



Superbia
(hoogmoed)

Hoogmoed

De overbelichting van het zelf in de media

JORGE E. CASTILLO GUERRA

Digitale media worden in onze maatschappij veelvuldig gebruikt om het eigen imago in niet eerder geziene omvang te etaleren. Gedeelde beelden stralen vaak succes, boeiende vrijetijdsbesteding en eindeloos plezier met vrienden uit. Sociale media tonen een gaaf en stijlvol leven via selectieve en bewerkte foto's, en wekken de illusie van een *glossy life* in een perfecte wereld zonder rimpels, littekens of overgewicht. Er lijken wel geen ziektes, werkloosheid, schulden, uitsluiting, racisme of klimaatverandering te bestaan. Er is geen verdriet of tekort, alleen plezier en overschot; geen dood, alleen leven. Sociale media voeren een eindeloze show van uitblinkers op die met een *gefaket* 'echt leven' de onzekerheid in de hand werken van diegenen die verbleken bij dit vermeend succes.

Perfectie en excellentie zijn belangrijke elementen in het draaiboek van de overbelichting van het zelf (*overexposure*) dat wordt gebruikt om succes uit te stralen. Hoewel we weten dat publiek gedeelde ervaringen, vaardigheden en zogenaamde wijsheden – net als gefotoshopte beelden – bewerkt en gepimpt zijn, belonen we ze met *likes* of door *follower* van de afzender te worden. We vergelijken ons met de succesvolle gevolgde, nemen hun fantasieën aan en hun ficties gedeeltelijk over, en waarderen

hen zelfs als een mogelijkheid om het eigen sociaal, professioneel en intellectueel kapitaal in digitaal opzicht te maximaliseren. De uitstraling van een mooi leven is een vorm van digitaal geluk geworden. Het ideaal wordt genormaliseerd omdat digitale netwerken succes als gangbaar onder de aandacht brengen. Het ideale stereotype wordt zodoende gepresenteerd als de norm. Droombeelden over het menselijk lichaam, schoonheid, comfort, cultuur, vrijetijd en menselijke capaciteiten worden een maatstaf wanneer we, gedreven door nieuwsgierigheid, apps of webpagina's openen en het perfecte leven goedkeurend aanmoedigen.

Het is duidelijk dat digitale technologieën deel uitmaken van ons dagelijks leven. Om sociale contacten te onderhouden, informatie te verkrijgen of praktische zaken in een oogwenk te regelen is technologie behulpzaam. Digitale netwerken heffen voor een deel barrières van tijd en ruimte ten goede op. Anderzijds zijn ze een bron van 'alternatieve feiten' (*alternative facts*) door gesloten circuits van informatie te creëren. Algoritmes manipuleren wat we te zien krijgen en hebben zelfs invloed op de werking van onze hersenen. Deze bijdrage heeft niet tot doel om digitale netwerken uitputtend naar hun positieve en negatieve kanten te evalueren. Wél reflecteert dit essay op de wijze waarop de christelijke traditie bijdraagt aan het begrip van de mechanismen en de implicaties van de hoogmoed (Lat. *superbia*; Gr. *hybris*) als drijfveer van een samenleving die succes, schoonheid en plezier breed uitmeet in de media.

Het privé domein in een maatschappij van *overexposure*

We kunnen de betekenis van *overexposure* opvatten als het resultaat van het verdwijnen van de scheiding tussen privé en openbaarheid door de constructie van persoonlijke identiteit vanuit de vertoning aan anderen. De antropologe Paula Sibila (2008) heeft zich verdiept in veranderingen in identiteit door de gemakkelijke verspreiding van persoonlijke inhoud in sociale netwerken. Ze stelt dat persoonlijke ervaringen die voorheen in private dagboeken werden bewaard, nu een springplank voor beroemdheid op sociale netwerken zijn geworden. Digitale zichtbaarheid definieert mensen: gezien worden is een belangrijke manier om erkenning te krijgen. Maar gezien worden is het domein geworden van een 'zelf' dat

niet langer authentieke eigenschappen deelt, maar triomfeert door een gefilterd beeld dat feit en fictie samensmelt tot een alternatieve realiteit. Digitale zichtbaarheid verandert ook materiële goederen door hun betekenis te verbinden aan de wijze waarop ze worden gepresenteerd. Mensen en hun bezit krijgen een hogere status wanneer ze op digitale netwerken worden gezien en positief beoordeeld. Onder het Spaanse neologisme *eximidad* (*exterioridad* + *intimidad* of exterioriteit + intimiteit) synthetiseert Sibila de nieuwe intimiteit die wordt uitgestald via verschillende functies van het zelf, zoals 'het zichtbare zelf', 'het actuele zelf' en het 'spectaculaire zelf'. Vanuit deze functies barst het zelf los in virtuele ruimtes om maatschappelijk te zegevieren. Dit is wat we verstaan onder *overexposure*.

Zoals alle excessen is de overbelichting van het zelf in de media niet zonder nadelen. Zelfliefde kan omslaan in verslaving aan positieve beloningen van volgers op netwerken. Zozeer zelfs dat digitale netwerken een slagveld kunnen worden waar diegene die het meest aandacht van volgers krijgt zich tot winnaar kan uitroepen. *Likes* zijn een vorm van sociaal kapitaal die rendement opleveren, en daarom is het niet verwonderlijk dat er een markt is voor het kopen of faken van *likes*. Het tonen van persoonlijke details is niet langer alleen een activiteit van trendsetters. Door de mogelijkheden en keuzevrijheid in identiteitspresentatie, biedt de maatschappij waarin *overexposure* van waarde is een aantrekkelijke communicatieomgeving voor narcisten. De digitale omgeving vrijwaart mensen van ongemakkelijke en ontmaskerende fysieke ontmoetingen, zoals Emmanuel Lévinas (1987) die benoemt in zijn ethiek van de ander. De maatschappij van *overexposure* stimuleert narcisme dat via een zelfbedacht beeld leidt tot "een strategische zelfpresentatie via zelfpromotie" (Holmes 2002, 331).

Maar "er is niets nieuws onder de zon" (Sirach 1:10). We vinden piramides op verschillende continenten. Musea staan vol beeldhouwwerken, bustes en schilderijen die de portretten van keizers, denkers, en machtige of beroemde mensen idyllisch vastleggen. Zelfliefde is van alle tijden. Jheronymus Bosch verbeeldt de hoogmoed in de zestiende eeuw treffend als een dame die zichzelf bewondert in een spiegel door de duivel voorgehouden. Dit iconografisch thema treft men veelvuldig aan bij

kunstenaars vóór en na Bosch. Maar de huidige tijd brengt toch ook iets nieuws. Zoals de filosoof Fernando Savater (2015, 21-22) stelt: “we leven in een tijdperk van de democratisering van hoofdzonden”. Dege-
nen die zich een tijd van voor het internet herinneren, weten dat alleen
rijke *jetsetters* zich uitspattingen konden veroorloven en er ook in slaag-
den om op te scheppen over hun schoonheid, succes of geluk. Vandaag
hoef je niet echt rijk te zijn om te reizen en te genieten, en al helemaal
niet om het breed in de media uit te meten. Een imago van *fashioni-
sta* opbouwen is gemakkelijk, net zoals het relatief eenvoudig is om een
beroemdheid te worden, eventueel alleen beroemd voor beroemdheid in
plaats van voor talent of prestatie (*famous for being famous*). De demo-
cratisering van narcistische zelfpromotie heeft wel een prijs: concu-
rentie. De drang om te verschijnen als uitblinker komt met wederzijdse
verdringing. Het verlangen naar goedkeuring komt met spanningen die
kunnen worden ervaren als een last en bron van stress. Savater (2015, 22)
legt uit: “Tweede zijn is niet goed. Geen eerste zijn is een geaccepteerd
argument om jezelf te transformeren in wegwerpmateriaal” (2015, 22).

De concurrentie in *overexposure* trekt een lijn die winnaars van
verliezers scheidt. Franz Hinkelammert (2001, 169-170) legt uit dat
concurrentie veel meer is dan de competitie tussen individuen. Con-
currentie is het fundament van de totalisering van de markt in tal van
sectoren: overheid, cultuur, gezondheid, onderwijs, en het sociale leven.
De dominante gerichtheid op concurrentie vloeit voort uit de invloed
van de waarden van de neoliberale markt op de ethiek van het sociale
systeem. Wanneer concurrentie als een waarde wordt gezien, vloeit er
een samenleving uit voort die gericht is op efficiëntie. Maar wat zijn de
gevolgen voor diegenen die niet passen bij de maatschappelijke oriën-
tatie op resultaat? Volgens Hinkelammert impliceert ‘de ethiek van de
uitverkorenen’ de bewieroking van winnaars en de veroordeling van
verliezers. Diegenen die succes hebben worden uitverkoren, terwijl
verliezers worden verstoten. “Het is de ethiek van de wil tot macht”
(Hinkelammert 2001, 170). Deze overwegingen maken ons bewust van
één van de onzichtbare facetten van *overexposure*. De narcistische wil
kanaliseert en beloont de macht van diegenen die niet verder kijken dan
persoonlijke belangen en eigen succes, want het zet anderen er toe aan

om hun formule van succes te reproduceren. De overbelichting van het zelf lokt steeds opnieuw de instrumentalisering van anderen uit. Indien nodig worden ze uitgesloten omdat ze niet presteren, geen winst opleveren of zelfs de succesformule ontkrachten door hun weinig enthousiaste aanwezigheid. De onzichtbaarheid van verliezers in sociale netwerken illustreert de bereidheid om hen op te offeren. Hinkelammert legt een verband tussen individuele verantwoordelijkheid en het opzetten van institutionele mechanismen die een impact hebben op de samenleving. Ik kom er later op terug onder het thema ‘structurele zonde’.

Structuren van ondeugd met een nieuwe waardeschaal

Vanuit een narcistische wil impliceert *overexposure* een nieuwe waardeschaal waarin de eigen mening, de eigen belangen, en de zelfwaardering belangrijk zijn. Maar welke inzichten levert het op als deze waardeschaal wordt belicht vanuit de hoogmoed?

In het verhaal van de zondeval in het boek Genesis misbruiken Adam en Eva de vrijheid die ze kregen om Gods superioriteit te ontkennen en Hem te misprijzen uit buitensporige eigenliefde. Hierop baseert Augustinus van Hippo (354-430) zijn definitie van zonde als een belediging van God (Augustinus 1983, 13, 28). Hoogmoed plaatst het ego centraal en beledigt daarmee God, en wordt daarmee een fout die alle andere fouten veroorzaakt. Hoogmoed verandert vrijheid in losbandigheid. Het is een vorm van extreme zelfoverschatting waardoor de hoogmoedige zich boven alles en iedereen plaatst, zelfs boven God. Op zichzelf beschouwd is het niet bijzonder relevant dat iemand gelooft dat hij of zij belangrijker is dan God, behalve dan voor gelovigen die zich eraan ergeren of voor psychiaters die er reden voor behandeling in zien. Maar dit wordt anders als hoogmoedigen hun eigen criteria over wat goed en slecht is, of nuttig en overbodig, aan anderen opleggen. Deze hoogmoed die schade berokkent aan anderen is alomtegenwoordig in digitale netwerken. Marcus Mescher (2020, 88) schrijft terecht dat sociale netwerken “functioneren als een vormingssysteem dat de menselijke persoonlijkheid kan aantasten. Mensen raken ervan overtuigd dat hun waarde wordt afgemeten aan wat ze kopen, creëren, genieten of delen,

wat een dwangmatige cyclus van productie en consumptie versterkt”. En Mescher (2020, 88) concludeert dat “digitale gereedschappen en netwerken functioneren als ‘structuren van ondeugd’ wanneer ze morele identiteit en karakter misvormen en als ‘structuren van zonde’ wanneer ze mensen aanmoedigen om zondig te denken, te spreken en te handelen”.

Laten we even nader bekijken hoe deze structuren van zonde werken. Gezonde en gematigde trots wordt over het algemeen geaccepteerd voor resultaten in studie of werk, voor sportprestaties of wanneer ze groepscohesie genereert. Trots is gezond als deze samengaat met een (gematigde) waardering voor positieve houdingen zoals doorzettingsvermogen of optimisme. Gezonde trots staat ook aan de basis van erkenning van groepen die in de samenleving een achtergestelde positie innemen of ongelijk worden behandeld. De *LGBT Pride* of *Black Pride*-marsen gebruiken trots in deze zin. Trots biedt zowel individueel als collectief mogelijkheden voor erkenning van wat men is en wat men doet. Deze erkenning is gebaseerd op een behoefte aan veiligheid, acceptatie, zelfvertrouwen en dus een gezond gevoel van eigenwaarde. Maar een overbelichting van het zelf (*overexposure*) blaast wat je bent of wat je doet zonder scrupules op en transformeert trots in ijdelheid. De obsessie om aandacht te trekken, gezien en bewonderd te worden, wordt voortdurend aangemoedigd. Dit verklaart waarom trots die zich uit in superlatieven lijkt verbonden te zijn met ijdelheid, narcisme, egoïsme, egocentrisme, arrogantie en andere uitingen van hoogmoed. De klassieke ondeugden (Lat. *vitium*, verwijzend naar lichamelijke afwijking of gedragsstoornis) worden hier terug relevant omdat ook de hedendaagse moraal zich richt op de verheffing van het in zichzelf gekeerde individu. Het individu etaleert zichzelf continu en vindt zichzelf opnieuw uit via digitale netwerken in een maatschappij die steeds meer op een bedrijf lijkt. Zo ontstaat een economie die flirt met menselijke zwakheden als verdienmodel: bezit vergaren (hebzucht); overgave aan het welzijn van anderen (afgunst); mensen aanmoedigen om het recht in eigen hand te nemen (woede); seksueel genot verhandelen (lust); onbeperkt eten en drinken (gulzigheid); of het propageren van lamelendigheid in het eindeloos spelen van videogames (*acedia*). Hoogmoedige mensen zetten in digitale netwerken met succes aan tot overmoed. De hoogmoed

verschijnt vandaag als het dwangmatig nastreven van persoonlijk succes of het obsessieve verlangen om goederen te vergaren en uit te stallen. Hoogmoedige mensen voegen nieuwe betekenissen toe aan consumptie, zodat we kopen om verlangens te bevredigen in plaats van noden te lenigen. *Shopaholic* worden is een berekend risico omdat menselijke zwakheden niet langer worden beschouwd als een ondeugd, laat staan als een verslaving. Aankopen zijn een beloning die ego's voor zichzelf opeisen. De hoogmoed introduceert een waardeschaal die ons gedrag op allerlei terreinen beïnvloedt en onze relaties met andere mensen en met de omgeving grondig verandert. Niet verwonderlijk dat de hoogmoed in alle andere hoofdzonden verscholen zit.

Maar wat betekent de digitale goedkeuring van de uitbuiting van menselijke zwakheden voor zelfingenomen mensen? En hoe kan de christelijke traditie ons helpen om de mechanismen en implicaties van hoogmoed zoals die vorm krijgt in *overexposure* beter te begrijpen?

Hoogmoed in de Schrift

In het joods-christelijke denken wordt het in zichzelf gekeerde subject voorgesteld als een product van menselijke zwakheden die leiden tot verkeerde handelingen tegenover God en andere mensen. De zondeval van Adam en Eva (Gen. 3) of de aanbidding van het gouden kalf (Ex. 32) illustreren het falen in de relatie met Jahweh. Daarnaast wordt een tekortkoming ten opzichte van de plichten en de gewoonten van de gemeenschap geïnterpreteerd als een fout ten opzichte van God (Jer. 22:3-5; Amos 5:10-15). Deze duiding is natuurlijk alleen mogelijk als men de openheid heeft om morele handelingen (en het leven überhaupt) in religieuze zin op te vatten. Vooral in de profetische tradities en in de wijsheidsliteratuur wordt hoogmoed voorgesteld als het innemen van Gods plaats. Dit gaat altijd gepaard met waarschuwingen voor een slechte afloop of straf (Ezech. 28:2; Jer. 9:23-24; Spr. 21:4). Jezus Sirach (10:12-13) stelt dat hoogmoed begint wanneer iemand het hart van God afkeert en in afschuwelijkheden vervalt. De hoogmoedigen zijn ook onrechtvaardige mensen: "Voor een hoogmoedig mens is nederigheid een gruwel. Zo is een arme een gruwel voor de rijke" (Jezus Sirach 13:20;

cf. Ezech. 2:17-19). Er zijn ook waarschuwingen om zich af te wenden van hoogmoedige mensen en zich niet door hen te laten beïnvloeden en hun houding niet na te bootsen (Jezus Sirach 13:1).

De evangeliën reiken een beeld aan van Jezus dat lijnrecht staat tegenover de hoogmoed van zelfingenomen mensen. Hij wordt geboren in een nederige stal in Bethlehem en leeft zijn eerste jaren als vluchteling in Egypte (Mt. 2:13-15). Voordat hij aan zijn missie begint, overwint hij drie beproevingen. In de tweede daarvan plaatst de duivel Jezus bovenop een berg vanwaar hij alle bestaande koninkrijken kan overzien (Lc. 4:5-8). De duivel belooft Jezus macht en glorie over dit alles op voorwaarde dat hij hem aanbidt. Een test die ogenschijnlijk goed is bedoeld, maar in werkelijkheid niet is gericht op het dienen van de glorie van God (Schweizer 1985, 84). De prijs voor eigen glorie is duivelsaanbidding. Het verhaal onderstreept de elementen waaruit hoogmoed bestaat: verhevenheid, macht, ijdelheid, afgoderij van zichzelf en iets anders. Luis A. Schökel (1987, 163) en Horst Balz (2002, 512) stellen voor om deze passage te begrijpen als een kritiek op de Romeinse keizerlijke cultus die zich een macht toe-eigende die alleen God toekomt. Het is een beschuldiging van arrogantie aan het adres van het keizerrijk passend binnen de *Sitz im Leben* van de Lucaanse gemeenschap die bestond uit tweede generatie christenen die buiten Palestina in ballingschap verbleven na de vernietiging van de tweede tempel in het jaar 70. Met zijn antwoord op de verleiding van de duivel maakt Jezus duidelijk dat macht niet mag worden uitgeoefend uit eigenbelang of om te overheersen, maar een dienst is. Die dienstbaarheid is verbonden met de aanbidding van de ware God. Zo toont de voetwassing tijdens het laatste avondmaal (Joh. 1:4-10) symbolisch dat de goddelijke macht wordt uitgeoefend als dienstbare macht, zonder pretentie en vrij van arrogante bedoelingen. In de theologisering van de incarnatie van Jezus bevestigt Paulus (Fil. 2:7-8) dat Jezus' leven kan worden uitgelegd als een beweging richting nederigheid. Evangelieteksten sluiten aan op de theologie van de Hebreeuwse bijbel die trots afwijst, door Jezus te presenteren als een model voor een bescheiden leven. In zijn brieven is Paulus sterk beïnvloed door de Griekse vertaling van de Hebreeuwse bijbel (*Septuagint*) die het woord *hamartia* ('dwaling', 'fout' of 'ommekeer') gebruikt. Etymologisch is het

verwant aan de metafoor voor het missen van het doel door een pijn. *Hamartia* kreeg een morele betekenis in de context van de beoordeling van het niet nakomen van een sociale plicht of religieuze wet. Paulus handhaaft de betekenis van dwaling, en gaat vervolgens dieper in op de oorsprong en het effect ervan. De zonde manifesteert zich als een kracht die overheerst, dienaren heeft en doodt, zo betogen Herbert Haag et al. (1981, 1469-1470) op basis van de Romeinenbrief (specifiek 6:17-20 en 7:11-13). Zij voegen daaraan toe dat het ook “een kracht is die de mensen overheerst”, een erfzonde (1981, 1470). Jürgen Becker (1985, 70-71) bevestigt dit wanneer hij stelt dat voor Paulus het egoïstische verlangen onder de macht van het vlees valt. Het is een kracht die in strijd is met de Geest: terwijl het vlees het egoïstische verlangen in mensen opwekt, maakt de Geest hen liefdevol. Op basis van dit onderscheid beschrijft Paulus een lijst van ondeugden als ‘vruchten van het vlees’: “De uitingen van zelfzucht zijn bekend; zoals ontucht, onreinheid, losbandigheid, afgodendienst, toverij, vijandschap, twist, afgunst, uitbarstingen van woede, intriges, ruzies, partijschappen, jaloersheden, drinkgelagen, orgieën en dergelijke” (Gal. 5:19-21). En vervolgens somt Paulus deugden op waarmee de Geest helpt om ze te overwinnen (Gal. 5:22-25). Maar zijn lijst van ‘vruchten van het vlees’ is nog niet compleet, want hij voegt er hoogmoed en afgunst aan toe (Gal. 5:26). Hij waarschuwt de gemeenschap in het bijzonder voor deze twee, omdat ze conflicten veroorzaken. Hoogmoed en afgunst voorkomen de naleving van het gebod om lief te hebben en een leven volgens de Geest te leiden (Becker 1985, 73).

Hoogmoed als de wortel van andere zonden

Evagrius van Pontus (345-399) herinterpreteert in de vierde eeuw de Paulinische ondeugdencatalogus in zijn geschriften gewijd aan de training van nieuwe monniken. Daarin ontwikkelt hij de structuur van het monastieke leven gebaseerd op ascese, contemplatie van de schepping, en theologie (Stewart 2011, 267). Evagrius werd geboren in Ibora in Pontus aan de zuidoostkust van de Zwarte Zee. Hij had een reputatie als groot prediker toen hij naar Jeruzalem moest vluchten vanwege zijn liefde voor een getrouwde vrouw. Later leefde hij als woestijnvader in

gemeenschappen van monniken in Nitria en Killia, beide niet ver van Alexandrië. Als meest verlichte monnik van zijn tijd wordt hij gezien als de grondlegger van de mystieke theologie. Hij koos voor een ascetisch religieus leven in de woestijn, wat hij duidde als een imitatie van Jezus' beproefde doortocht in de woestijn. Evagrius gebruikte de Neoplatoonse filosofie om de wijsheid van de veelal analfabete woestijnvaders te systematiseren, en vatte zijn theologie op als kennis van God uit de geloofspraktijk. Dit hield geen afwijzing van studie of de rede in, maar hij benadrukte daarmee wat volgens hem – toen al – veel theologen verwaarlozen, namelijk het gebed (Harmless & Fitzgerald 2001, 499). Evagrius beschrijft in zijn systematische studie acht ondeugden die hij 'ziekten van de ziel' noemt: gulzigheid, lust, gierigheid, droefheid, woede, lusteloosheid, ijdelheid en arrogantie (Baldwin & Kazhdan 2005). Hoogmoed komt in deze lijst niet expliciet voor, al maken ijdelheid en arrogantie er misschien het sterkst allusie op. Evagrius verduidelijkt in zijn *Skemmata* (53) echter dat hoogmoed in alle ondeugden impliciet aanwezig is, omdat ze de hoofdziekte van de ziel is van waaruit alle andere 'ziekten van de ziel' zijn afgeleid. Hoogmoed is een verstoorde liefde voor zichzelf die wordt veroorzaakt door slechte gedachten en het verlies van het juiste evenwicht der dingen. Voor Evagrius ontstaat buitensporige eigenliefde door 'kwade gedachten' (*logismoi*) of "de cognitieve activiteit van de zieke ziel" (Vázquez 2018, 325). *Logismoi* worden opgewekt door demonen. Ze binden zich aan de geest en lokken een wilskracht uit die zich uiteindelijk uit in daden (Damian 2005, 90-91). *Logismoi* zetten een neerwaartse spiraal in werking omdat ze worden uitgelokt door passies en, eenmaal geïnternaliseerd, aanleiding geven tot weer andere passies. *Logismoi* bevorderen de eigenliefde en genereren van daaruit andere ondeugden.

De 'kwade gedachten' zijn nauw verbonden met onwetendheid. Hoewel het zelf geen kwaad is, impliceert onwetendheid het onvermogen om de buitensporige eigenliefde (*philautia*) zelf waar te nemen. Hoogmoedige mensen realiseren zich eenvoudigweg niet dat alles draait om de liefde voor het eigen ik, en het eigen lichaam in het bijzonder. De buitensporige eigenliefde wordt gekenmerkt door een beperking in het zelfbeeld omdat er amper ruimte is voor de ziel. Evenmin beseffen

mensen dat ze andere zonden begaan om hun lichaam te bevredigen. In de woorden van Evagrius: “Het is noodzakelijk voor de monnik om gulzigheid, gierigheid, ijdelheid, de liefde voor genot, en onevenredige eigenliefde [*philautia*] – de moeder van alle kwaad – te verachten en ook het vlees dat de vijand van de ziel is, omdat daarin fundamentele kwade gedachten [*logismoi*] liggen” (Evagrius Pontus in Vázquez 2018, 337). In dit verband stelt Vázquez (2018, 338): “Met de *logismoi* probeert de *philautia* haar heerschappij op de ziel te garanderen door de onwetendheid te verdiepen, terwijl de overlopende passies de intelligentie verduisteren met gedachten die fictieve werkelijkheden creëren”. Hieruit blijkt dat de ideeën van Evagrius vandaag nog relevant zijn om hoogmoed te begrijpen. In het bijzonder dat de zieke ziel op overtuigende wijze gedachten produceert die onschadelijk lijken, maar die in werkelijkheid een waarheidsgetrouwe zelfperceptie beperken en tot de buitensporige bevrediging van de eigen behoeften leiden. Het is na een verblijf bij Evagrius in Egypte dat Johannes Cassianus (ca. 360-ca. 435) rond het jaar 400 de lijst van ondeugden in Europa introduceert.

Aurelius Prudentius Clemens (348-413) had eveneens een grote invloed op de Latijnse Kerk met zijn catalogus van zeven ondeugden. Hij kwam oorspronkelijk uit de huidige stad Zaragoza in Noord-Spanje. Nadat hij de hoge politieke functie van provinciegouverneur in het Romeinse Rijk had neergelegd, gaf hij op latere leeftijd zijn leven een radicale wending. Hij trok zich terug uit de openbaarheid, en leidde een ascetisch leven waarin hij vastenperiodes afwisselde met een vegetarisch dieet. Hij wijdde zijn tijd aan het schrijven van christelijke gedichten en essays van apologetische aard (tegen Marchions dualisme en heidendom), alsook aan de verheerlijking van christelijke martelaren. Zijn werk droeg bij aan de formulering van de christelijke doctrine in de klassieke Latijnse stijl, en hij wordt beschouwd als één van de belangrijkste christelijk-Latijnse dichters. Het bijna duizend verzen tellende ‘Strijd van de Ziel’ (*Psychomachia*) is wellicht zijn bekendste gedicht. *Psychomachia* reflecteert in een allegorische stijl op deugden en ondeugden in de context van de strijd tussen goed en kwaad om de ziel van de mens. In zijn catalogus krijgen deugden en ondeugden vrouwelijke personificaties: geloof versus afgoderij; kuisheid versus lust; geduld versus

woede; nederigheid tegen hoogmoed; nuchterheid versus losbandigheid; naastenliefde versus hebzucht; en éénheid tegenover verdeeldheid (Solivan Robles 2020, 108). Prudentius volgt het Paulinische model van de tegenstelling tussen ondeugden en deugden. Maar zijn allegorische interpretatie verschilt van Paulus' strijd tussen vlees en geest door de machten niet langer via het vlees te laten handelen, maar door ze als (vrouwelijke) personen voor te stellen. De menselijke ziel is het strijdtoneel van het gevecht tussen goed en kwaad. De metafoor van de ziel als strijdtoneel is de christelijke reproductie van de intense gevechten in het Romeinse Colosseum. Elke gepersonifieerde deugd of ondeugd argumenteert in dit strijdtoneel vanuit haar eigen karakter. Zo schept Hoogmoed (*Superbia*) bijvoorbeeld op "dat zij en haar leger in de mens zijn vanaf de geboorte" (Hack 2009, 67; cf. James 1999).

Prudentius maakt in tegenstelling tot Evagrius geen melding van gulzigheid, lusteloosheid en droefheid in zijn lijst van ondeugden. Hij reduceert het aantal ondeugden ook van acht naar zeven. De verschillen kunnen deels worden verklaard omdat deze auteurs verschillende adressanten hadden. Evagrius schreef voor woestijnmonniken, terwijl Prudentius schreef voor gelovigen die deel uitmaakten van het christendom dat volgend op het Edict van Thessaloniki (380) staatsreligie was geworden. Prudentius erkent weliswaar dat de hoogmoed de ziel diep aantast, maar hij maakt geen melding van een ziel die ziek is van 'onevenredige zelfliefde' (*philautia*) door 'kwade gedachten' (*logismoi*) zoals Evagrius doet. Voor Prudentius kan de ziel op het slagveld weliswaar door de hoogmoed worden aangetast, maar uiteindelijk zullen de deugden de strijd winnen.

Paus Gregorius de Grote (540-604) – de eerste monnik die paus werd – gebruikte in het jaar 590 de lijsten van ondeugden van Evagrius, Cassianus, en waarschijnlijk ook die van Prudentius. In zijn *Moralia in Job* publiceert Gregorius de Grote zijn historisch doorslaggevende lijst van zeven hoofdzonden. De droefheid die Evagrius nog afzonderlijk noemt, interpreteert Gregorius als een vorm van lusteloosheid (*acedia*). Binnen deze zeven hoofdzonden brengt Gregorius een hiërarchie aan, en plaatst de hoogmoed op de meest afkeurenswaardige plaats. Dat doet hij omdat de hoogmoed tot andere hoofdzonden leidt, die

op hun beurt weer andere, lager geplaatste, ondeugden aantrekken. In Gregorius' woorden: "Wat betreft de verleidelijke ondeugden die tegen ons strijden in een onzichtbaar gevecht vanwege de hoogmoed die over hen heerst, gaan sommigen voorop als kapiteins, en anderen volgen hen als met een leger" (*Moralia in Job*, XXXI, xlv [Job 39:25b]). Verderop verduidelijkt hij dat wanneer hoogmoed greep krijgt op het individu, de andere ondeugden zich er snel bij zullen voegen: "Want wanneer de hoogmoed, de koningin der zonden, volledig bezit neemt van een verslagen hart, geeft zij het onmiddellijk over aan zeven dodelijke zonden, als aan enkele van haar generaals, om het te vernietigen. En inderdaad een leger volgt deze generaals, want ongetwijfeld vloeien uit hen onstuimige hopen zonden voort" (*Moralia in Job*, XXXI, xlv [87]). En hij concludeert: "Want de wortel van alle kwaad is hoogmoed (*superbia*). Zoals de Schrift bevestigt, is het begin van alle zonden hoogmoed [Pred. 10:1]. De zeven belangrijkste ondeugden ontspringen als eerste nakomelingen uit deze kwaadaardige wortel, namelijk ijdele roem (*inanis gloria*), afgunst (*invidia*), woede (*ira*), melancholie (*tristitia*), hebzucht (*avaritia*), gulzigheid (*ventris ingluvies*), lust (*luxuria*)" (*Moralia in Job* XXXI, cap. 39, n. 87 (PL 76, 621). Gregorius noemt alle zeven hoofdzonden dus expliciet 'ondeugden van de hoogmoed' (*superbiae vitiis*).

Deze procedure stelt Gregorius in staat om hoogmoed (*superbia*) van ijdelheid (*inanis gloria*, later *vanitas* genoemd) te onderscheiden. Beide zonden – en trouwens ook alle andere – zijn volgens Gregorius gerelateerd aan menselijke onvolmaaktheid veroorzaakt door de zondeval of de erfzonde. In deze context schrijft Rodrigo Jaime Laham Cohen (2010, 93): "Vanuit deze conditie, onderworpen aan de zwakheid van het vlees, kunnen ze alleen streven naar perfectie binnen de imperfectie". Vervolgens proberen de zonden te profiteren van de menselijke zwakheden, alsof ze een oorlogsstrategie volgen waarbij de vestingen voortdurend worden belegerd. En wanneer ze de verdedigingsmuren overwinnen, dringen ze binnen in "een lichaam vol vallen die altijd klaar staan om te springen" (Laham Cohen 2010, 95, 115). Voor Gregorius zijn de deugden de muren die ons verdedigen tegen de invallen van de boze.

Hoogmoed als de wortel van structurele zonden

Vijftien eeuwen zijn verstreken sinds Gregorius de Grote zijn lijst met hoofdzonden opstelde. In de tussentijd verdween het ietwat diffuse onderscheid tussen hoogmoed en ijdelheid uit het zicht. Zo paste Petrus Lombardus (ca. 1100-1160) de lijst van zeven hoofdzonden van Gregorius de Grote aan, en verving hij ijdelheid door hoogmoed zelf (Thieulin-Pardo 2023). Deze verandering verklaart de huidige lijst van zeven hoofdzonden. Maar hoogmoed bleef daarin een bijzondere plaats vervullen. Hoogmoed werd een belangrijk element in de katholieke leer, en werd meestal geassocieerd met de trots, de ijdelheid en het egoïsme van het individu. Een verbreding van de betekenis van de hoogmoed vond plaats rond het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965). Debatten over de structurele zonde vonden plaats in de historische context van de dekolonisatie van Afrika en Azië, en tegen de achtergrond van revolutionaire processen tegen anticomunistische dictaturen in Latijns-Amerika. Protagonisten in die debatten probeerden de veelal individuele betekenis van zonde te overstijgen en deze een collectieve invulling te geven. In Latijns-Amerika probeerden de eerste generatie bevrijdingstheologen – waaronder Hugo Assmann, Juan Luis Segundo en Gustavo Gutiérrez – de oorsprong van de verarming van de Latijns-Amerikaanse volkeren te begrijpen tegen de achtergrond van collectief onrecht. Hun ideeën over ‘structurele zonden’ werden opgenomen in het document van de Tweede Algemene Conferentie van de Latijns-Amerikaanse Bisschoppen (CELAM II) die in gedeeltelijke aanwezigheid van paus Paulus VI in Medellín plaatsvond (1968). De bisschoppen beschreven in ongebruikelijk duidelijke woorden de negatieve effecten van de kapitalistische en postkoloniale internationale orde: “We verwijzen hier in het bijzonder naar de gevolgen voor onze landen van hun afhankelijkheid van een economisch machtscentrum waaromheen ze draaien. Als gevolg hiervan hebben onze naties vaak geen controle over hun bezittingen en economische beslissingen. Dit is uiteraard niet zonder politieke implicaties, gezien de onderlinge afhankelijkheid tussen de twee gebieden” (CELAM, Medellín: La Paz, nr. 8). De bisschoppen legden ook een verband tussen onrechtvaardige structuren en hun individuele en

collectieve effecten: “Deze ellende, als een collectief feit, is een onrecht dat naar de hemel schreeuwt” (CELAM, Medellín: Gerechtigheid nr. 1). En op basis van de encycliek *Populorum Progressio* (1967, nr. 30) uitten ze hun verontwaardiging over het schandaal van armoede en ongelijkheid ten opzichte van “een bevoorrechte minderheid die geniet van de verfielingen van het leven”.

In plaats van het individu vrij te pleiten van structurele verantwoordelijkheden, wilden de bisschoppen de relatie tussen beide begrijpen. Ze wezen erop dat de wortel van onrechtvaardigheid ligt in “de innerlijke onevenwichtigheid van de menselijke vrijheid” (CELAM, Medellín: Gerechtigheid nr. 3). Daarom begint de transformatie van de structuren die onrechtvaardigheid voortbrengen bij de individuen, want “de originaliteit van de christelijke boodschap bestaat niet direct in het bevestigen van de noodzaak van een verandering in structuren, maar in het aansporen tot de bekering van menselijke wezens, die vervolgens die verandering eisen” (CELAM, Medellín: Gerechtigheid nr. 3). In hun betoog stellen de bisschoppen niet het dilemma aan de orde of we structuren moeten veranderen om mensen te veranderen of andersom, maar geven ze aan dat de transformatie van onrechtvaardige structuren begint met een verandering in de houding van mensen. Luis Gonzáles-Carvajal Santabarbara (1998, 175-176) legt deze relatie tussen persoonlijke en structurele verantwoordelijkheid als volgt uit: “Zondige structuren zijn de vrucht van een opeenstapeling van persoonlijke zonden en daarom, hoe meer ze daaruit voortkomen, hoe groter de verantwoordelijkheid is van degenen die ze hebben veroorzaakt en in stand houden”. Zondige structuren kunnen de realiteit verbergen en maken bijvoorbeeld de oorzaken van armoede in economische relaties onzichtbaar. De economische wet die winst boven mensen stelt, maakt zonde onpersoonlijk waarmee onrechtvaardigheid met een anoniem gezicht in systemen en instellingen verschijnt. Men kan zich afvragen “of een samenleving waarvan de wetten onrechtvaardigheid en honger impliceren niet ziek is” (González Faus 1986, 101). Ik wil in dit verband wijzen op een zekere analogie tussen Evagrius van Pontus en de hedendaagse Spaanse theoloog José González Faus. Waar Evagrius betoogde dat de ondeugden een ziekte van de ziel zijn, nodigt González Faus uit om na te

denken over de relatie tussen ondeugden en zondige structuren in een zieke samenleving.

Is het dan mogelijk om te spreken van collectieve hoogmoed in relatie tot de structuren van de zonde? Een argumentatie om deze vraag te beantwoorden is te vinden in de encycliek *Sollicitudo Rei Socialis* (1987, nr. 37) van Johannes Paulus II. Deze encycliek verwijst expliciet naar “structuren van zonde” veroorzaakt door “vele zonden”, en stelt dat er een collectieve verantwoordelijkheid is voor het structurele morele kwaad. Zondige structuren worden machtsstructuren die “op bijna automatische wijze functioneren” en buiten onze controle lijden veroorzaken als economische of sociale mechanismen (nr. 16). Op basis van de Brief van Jakobus (4:1-6) geeft deze encycliek aan dat egoïsme de oorzaak is van deze onrechtvaardigheid (nr. 10). Meer recente kerkelijke documenten benadrukken de collectieve implicaties van structurele zonde als ‘collectief egoïsme’ (Johannes Paulus II 1990, nr. 1), gebaseerd op de ontrecte overtuiging dat de mens “de enige grondlegger is van zichzelf, van zijn leven en van de samenleving” (Benedictus XVI 2009, nr. 34). Egocentrische mensen beperken hun geweten tot alles wat niet in strijd is met hun eigen verlangens en vergroten de behoefte om de leegte van hun hart te vullen met materiële goederen (Franciscus 2015, nr. 204).

Uit dit korte overzicht blijkt dat in kerkelijke documenten het woord ‘hoogmoed’ niet expliciet wordt gebruikt in verband met structurele zondigheid. Maar overduidelijk wordt impliciet naar hoogmoed verwezen via egoïsme en andere ondeugden van hoogmoedige mensen die zichzelf boven alles en iedereen stellen, en door de tunnelvisie van het eigen ego onrecht in de samenleving veroorzaken. De overbelichting van het zelf in de media verdient een kritische blik vanuit theologisch perspectief om bloot te leggen dat ze bijdraagt aan ‘collectief egoïsme’ – hoe vreemd dit begrip ook mag klinken – geworteld in collectieve hoogmoed.

Sociale media: om écht te delen

Met hulp van theologische bronnen heb ik geprobeerd te verduidelijken hoe hoogmoed in onze huidige tijd vorm krijgt in de overbelichting van

het zelf (*overexposure*). De Schrift beschrijft hoogmoed als een attitude die fouten voortbrengt. Hoogmoed komt voort uit de verering voor het zelf dat zich daarmee boven anderen plaatst, en ultiem boven God. De trots, het egoïsme, de ijdelheid en het narcisme in digitale netwerken kan men zien als uitdrukkingen van deze vorm van zelfverafgoding. Paulus waarschuwt voor het gevaar van trots voor het eigen leven en voor de relaties met anderen. De hoogmoed in digitale netwerken heeft een zelfversterkend negatief effect en verandert slecht in goed en goed in slecht (De La Fuente Lora 2020). De hoogmoed verdraait de waarheid, instrumentaliseert anderen en projecteert zichzelf in structuren van onrechtvaardigheid.

Evagrius, Prudentius en Gregorius de Grote beredeneren hoe hoogmoed mensen binnendringt en beïnvloedt: hoogmoed a) begint met grenzeloze liefde voor het eigen ik; b) voorkomt dat de persoon zich bewust is van de aandoening en c) veroorzaakt andere ondeugden waardoor hij ook aanwezig is in elk van hen. Overmatige blootstelling aan ‘sociale’ media en de invloed die ze op ons hebben, dagen de theologie uit om de werking van hoogmoed in relatie tot andere ondeugden onderscheidend te beschrijven. De hoogmoed moet namelijk niet worden gezien als een op zichzelf staande ondeugd, maar als een ondeugd die vanuit het menselijk ego andere ondeugden stimuleert door zichzelf te laten geloven dat bij alle begane zondigheden sprake is van een ‘welverdiende bevrediging’. Bovendien denkt de theologie na over hoe de vicieuze cirkel die hoogmoed creëert kan worden doorbroken. Want de hoogmoed “neemt alleen de donkerste projecties van zichzelf en de ontremming van zijn liefde waar” (Bazzicalupo 2015, 14).

Het doorbreken van die vicieuze cirkel is volgens de aangehaalde Bijbelse passages en de geciteerde theologen te vinden in de beleving en de realisering van deugden die ondeugden tegengaan. De evangeliën beschrijven Jezus als een model van nederigheid om de verleiding van zelfverheerlijking te overwinnen waarvoor Adam en Eva waren gevallen. Zijn leven en boodschap zijn een hulpmiddel om solipsisme (de ander niet nodig hebben om te bestaan) en *philautia* (grenzeloze eigenliefde) te vermijden en zo de waardigheid van zichzelf én anderen te respecteren. Maar hoe helpen deze woorden om hoogmoed uit de digitale netwerken

te bannen? Hoogmoed willen uitroeien is natuurlijk al een daad van hoogmoed. Een poging daartoe zou bovendien de indruk kunnen wekken dat we ontmenselijkte engelen zouden willen worden. In zijn boodschap voor de Werelddag Communicatie gebruikt Paus Franciscus de metafoer van het (vissers)net om het positieve potentieel van het internet te ontdekken en ervoor te zorgen dat sociale netwerken *deugen*. Hij schrijft: “De figuur van het net nodigt ons uit om na te denken over het veelvoud aan lijnen en snijvlakken en knopen die zonder middelpunt, hiërarchische structuur of verticale organisatie de stabiliteit ervan verzekeren. Het net functioneert dankzij de deelname van alle onderdelen” (Franciscus 2019, nr. 2).

Bibliografie

- Aguirre Monasterio, Rafael (2010). 'La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios'. In: Rafael Aguirre (ed.). *Así empezó el cristianismo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 195-254.
- Augustinus, A. (1983). *De stad van God* [De Civitate Dei]. Vert. door Gerard Wijdeveld. Amsterdam: Ambo.
- Baldwin, Barry, Kazhdan, Alexander (2005). 'Evagrius Pontikos'. In: Kazhdan, Alexander P. (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press (1991), published online: 2005.
- Balz, Horst (2002). "οἰκουμένη" en: Balz, Horst y Schneider, Gerhard (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol. II. Sígueme: Salamanca, 508-514.
- Bazzicalupo, Laura (2015). *La soberbia. Pasión por ser*. (Trans. Méndez, Juan Antonio). Madrid: Antonio Machado Libros.
- Becker, Jürgen (1985). 'Den Brief an die Galater'. In: J. Becker, H. Conzelmann en G. Friedrich, *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*. NTD 8, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1-85.
- Benedictus XVI (2009). *Caritas in Veritate. Encyclick over de integrale ontwikkeling van de mens in liefde en waarheid*. Rome.
- Celam (1968). II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, CELAM, Bogotá.
- Daly, Daniel J. (2011). 'Structures of Virtue of Vice', *New Blackfriars* vol. 92, 341-357.
- Damian, Daniel Th. (2005). 'The Role of Thoughts in the Work of Evagrius Ponticus: Theological and Psychological Considerations'. *Romanian Medievalia* 2006, vol. 6, 89-94.
- De La Fuente Lora, Gerardo (2020). 'Los tres García- o de cuando la soberbia no fue un (meta)pecado', in: Casas, Armando en Leticia Flores Frafán (coord.). *Soberbia: Historia de los afectos*. Mexico: UNAM, D.F. E-book, hoofds. 1.
- Evagrius Ponticus, *De oratione* 60 (PG 79.1180), cit. bij Harmless, William, Fitzgerald, Raymond R (2001). 'The sapphire light of the mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus'. *Theological Studies*, vol. 62, no. 3, 498-529.
- Evagrius Ponticus. *Skemmata*. Luke Dysinger. Valyermo (transl.). California 2001. Online edition.
- Franciscus (2015). *Laudato si'*. *Encyclick over de zorg voor het gemeenschappelijk huis*. Rome: Libreria Editrice Vaticana.
- Franciscus (2019). "Want wij zijn elkanders ledematen" (Ef. 4, 25). *Van 'sociale netwerk gemeenschappen' naar een menselijke gemeenschap. Boodschap voor de 53e Werelddag Communicatie*. Rome: Libreria Editrice Vaticana.
- González-Carvajal Santabarbara, Luis (1998). *Entre la utopía y la realidad: curso de moral social*. Santander: Sal Terrae (2de ed.), 175-176.
- González Faus, José Ignacio (1986). 'Pecado estructural. Pecado del mundo'. In: *Revista Latinoamericana de Teología* vol. 3, no. 7, 83-110.

- Gregorius de Grote. *Moralium Liberi Sive Expositio in Librum Beati Job*. (Patrologia Latina 75-76). Zie ook: Gregory the Great (1844). *Morals on the book of Job*. Parker John Henry, J.G.F. en Rivington J. (transl). London 1844. Online edition: Lectionary Central.
- Hack, Viviana (2009). 'La batalla en el alma. El tipo de lucha en Psychomachia de Prudencio y sus raíces bíblicas. In: Filipp, Silvana (Ed.). *Cristianismo y helenismo en la filosofía tardoantigua y medieval*. Rosario, Argentina: Edit. Paidei, 61-70.
- James, Paula (1999). 'Prudentius' Psychomachia, The Christian arena and the politics of display'. In: Miles, Richard. (Ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 70-94.
- Johannes Paulus II (1990). *Message for the celebration of the Word Day of Peace 1990*. Rome.
- Johannes Paulus II (1987). *Sollicitudo Rei Socialis*. Encycliek over de ontwikkeling van de mens en de samenleving twintig jaar na Populorum Progressio. Rome.
- Laham Cohen, Rodrigo Jaime (2010). 'Atisbos de la Roma del siglo VI: la imagen del hombre en los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno', *Anales de Filología Clásica* no. 23, 81-120.
- Lejay, Paul (2023). 'Aurelius Clemens Prudentius'. *The Catholic Encyclopedia*, vol. 12. N.Y.: Robert Appleton Company.
- Lévinas, Emmanuel (1987). *De totaliteit en het Oneindige: essay over de exterioriteit*. Baarn: Ambo.
- Haag, Herbert, Van den Born, Adrianus & De Ausejo, Serafín (eds.) (1981). *Diccionario de la biblia*, Barcelona: Herder 1981.
- Hinkelammert, Franz J. (2001). *El nihilismo al desnudo en tiempo de la globalización*. Santiago de Chile: Lom.
- Holmes, Todd Andrew (2002). 'It's all about me even if it appears to be about you: Narcissism and Facebook self-promotion through personal visual posting and corporate content sharing'. *The Journal of Social Media in Society*, vol. 11, no. 2, 330-363.
- Mescher, Marcus 2020. 'The Moral Impact of Digital Devices'. *Journal of Moral Theology* vol. 9, no 2, 65-93.
- Paulus VI (1976). *Populorum Progressio*. Encycliek over de ontwikkeling van de volken. Rome.
- Savater, Fernando (2015). *Los siete pecados capitales*. México Debolsillo.
- Schökel, Luis A. (1997). *La Biblia del Peregrino: Nuevo Testamento Tm. II*, edición de estudio, Bilbao: Ega/Mensajero/Verbo Divino.
- Schweizer, Edward (1865). *Das Evangelium nach Lukas*, NTD vol. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sibila, Paula (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.

- Solivan Robles, Jennifer (2020). 'La Psychomanchia en el mundo mediaval: de laproyección miniada a la figuración monumental'. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. XII, n. 22, 105-132.
- Stewart, Columba. 'Evagrius Ponticus and the eastern monastic tradition on the intellect and the passions'. *Modern Theology*, 2011, vol. 27, no. 2, 263-275.
- Vázquez, Santiago Hernán (2018). 'La enfermedad del alma en el filósofo tar-doantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía'. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* vol. 35, no. 2, 323-343.