiciones entre la oposición frontal entre amor cristiano y propiedad privada que Feuerbach describe en la reseña de 1835 y el comunismo que se centró en la solidaridad y la existencia comunitaria del yo y el tú, constitutivos de su filosofía social de la década de 1840. Por tanto, podemos pensar que el abandono de toda reflexión sobre el derecho se justifica planteando un comunismo de amor incompatible con cualquier doctrina del derecho. Entonces preferiríamos enfrentarnos a una política de la anarquía. Hay que señalar, sin embargo, que en 1835 Feuerbach seguía ambivalente entre estos dos caminos: el comunismo del amor —en forma secularizada— y el derecho hegeliano.

¹² La paradoja, para Feuerbach, es precisamente que mientras pretende criticar la tradición del derecho natural, al enfatizar el concepto de personalidad, Stahl solo expresa en forma religiosa el individualismo egoísta que criticaba en la tradición del derecho natural: “En lugar de santificar la vida social apelando a los principios cristianos, el énfasis de Stahl en la

derecho hegeliano, en la medida en que va más allá de la abstracción del derecho natural tradicional, constituye una posible alternativa al individualismo posesivo sin pasar necesariamente por la abolición de la propiedad y la afirmación del amor cristiano. La ruptura con el hegelianismo en 1839, sin embargo, llevó a Feuerbach a abandonar el derecho hegeliano y quizás explica por qué la política de Feuerbach de la década de 1840 se situaría más allá del derecho, más bien del lado del comunismo amoroso *secularizado*¹³.

En 1835, sin embargo, Feuerbach ya había subrayado que cristianismo y derecho no pueden coexistir al mismo nivel: “El derecho y el cristianismo son autónomos, son entidades que están justificadas, determinadas y comprensibles solo por sí mismas y que preservan su dignidad e integridad ya que se mantienen dentro de sus límites naturales y no se les induce a mantener ninguna relación carnal entre ellos” (GW 8, pp. 39-40). En esto, el *derecho cristiano* de Stahl se basa completamente en un malentendido de estos términos.

Pero la crítica de Feuerbach va más allá, porque si en primer lugar la ley cristiana de Stahl se basa en un malentendido de lo que es el cristianismo, el personalismo que defiende es contradictorio en su forma de hacerlo, se aplica al derecho. Stahl parte, de hecho, de una distinción entre derecho público y derecho privado, que puede leerse como una concesión hecha a las elaboraciones liberales del derecho posterior a 1789 (Breckman, 1992, p. 447; 2001, pp. 86-87; Grosser, 1963, p. 19; Tornhill, 2007, p. 169; 2011, p. 122). Traducido al cristianismo, Stahl afirma que el derecho privado es la esfera de la autonomía humana en el sentido de que todo individuo es, a imagen de Dios, una personalidad, mientras que el derecho público es el dominio de la obediencia en la medida en que el hombre es una criatura de Dios:

personalidad lo llevó a apoyar el mismo principio de individualismo egoísta que él mismo vilipendiaba en la tradición de la ley natural. El egoísmo de la idea de personalidad —como acusó Feuerbach— hace que todo intento de fundamentar el derecho en principios contradictorio” (Breckman, 1992, p. 448).

¹³ Véase la nota 11.

Los derechos privados y públicos se justifican y diferencian así: “Toda relación en la que se encuentra el hombre en cuanto a imagen de Dios es una relación de derecho privado; cada relación en la que se encuentra, sin embargo, como una criatura de Dios que debe servirle y deberle la satisfacción de ser, es una relación de derecho público. El modelo original de derecho privado es la esencia, el de derecho público es el poder de Dios” (GW 8, p. 40)¹⁴.

Feuerbach, siguiendo la lógica hegeliana de la esencia, subraya en primer lugar la demarcación abstracta que Stahl hace entre la esencia (privada) divina y su expresión fenoménica como poder (público): “Cuán desconsiderado es diferenciar la esencia y el poder divino entre sí, como si el poder para uno mismo pudiera oponerse a la esencia como algo real y sustancial, ¡como un concepto positivo!” (GW 8, p. 40). La esencia y su aparición, según Hegel, no se pueden separar entre sí:

Lo que es una cosa, está enteramente en su exterioridad, que es al mismo tiempo su totalidad [...] Su fenomenalidad no es solo el reflejo en otro, sino también, y sobre todo, el reflejo sobre sí mismo, de modo que su exterioridad es la verdadera manifestación de lo que es en sí [...] Es la manifestación de su esencia, que, por eso, consiste en ser lo que se manifiesta (Hegel, 1976, p. 180)¹⁵.

La distinción entre la esencia y el poder manifiesto (*Herrschaft*) de Dios es tanto más absurda cuanto que se derrumba por sí sola cuando ya no se aplica a Dios sino a los derechos de los hombres. Si, desde una perspectiva religiosa, la distinción, aunque ociosa, tiene cierta razón de ser al permitir distinguir entre la fe interior puramente

¹⁴ Para profundizar en este punto, sugiero ver Gooch (2011, pp. 272-273). Drucker defiende por su parte la distinción stahlina (Drucker, 2002, p. 49).

¹⁵ También se puede revisar, Hegel (1994, pp. 385-386, 391, §131 y §139).

personal y el gesto ritual que hace pública (independientemente de la fuerza real de nuestra fe o de nuestra convicción religiosa) nuestra obediencia a los mandamientos divinos, en la esfera del derecho como lo tematiza Stahl, tal distinción no tiene sentido. En efecto, el poder *público* del Estado se reduce al poder del rey como persona, pero *como* persona su derecho es estrictamente *privado*:

Qué confusión es atribuir, según la justificación del imperio del derecho según nuestra divina semejanza, no al Estado ni al soberano, sino al individuo en el derecho privado, como si no se oscureciera el fundamento de la justificación por el hecho de que el individuo como tal existe inmediatamente a imagen de Dios (GW 8, p. 40).

De esta confusión se desprende que, para Stahl, el derecho público también se basa en la personalidad individual del derecho privado representada por la persona del rey. La distinción entre derecho privado y derecho público se desdibuja, de modo que el Estado y el monarca persiguen los mismos fines que el sujeto privado del Estado cristiano: cumplir con su deber como cristiano y obedecer el mandato de Dios. Pero como señala Feuerbach, tal deber puede potencialmente justificar el derecho de resistencia al Estado y al rey tanto como la obediencia ciega: “Si el individuo abandona su semejanza a Dios en obediencia, es en consecuencia perfectamente legítimo no otorgar ninguna obediencia al Estado, es decir para traerle en sacrificio su propia divinidad” (GW 8, p. 41). Teniendo en cuenta su propia divinidad, el hecho de que fue creado a imagen de la persona divina, el ciudadano común parece libre de rechazar la orden de un monarca cuando considera que no está actuando de acuerdo con el mandato de Dios. Es difícil ver a este respecto cómo el argumento de Stahl no podría al menos justificar tanto el derecho de resistencia y rebelión como la Restauración y el conservadurismo que explícitamente busca defender. Esto es tanto más cierto en el contexto de una cultura protestante donde la interpretación de las palabras divinas se deja a la iluminación personal de los individuos. En este sentido: “de hecho, es más fácil reconocer cómo en un Hobbes, los hombres salen del estado de naturaleza ellos mismos para someterse

al estado civil que comprender cómo este hombre majestuoso a imagen de Dios llega a someterse a un Estado y a la obediencia” (GW 8, p. 41). Donde en Hobbes la obediencia al poder soberano del Leviatán se justifica por el temor a un regreso al estado de guerra de todos contra todos, lo que es el estado de naturaleza, sigue siendo un misterio comprender por qué el cristiano se somete inicialmente en poder de otro, y más aún, ¿por qué una comunidad cristiana no tendría derecho a rebelarse abiertamente contra un monarca que no cumpla adecuadamente su función al servicio de Dios? La única forma de que Stahl defienda la autoridad del monarca en este contexto es afirmar que está en una mejor posición para cumplir la voluntad de Dios que cualquier otro régimen. El conservadurismo de Stahl se expresa de esta manera en la opinión de que la monarquía es el mejor régimen, entre otras cosas porque permite que el nivel de gobierno cumpla con la mayor libertad la espontaneidad de la persona. Pero al absolutizar el derecho privado y la persona, Stahl se presta sin embargo a una oposición abierta entre la personalidad del rey y la igualmente legítima de los súbditos. La autonomía de dos criaturas a imagen de Dios entra así en conflicto sin que un poder superior, además de esta contingencia histórica que es la tradición del poder monárquico¹⁶, pueda decidir¹⁷.

¹⁶ Pero precisamente, la distancia crítica que mantiene Stahl con Savigny y la Escuela Histórica del Derecho, se basa en particular en el hecho de que juzga que la base de la autoridad en la tradición es demasiado contingente y potencialmente sujeta a una crítica inmanente a la historia. Por eso Stahl busca apoyar a la monarquía no solo en la tradición, sino en su acuerdo con una voluntad divina trascendente. Para Feuerbach, sin embargo, tal intento fracasa y devuelve a Stahl al nivel de la justificación incierta del orden establecido por la apelación a la tradición. Sobre la relación, en parte crítica, de Stahl con la Escuela Histórica del Derecho, que, sin embargo, sigue siendo un elemento estructurante en el desarrollo de su pensamiento, véase (Breckman, 2011, pp. 83-84; Toews, 1989, pp. 163-165).

¹⁷ “El derecho privado es el Absoluto, tiene su fuente, es decir, su fundamento, en la esencia misma de Dios, pero el derecho público tiene en su base el poder divino, noción enteramente precaria, relativa y negativa; como Dios puede ser pensado sin ser un poder autoritario, el poder no expresa ninguna realidad esencial” (GW 8, pp. 40-41).

En este sentido, es, para Feuerbach, sobre todo, la inclinación más o menos arbitraria de Stahl por el conservadurismo y la Restauración lo que le lleva a defender el principio monárquico a pesar de que su teoría del derecho cristiano al hacer una serie de compromisos con las teorías liberales del derecho, particularmente en lo que respecta al derecho privado (Marcuse, 1968, p. 410), puede entenderse fácilmente como legitimador de la perspectiva progresiva de autodeterminación de los sujetos del Estado¹⁸.

Es a la luz de tales inconsistencias que Feuerbach señala la incapacidad filosófica de Stahl. Su uso de la filosofía es digno de las peores formas de filosofía popular. Como ya escribió Kant en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*:

No hay realmente un talento especial en ser comprensible para la gente común si, para ello, se renuncia a cualquier profundización radical: para hacerlo, se genera una mezcla enfermiza de observaciones recogidas aquí y allá y principios argumentados a medias, que se desvanecen en mentes insípidas (Kant, 1994, pp. 81-82).

Feuerbach no podría haberlo dicho mejor para caracterizar el uso que hace Stahl de autores como el joven Schelling, Jacobi o

¹⁸ Ciertamente es necesario matizar las superposiciones entre el derecho privado stahliano y las exigencias del Estado de derecho liberal (Grosser, 1963, pp. 90-91), pero como señala A. Chauffard en su introducción a la *Historia de la filosofía del derecho de Stahl*: “Aunque reconoce en la monarquía el tipo de gobierno más perfecto, como reflejo fiel de la personalidad cuya huella lleva toda la vida aquí abajo, o de la autoridad natural del cabeza de familia, [Stahl] reconoce que el poder estatal puede tomar las más diversas formas” (Stahl, 1880, p. xxii). Por tanto, lo que justifica la defensa stahliana de la monarquía es más un *a priori* favorable a la monarquía que un argumento de autoridad que se base directamente en la voluntad divina. La monarquía sigue siendo un régimen contingente. Su justificación se basa más o menos arbitrariamente en el argumento más o menos falaz de que un régimen que dura es un régimen que cuenta con el apoyo de Dios. La tradición se convierte así en la única razón para preservar la monarquía. Véase la nota 16.

incluso Leibniz (GW 8, pp. 33-34): “Pero estas contradicciones y el incumplimiento de las reglas evidentemente no molestan a la laxa conciencia de filosofía positiva del autor” (GW 8, p. 33). A través de Stahl se trata evidentemente de la filosofía positiva de Schelling. Stahl, recordemos, fue el primero en presentar *por escrito* la filosofía positiva del viejo Schelling. Para Feuerbach, sin embargo, el fundamento de esta nueva filosofía no es más que la hipóstasis del estado de cosas. Schelling se convierte así en un pensador del ser positivo e inmutable frente a la procesualidad del devenir hegeliano. Mientras que para Hegel el ser se manifiesta en su realidad (*Wirklichkeit*), lo que implica que el cambio como devenir-adecuado-a-su-concepto es inmanente a la cosa misma, para la filosofía positiva, según Feuerbach, es solo la cosa tal como aparece a la mirada ingenua lo que constituye el verdadero ser de la cosa. En otras palabras, es su constancia, su inmutabilidad lo que determina su valor ontológico: “La idolatría es el espíritu de la filosofía positiva; su principio de conocimiento solo consigue tomar la imagen de una cosa por la cosa misma y luego hacer de la imagen la fuente de la cosa real entendida desde entonces como una simple imagen residual” (GW 8, p. 42).

La filosofía positiva de Stahl y Schelling, por tanto, no tiene nada de filosófico. Incapaz de elevarse al nivel del concepto y de su procesualidad, retrocede al nivel de la conciencia natural que ingenuamente atribuye a *esto, aquí y ahora*, el valor de ser primario¹⁹.

¹⁹ Véase sobre este tema la crítica a la certeza sensible en el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1977, pp. 81ss). Curiosamente, cuando Feuerbach publicó su *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* en 1839, en la que estableció públicamente su ruptura con el hegelianismo, lo hizo, como Schelling, formulando una crítica de crítica hegeliana de la certeza sensible (Feuerbach, 1973, pp. 51ss). Sin embargo, explorar cómo se destaca su propia crítica de la crítica de Hegel a la certeza sensible a la vez que se basa en la filosofía positiva de Schelling requeriría un trabajo independiente. Es, sin embargo, interesante ver que aquí Feuerbach sirve a la filosofía positiva la misma medicina que Marx le servirá más tarde a él en *La ideología alemana*, es decir, el hecho de recurrir al punto de vista no filosófico de la certeza sensible sin comprender el contexto histórico, convirtiéndose en la base de nuestra experiencia del mundo natural (Marx & Engels, 1975, p. 55ss).

Por lo tanto, según Feuerbach, deberíamos hablar más de una “no filosofía positiva” (GW 8, p. 34). No conserva nada del rigor lógico de una demostración filosófica racional. Al contrario, se basa enteramente en la intuición común, en la libre asociación de ideas, en una palabra, en la creatividad de una imaginación soñadora y descontrolada (GW 8, p. 34).

Esto se manifiesta en el uso constante de la analogía que Stahl sustituye, a los ojos de Feuerbach, por la demostración filosófica. Por tanto, el pensamiento de Stahl se basa más en el *sentido común* que en el espíritu crítico de la filosofía. Mientras que la demostración filosófica sigue rigurosamente un orden lógico y solo plantea relaciones de identidad o de semejanza a la luz de un examen exhaustivo de los conceptos en juego, la analogía del sentido común se basa, por el contrario, en la vaga impresión de una semejanza. Sin embargo, la forma en que Stahl deriva a su vez la personalidad humana de su analogía con la personalidad divina²⁰, el derecho de propiedad de la analogía con la capacidad divina de transformar la materia o incluso la familia de la capacidad divina de (pro)crear es completamente impresionista (GW 8, pp. 41-43; Breckman, 1992, pp. 449). Ciertamente parece *plausible* al *sentido común*, pero no resiste la mirada límpida y fría de la crítica.

Buscando establecer la autoridad del príncipe, Stahl teje la analogía entre la personalidad del monarca y la personalidad divina. La soberanía de uno sirve como argumento a favor del otro. Pero Stahl camufla lo que los místicos de antaño no tenían problemas en admitir: “Los místicos de antaño, que partían de los mismos principios, fueron lo suficientemente honestos e imprudentes como para nombrar por su verdadero nombre al hijo predilecto del misticismo moderno. Lavater dice al respecto: ‘necesitamos un Dios voluntario’” (GW 8, p. 35). Debido a que Stahl teme a los movimientos revolucionarios, porque quiere servir a la Restauración, necesita un concepto de Dios como una personalidad libre y arbitraria. Pero tal necesidad nada nos revela sobre la existencia efectiva o no de un Dios voluntario. Simplemente

²⁰ Enfatizando que hay una diferencia —¡y qué diferencia!— subsistente entre la persona humana y divina, a saber, que la segunda es absoluta e infinita mientras que la primera es finita y limitada (Drucker, 2002, p. 49).

nombramos una necesidad sin demostrar que existe un objeto en el mundo capaz de satisfacerla. Ésta es la hipóstasis mística de Stahl.

De la persona-individuo a la persona-sociedad y su desarrollo

Vemos así cómo Feuerbach ataca la posición de Stahl afirmando que se basa esencialmente en un deseo subjetivo de un orden mal argumentado. Sin embargo, puede parecer que se está retrocediendo para centrarse en el concepto de personalidad después de haber demostrado que los argumentos basados en este mismo concepto solo conducen a contradicciones lógicas. Sin embargo, el análisis feuerbachiano de la personalidad de Stahl le lleva a desarrollar un concepto original de libertad que constituye, más allá del aspecto crítico, la contribución positiva de la revista de 1835.

Podemos afirmar con seguridad que la libertad y la personalidad de Dios constituyen en realidad el fundamento de todo el edificio de Stahl: “El libro parte de una manera maravillosamente patética de la libertad y la personalidad de Dios como el principio que debería monopolizar absolutamente la filosofía y las ciencias” (GW 8, p. 25). Pero precisamente porque Stahl desarrolla su concepto de libertad desde el punto de vista del absoluto divino, Feuerbach lo considerará inadecuado. Si la libertad solo es plenamente adecuada a su concepto en la persona de Dios, es inconcebible pensar en el hombre como plenamente libre. Entre el absoluto divino y la finitud humana, la diferencia es demasiado grande para conceder a la raza humana algo más que un simple pastiche, un sucedáneo de libertad. Frente a la libertad todopoderosa de Dios, la acción humana parece necesariamente muy limitada²¹. Por tanto, debemos rehabilitar la libertad humana a partir de la finitud humana y no de la omnipotencia divina.

Para comprender la crítica de Feuerbach al concepto de libertad en Stahl, debemos centrarnos en lo que este último llama el concepto positivo de libertad. En efecto: “Hasta ahora, los conceptos filosóficos de libertad tienen, según el autor, solo conceptos negativos, incluido el concepto de autodeterminación [o autonomía]” (GW 8, p. 25).

²¹ Sobre la depreciación de la actividad humana en la filosofía del derecho de Stahl, véase (Breckman, 2005, pp. 83-84)

Sabemos que Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, distinguió la libertad *negativa* —como capacidad de sustraerse mediante la propia voluntad a las causalidades materiales que determinan nuestra acción— de la libertad *positiva* consistente en ser capaz de darse sus propias reglas de conducta (Kant, 2003, p. 130, §8). Sin embargo, la autonomía, que para Kant constituía el concepto positivo de libertad, parece ser reducida por Stahl al rango de un simple concepto negativo. Lo que para Stahl constituye el único concepto verdaderamente positivo de libertad no se basa en nuestra capacidad de determinarnos a nosotros mismos, sino en la creatividad²². Es la pura espontaneidad de Dios la que constituye, según Stahl, el único concepto positivo de libertad. Más que una simple cosificación, producción material o artística —que requiere un material determinado, un determinado saber hacer, herramientas, etc.— es la creación *ex nihilo*, determinada por nada exterior a uno mismo, la que constituye el modelo de la libre actividad. En la medida en que una creación no depende de nada más que de la pura voluntad del sujeto, el sujeto es plenamente libre. Ni los medios materiales ni los técnicos limitan los deseos de su voluntad. Por el contrario, cualquier elemento externo que constriña o simplemente circunscriba las posibilidades que la voluntad busca producir implicaría una limitación de ésta y por tanto una limitación de su libertad. Por eso Stahl asocia la libertad con la riqueza: “La libertad”, afirma el autor, “es una riqueza, no de bienes, sino de producciones” (GW 8, p. 28). En otras palabras, es la multiplicidad de cosas posibles que podemos producir lo que determina nuestra libertad. La libertad es poder elegir entre una multitud de posibilidades que realmente se podrían realizar. Por eso Feuerbach constata la cierta influencia de Leibniz y de la idea de una infinidad de mundos posibles en el pensamiento de Stahl (GW 8, p. 34). Pero sería un flaco favor para Leibniz asociarlo demasiado rápidamente con la filosofía de

²² Véase Feuerbach citando a Stahl: “El concepto positivo de libertad es que este propio ser, que no está determinado por nada más que él mismo, es también un ser creativo, es decir, un ser al que se le presenta una elección infinita” (GW 8, p. 25). La persona, divina o humana, se define para Stahl por su *creatividad*. “Contra la omnipotencia de la razón Stahl opone el primer principio irracional de la personalidad creativa” (Drucker, 2002, p. 49).

Stahl. Para Feuerbach, el uso que hace Stahl del concepto leibniziano de mundo posible es, por el contrario, un ejemplo típico de la forma en que Stahl (sub)utiliza una idea filosófica poco dominada. Por un lado, si el Dios leibniziano se enfrenta a un conjunto de mundos posibles que puede producir, siempre realiza solo uno. Su libertad no proviene de la riqueza de posibilidades, sino de su capacidad interna para obligarse a tomar una decisión determinada. Por otro lado, en la medida en que Dios solo fue capaz de producir el mejor de los mundos posibles, sin que este mundo fuera perfecto en todos los sentidos en todo momento, parece que la armonía interna de los mundos posibles pudo, al menos parcialmente, limitar la decisión divina. Como señala acertadamente Feuerbach: “El propio autor dice con razón: ‘Sin embargo, Dios tampoco ha logrado realizar una (¿bueno? ¿Solo una?) posibilidad... la posibilidad de lo no divino’. ‘Ni siquiera puede querer el mal (absoluto)’” (GW 8, pp. 29-39). Por consiguiente, también la voluntad divina está constreñida por su propia naturaleza. Las posibilidades creativas de Dios también están limitadas por su incapacidad, por ejemplo, de hacer el mal absoluto.

Por lo tanto, vemos que al basar la libertad en la creatividad voluntaria, en la cantidad de posibilidades que uno es capaz de realizar, Stahl queda atrapado en un mal infinito en el sentido hegeliano. De hecho, el nivel de libertad de un individuo está determinado únicamente por el número de posibilidades de que dispone y que efectivamente puede producir a voluntad. Pero Dios mismo se distingue del hombre solo por la riqueza de posibilidades que éste puede realizar. A pesar de esta riqueza, sin embargo, faltan posibilidades. En este sentido, ni siquiera en Dios la libertad se realiza plenamente. Existe solo como una idea, como una abstracción vacía.

A esta concepción de la libertad como posible riqueza de elección o “riqueza de producción” (*Reichthum der Erzeugung*), Feuerbach opone la libertad como determinación. De hecho, pretende elevar el concepto de libertad al nivel del espíritu, mostrando que es determinándose a sí misma como la voluntad humana afirma su libertad infinita —en el sentido del buen infinito hegeliano—, y esto,

a pesar de su finitud²³. En esto, sigue siendo el heredero de Fichte y Hegel, para quienes la verdadera libertad no reside en la multiplicidad de opciones, sino en la capacidad de obligarse a tomar una decisión, en resumen, en la capacidad de autodeterminarse²⁴. Hegel escribe en el §149 de su *Filosofía del derecho*:

La obligación que nos vincula solo puede aparecer como una *restricción* contra la subjetividad indeterminada o la libertad abstracta, y contra los impulsos de la voluntad natural o de la voluntad moral que determina a partir de su arbitrio su bien indeterminado. Pero, en la obligación, el individuo más bien tiene su *liberación* [se libera] por un lado, de la dependencia en que se encuentra en el simple impulso natural, así como del abatimiento en el que se encuentra como particularidad subjetiva [atrapada] en los reflejos morales del deber y del poder; [se libera] por otra parte de la subjetividad indeterminada

²³ Feuerbach critica la filosofía positiva de Stahl por lo que podría llamarse una vitrina: “En lugar de elevarnos con el concepto de libertad al nivel del espíritu, más bien nos manipula, para deslumbrarnos con una multiplicidad infinita que impresiona por su encanto colorido más que por una imaginación infantil y que sería más apropiado en una pastelería, donde ella podría desentrañar su profundo misterio de la creación” (GW 8, pp. 28-29). Como un comerciante que expone una serie de objetos en una vitrina para atraer la atención del cliente, la filosofía positiva concibe la libertad como una multiplicidad infinita de posibilidades para explorar o consumir, a la manera del *buffet* o de la repostería que excita nuestros deseos. Aquí ya encontramos una crítica a la concepción liberal de la libertad en la era de la sociedad de consumo. Para Feuerbach, por el contrario, la libertad no consiste en consumir una multitud de objetos para el mayor placer, sino en hacer una elección consciente encaminada a nuestra propia mejora. Sobre la crítica implícita de Feuerbach a la sociedad de consumo, véase (Breckman, 2001, p. 118).

²⁴ Feuerbach también subraya esta influencia a Bertha Löw, en su momento, en una carta del 3 de febrero de 1835, por lo tanto en mitad de la redacción de su reseña sobre Stahl: “Estas son los manes de un Hegel, un Fichte, un Spinoza, etc., que me vengan vis-à-vis de un Schelling desleal, vano, falso y de mala lengua” (SW, XII, p. 286).

que no alcanza el ser-ahí y la determinación objetiva de la acción y que permanece *dentro de uno mismo* y como ineficacia. En la obligación, el individuo se libera en dirección a la libertad sustancial (Hegel, pp. 245-255, §149).

Lo mismo ocurre con Feuerbach en 1835. Nuestra libertad no se expresa cuando nos enfrentamos a un conjunto de opciones como el asno de Buridán frente al agua y el heno, sino por el contrario cuando, a diferencia del asno, aceptamos limitar nuestras opciones para perseguir nuestros propios fines (GW 8, p. 30). Por eso, según Feuerbach: “la libertad comienza donde termina la elección” (GW 8, p. 26). Las posibilidades limitadas no obstaculizan la libertad, como tampoco la promueve una amplia elección. Ciertamente, como escribe Feuerbach, el hombre rico con un gran guardarropa tiene más libertad que aquel que, demasiado pobre para vestirse adecuadamente, no puede salir cuando hace frío sin enfermarse, pero esto solo con la condición de que el hombre rico elija una prenda de vestir en lugar de otra. Si no puede elegir, es tan poco libre como el hombre pobre. Pero, a la inversa, si decide salir a caminar, no es en modo alguno más libre, a pesar de su riqueza, que todos aquellos que, como él, pueden caminar bien abrigados, aunque tengan menos vestuario (GW 8, p. 28). Ya sea que tenga un abrigo o cien, un hombre todavía se ve obligado a usar solo uno, cuando la temperatura exterior lo requiere. A este respecto, el hombre rico es quizás libre respecto de tal o cual abrigo, no es más libre respecto del hecho de tener que llevar un abrigo: „*nicht frei in bezug auf den Rock selbst*“ (GW 8, p. 28) que cualquier otro hombre. Así: “La pobreza de un Diógenes es un ejemplo de libertad más digno y adecuado que la riqueza de un Creso” (GW 8, p. 28), porque la libertad solo requiere tener lo más necesario.

Ciertamente, para Stahl la libertad es riqueza no tanto como riqueza material, sino como riqueza de lo que uno puede producir. Pero para Feuerbach un artesano con talento limitado, pero que decide comprometidamente dedicarse a su arte y a su mejora, es más libre que el genio, talentoso y versátil, pero que no sabe a qué santo consagrarse y para quién elegir su camino sigue siendo una tortura incesante. Que

el hombre sea consciente de su finitud es también lo que le lleva a perfeccionarse (GW 8, p. 27).

Para Feuerbach, la *perfectibilidad* individual implica que, estrictamente hablando, no hay *perfección* individual. Al ver la posibilidad de mejorar en tal o cual rama de la industria, en tal o cual disciplina, acepto seguir siendo imperfecto en tal o cual otro nivel. Sin embargo, el trabajo sobre uno mismo sigue siendo posible. Sin embargo, no se puede pensar desde el individuo aislado²⁵: “Contrariamente a la idea de Stahl de la perfección de la persona como *Ebenbild* de Dios, es precisamente la limitación de cada individuo la que expresa la perfección del género” (Breckman, 1992, p. 454). Siempre es dentro del marco de una determinada comunidad histórica donde nos afirmamos en un campo particular de actividad. Debido a que, como seres limitados y finitos, necesitamos a los demás, a su vez sentimos la necesidad de actuar por los demás. Por lo tanto, es solo el ser colectivo en el que participamos el que constituye una perfección real en proceso de creación. El individuo, por su parte, solo se beneficia de las mejoras del pasado y contribuye con sus escasas fuerzas a la mejora futura de la humanidad.

En su carta a Hegel, el joven Feuerbach ya afirmaba que solo el *espíritu del mundo* —o lo que más tarde llamaría el ser genérico del hombre, la humanidad, el ser colectivo del hombre— es verdaderamente un individuo, una persona en el sentido del ser soberano, ilimitado y creativo que el personalismo de Stahl busca describir²⁶. Por eso, según Breckman, Feuerbach no pretende rechazar la personalidad, sino que pretende hablar de “grados de personalidad”. Cada individuo es en sí mismo solo una figura imperfecta y limitada, solo un grado de la persona infinita o absoluta. Pero más que hacer de Dios esa figura completa de la persona soberana, es la síntesis de los talentos individuales del hombre a lo largo de la historia lo que constituye el futuro absoluto de la persona humana entendida como ser colectivo (*ser comunitario*) (Breckman, 2001, p. 104). De este

²⁵ Como ya dijo Fichte (1994): “[el hombre] se contradice si vive aislado” (p. 48).

²⁶ Carta de Feuerbach a Hegel, 22 de noviembre de 1828 (Hegel, 1967, p. 212; GW 8, p. 29).

modo, los defectos de la persona individual se borran al ser corregidos por las cualidades de otro. En este sentido, la noción feuerbachiana de persona humana colectiva no está muy alejada del concepto proudhoniano de “persona-sociedad” (Haubtmann, 1980, p. 98) o del sistema de necesidades de Hegel (2003, p. 293, §201). De hecho, el sistema de necesidades actúa, para Hegel, como un verdadero organismo vivo en el que el metabolismo social está asegurado por todos los intercambios correspondientes a las necesidades de cada persona. Es importante subrayar, sin embargo, que el mejoramiento general de la humanidad o del espíritu, como ser colectivo, solo es posible con la condición de que el hombre individual se esfuerce por realizar una tarea específica. Si, como ya hemos dicho, esta autodeterminación que lleva al hombre a perfeccionarse en un determinado campo de actividad significa para él aceptar su propia finitud y sus propios límites, el hecho de actuar en un marco social y colectivo le asegura que se beneficia tanto como contribuye, a través del perfeccionamiento de su arte, al mejoramiento general de la sociedad y, en consecuencia, a la expansión de su libertad y felicidad. Esto es lo que Fichte llama en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* la mejora común de la sociedad humana: “mejora común, mejora de nosotros mismos mediante la influencia libremente consentida de otros sobre nosotros: y mejora de otros mediante la influencia a cambio de ellos como seres humanos libres, ese es nuestro destino en la sociedad” (Fichte, 1994, p. 53). Pero tal mejora requiere para Fichte, como para Hegel o Feuerbach, que restrinjamos nuestra actividad a una esfera específica de necesidades humanas. Como escribe en *El Estado comercial cerrado*:

La industria y el saber nacen del ejercicio continuo, del hecho de que cada uno dedica su vida a una sola actividad y concentra en ella todas sus fuerzas y todos sus pensamientos. Por eso es necesario distribuir las tareas necesarias para la existencia humana; ésta es la condición necesaria para que la fuerza actúe con la mayor eficiencia (Fichte, 1980, p. 92)²⁷.

²⁷ Véase también, Fichte (1994, pp. 62-64).

Al intentar ser buenos en todo, no nos perfeccionamos en nada. Aquí Feuerbach es verdaderamente fichteano: el individuo que se mejora a sí mismo determinándose a sí mismo contribuye al mejoramiento general de su comunidad. Así, la división del trabajo no apunta tanto a la abundancia material como a la coordinación y puesta en común de los esfuerzos de mejora que cada persona desarrolla por su parte determinando su propio camino, su propia actividad.

Importancia política y aporía del perfeccionismo social de Feuerbach

¿Cuáles son las implicaciones políticas de tal concepción del perfeccionismo social y de la personalidad? Al subrayar la necesaria interdependencia de los individuos, al subrayar que la persona absoluta no es más que la suma del trabajo individual y colectivo de los miembros de una determinada comunidad, no hace falta decir que el modelo feuerbachiano socava los fundamentos mismos de la monarquía tal como era expuesta por Stahl. Si el poder político (*Herrschaft*) descansa en la personalidad, para Feuerbach esto equivale a decir que el poder político descansa en la persona colectiva y ya no en el individuo singular. En otras palabras, es la voluntad popular general de la tradición republicana y rousseauiana la que constituye la verdadera base del poder político. Como escribe Breckman (1992): “La verdadera sociedad humana debe ser una república” (pp. 457-458). La soberanía de la persona del rey se opone así a la soberanía de la “persona-sociedad” y del ser colectivo de un pueblo. No es tal o cual individuo que es solo una figura imperfecta de la persona humana, es la sociedad tomada en su conjunto, sintetizando los grados de personalidad de cada uno de sus miembros, la que constituye, como persona completa, la figura del poder político²⁸.

La política feuerbachiana, sin embargo, permanece enteramente en el nivel de la sociedad civil y tematiza muy poco la relación, aunque

²⁸ En esto, Feuerbach permanece cercano a Fichte y su reapropiación de Rousseau en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (Fichte, 1994, pp. 49ss).

tan central para Hegel, entre la sociedad civil y el Estado (Breckman, 1992, p. 459)²⁹. En esto, está decididamente más cerca de Fichte (1994), para quien “[el Estado] es [solo] un medio que simplemente se aplica bajo ciertas condiciones *para el establecimiento de una sociedad perfecta*” (p. 49). ¿Podemos realmente pensar que, para Feuerbach, existirían otros medios, además del Estado, que permitirían avanzar hacia una sociedad “perfecta” en el sentido de Fichte? El intento de Ludwig y Friedrich Feuerbach de reapropiarse, a través de sus escritos de la década de 1840, de un concepto secularizado de la religión como expresión de la solidaridad humana y social: a través del amor, la relación yo-tú, etc., sugiere de hecho que, para Feuerbach, la “reinserción” de la sociedad civil en el Estado hegeliano tal vez no sea el único camino que permita superar las determinadas contradicciones de la sociedad moderna.

El hecho es que, incluso limitándose a la sociedad civil, Feuerbach se queda corto en detalles al (re)pensar la organización social. Como señala Breckman, la contribución esencial de Feuerbach —aunque todavía bastante vaga— parece limitarse a una reapropiación crítica de la concepción hegeliana del *sistema de necesidades* (Breckman, 1992, p. 455). Sin embargo, si la alternativa feuerbachiana se restringe al ámbito del mercado que corresponde, para Hegel, a la figura central del sistema de necesidades, ¿significa esto que adopta la posición liberal renovando la idea de la llamada autorregulación natural del mercado? De hecho, para Hegel, el Estado desempeña un papel necesario en la regulación de un mercado que inevitablemente produce crisis (Hegel, 2003, pp. 318-319, 323-324, §236 y §245). Por eso la sociedad civil no puede mantenerse plenamente a sí misma. El Estado ofrece, en Hegel, una cierta trascendencia frente a la autorregulación de la sociedad civil que

²⁹ Mientras que “la soberanía del ‘pueblo’ —la noción central de la democracia— se volvió ininteligible en la perspectiva de Stahl, porque la voluntad general no tenía poder para tomar la forma de una personalidad soberana; la unidad de la comunidad política dependía estrictamente de la capacidad del monarca para encarnar el cuerpo político” (Breckman, 2010, p. 63), para Feuerbach, la voluntad general puede perfectamente tomar la forma de una personalidad soberana, porque solo el ser colectivo, el ser genérico, en sentido estricto constituye una personalidad *soberana* e infinita.

permite corregir sus errores. Para Feuerbach, sin embargo, el Estado debe entenderse, por el contrario, como todas nuestras relaciones sociales inmanentes a la sociedad civil. Como tal, rechaza “el Estado disciplinario” que para Hegel desempeña un papel regulador externo a la esfera de la sociedad civil (Breckman, 1992, p. 460). Pero, sin embargo, no explica en qué sentido ni en qué medida la sociedad civil es capaz de autorregularse o autodeterminarse. Se plantea entonces la cuestión de si Feuerbach no vuelve a caer en la ilusión de un mercado de *necesidades* y *servicios* capaz de autorregularse de forma natural. Su crítica del ethos burgués —ya sea a través de una crítica del individualismo egoísta, de la propiedad privada que obstruye una relación real entre yo y tú, o de la concepción moderna de la libertad como multiplicidad de posibilidades consumibles— debería, sin embargo, protegernos contra la tentación de convertir demasiado rápidamente a Feuerbach en un ingenuo apóstol del mercado. Esto es al menos lo que sugiere su crítica al derecho “cristiano” de Stahl y abre el camino a una mayor reflexión sobre las formas positivas involucradas en el pensamiento social y político de Feuerbach.

Bibliografía

- Breckman, W. (1992). Ludwig Feuerbach and the Political Theology of Restoration. *History of Political Thought*, 13(3), 437-462.
- Breckman, W. (2001). *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge University Press.
- Breckman, W. (2005). Pierre Leroux, Romantic Socialism, and the Schelling Affair. *Modern Intellectual History*, 2(1), 61-86.
- Breckman, W. (2010). Les hégéliens de gauche et l'État chrétien germanique. *Revue française d'histoire des idées politiques*, 31, 59-79.
- Drucker, P. F. (2002). Friedrich Julius Stahl: His Conservative Theory of the State. *Society*, 39(5), 46-57.
- Feuerbach, L. (1973). *Manifestes philosophiques*. PUF.
- Feuerbach, L. (1986). *Samtliche Werke, XI. Jugendschriften*. Frommans Verlag.

- Feuerbach, L. (1988). *Samtliche Werke, XII. Ausgewählte Briefe*. Frommans Verlag.
- Feuerbach, L. (1989). *Gesammelte Werke 8. Kleinere Schriften I (1835-1839)*. Akademie-Verlag.
- Feuerbach, L. (1990). *Gesammelte Werke 11. Kleinere Schriften IV (1851-1866)*. Akademie-Verlag.
- Feuerbach, L. (1991). *Pensées sur la mort et l'immortalité*. Cerf.
- Feuerbach, L. (2008). *L'Essence du christianisme*. Gallimard.
- Fichte, J. G. (1980). *L'État commercial fermé*. L'Age d'homme.
- Fichte, J. G. (1994). *La Destination du savant*. Vrin.
- Gooch, T. (2011). Some Political Implications of Feuerbach's Theory of Religion. Moggach, D. (Ed.). *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*. Northwestern University Press, 257-280.
- Grosser, D. (1963). *Grundlagen und Struktur der Staatslehre Friedrich Julius Stahls*. Springer.
- Habtmann, P. (1980). *La Philosophie sociale de P.-J. Proudhon*. PUG.
- Hegel, G.W.F. (1967). *Correspondance, III*. Gallimard.
- Hegel, G.W.F. (1976). *Science de la Logique. Logique de l'essence, III*. Aubier.
- Hegel, G.W.F. (1977). *La Phénoménologie de l'esprit, I*. Aubier.
- Hegel, G.W.F. (1987). *Fragments de la période de Berne*. Vrin.
- Hegel, G.W.F. (1994). *L'Encyclopédie des Sciences philosophiques 1. La Science de la logique*. Vrin.
- Hegel, G.W.F. (2003). *Principes de la philosophie du droit*. PUF.
- Kant, E. (1994). *Métaphysique des mœurs, I*. Flammarion.
- Kant, E. (2003). *Critique de la raison pratique*. Flammarion.
- Knapp, L. (1857). *System der Rechtsphilosophie*. Ferdinand Enke Verlag.
- Macpherson, C. B. (2011). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford University Press.
- Marcuse, H. (1968). *Raison et révolution*. Éditions de Minuit.
- Marx, K. & Engels, F. (1975). *L'Idéologie allemande*. Éditions sociales.
- Moggach, D. (2003). *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. Cambridge University Press.

- Mounier, E. (1966). *Communisme, anarchie et personnalisme*. Éditions du Seuil.
- Stahl, F. J. (1880). *Histoire de la philosophie du droit*. Ernest Thorin Éditeur.
- Toews, J. E. (1985). *Hegelianism. The Path toward Dialectical Humanism*. Cambridge University Press.
- Toews, J. E. (1989). The Immanent Genesis and Transcendent Goal of Law. *The American Journal of Comparative Law*, 37(1), 139-169.
- Tornhil, C. (2007). *German Political Philosophy*. Routledge.
- Tornhill, C. (2011). Hegelianism and the Politics of Contingency. Moggach, D. (Ed.). *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*. Northwestern University Press, 118-146.

Emmanuel Chaput es *postdoctoral fellow* y *lecturer* de la Johns Hopkins University.

e-mail: echaput3@jh.edu

Leandro Sánchez Marín (traductor) se desempeña como docente en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).

E-mail: leandro.sanchez@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-6837-1081>

Fecha de recepción: 11-11-2023

Fecha de aceptación: 21-03-2024