

PUERTAS LIBRO ANUAL DEL ISEE 2013 No. 15 PUERTAS LIBRO ANUAL DEL ISEE 2013 No. 15

Puertas

Libro Anual del ISEE

Universidad Católica Lumen Gentium
Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos
Arquidiócesis de México



2013

No. 15

Puertas

Libro Anual del ISEE 2013
Universidad Católica Lumen Gentium /
Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos

Presidente

Emmo. Sr. Card. Norberto Rivera Carrera,
Arzobispo Primado de México

Autoridades Académicas

Rector

Dr. Federico Altbach Núñez

Director de la Facultad de Teología

Lic. Juan José Silva Ordaz

Director de la Escuela de Filosofía

Mtro. Amedeo Orlandini Zanni

Directora de la Escuela «Sedes Sapientiae»

Lic. Lizbeth Mercado Perea

Director General

Lic. Valenti Salmerón Flores

Administrador General

C. P. José Ángel Mendoza Morales

Coordinador Académico

Lic. Juan Alberto Medina Reyes



UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS ECLESIAÍSTICOS

PUERTAS. LIBRO ANUAL DEL ISEE

Segunda Época

Edición 2013

No. 15, diciembre 2013

© Universidad Católica Lumen Gentium A. C.

© Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos

© Juan Alberto Medina Reyes (compilador)

Victoria 133; Col. Tlalpan-Centro; Del. Tlalpan;

C.P. 14000; Ciudad de México, D. F.;

Tel. y fax (55)56556873.

Correo electrónico: federicoaltbach@hotmail.com;

Página web: <http://www.isee.edu.mx>

ISBN 978-607-96052-1-6

D. R. Derechos reservados conforme a la ley.

Se permite reproducir artículos de esta publicación indicando su autoría y procedencia.

Tirada: 700 ejemplares.

Impreso y hecho en México.

Printed and made in Mexico.

Compilador

Juan Alberto Medina Reyes

Editor literario

Miguel Ángel Romero Cora

Comité editorial

Federico Altbach Núñez
Julián Arturo López Amozurrutia
Juan Alberto Medina Reyes
Miguel Ángel Romero Cora

Comité internacional

Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIIF- UNAM)
Dr. Jaime Emilio González Magaña, S. J.(Pontificia Universidad Gregoriana, Roma)
Dr. Alfredo Vargas Alonso (UPM- México)
Dr. Gustavo Couttolenc Cortés (Academia Mexicana de la Lengua)
Dr. Arturo Mota Rodríguez (Universidad Anáhuac, Sur)
Dr. Gabriel Jorge Mendoza Buenrostro (UP)
Dra. Sofía Tayka Morales Vera (UNAM)
Dr. Salvador Rafael Castro Aguilera (Universidad Intercontinental)

Todos los artículos son sometidos a la consideración de árbitros calificados.

Las ideas y el desarrollo de temas en los artículos que aparecen en Puertas. Libro Anual del ISEE. 2013 reflejan los puntos de vista de sus respectivos autores y no necesariamente los del Instituto.

The ideas and the development of themes in the articles that appear in Puertas. Libro Anual del ISEE. 2013 reflect the preferences of their respective authors, and not necessarily those of the Institute.

ARTÍCULOS

Filosofía

CIENCIA, NATURALEZA Y CULTURA

Raúl Pavón Terveen 15

CORRIENTES DE PENSAMIENTO Y HOMBRE CONTEMPORÁNEO. REFLEXIONES EN TORNO A LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA EN LA SOCIEDAD

José Antúnez Cid. 39

Teología

EL CONCILIO VATICANO II Y LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO.

Marcos Rodríguez Hernández 75

EL INFLUJO DE LA DEI VERBUM EN LA PASTORAL EN MÉXICO

Martín Nava Bello 83

EL SEGUNDO SINODO

Benjamín Bravo Pérez 95

INCIDENCIA DEL PERIODO PREPARATORIO DEL CONCILIO VATICANO II EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO.

Gustavo Watson Marrón 101

RECIBIR EL CONCILIO

- Algunas coordenadas fundamentales para la hermenéutica y la recepción del Concilio Vaticano II a los cincuenta años de su apertura.
Gabriel Richi Alberti 109

LA INFLUENCIA Y LA APLICACIÓN DEL CONCILIO VATICANO II EN LA ARQUIDIÓCESIS DE MÉXICO DESDE LA PERSPECTIVA DEL CAMPO BÍBLICO, EN EL ÁMBITO TEOLÓGICO Y ACADÉMICO.

- Javier Quezada del Río. 127

FRECUENTA UN HOMBRE PIADOSO QUE TE HAGA COMPAÑÍA

- La Dirección Espiritual en la formación al sacerdocio
Jaime Emilio González Magaña 137

Humanidades

LA ABADÍA DE SAINT-DENIS EN EL SIGLO XII:

- ARQUITECTURA E HISTORIOGRAFÍA COMO IMAGEN DEL PODER REGIO.
Fernando Velázquez Ceciliano 161

MORIR AL MUNDO. LA EXPERIENCIA RITUAL DE LAS CARMELITAS DESCALZAS DE SAN JOSÉ DE LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL SIGLO XVII

- Marina Téllez González 191

APUNTES SOBRE LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL MÉDICO NOVOHISPANO PEDRO LÓPEZ DE MEDINA

- Luis Martínez Ferrer 215

LA AGUDEZA DEL INGENIO EN LA NUEVA ESPAÑA EN EL SIGLO XVI

- Joaquín Rodríguez Beltrán 223

MEXICO, UNA REPUBLICA LAICA

- José Luis Soberanes Fernández 249

Psicología

LA INTELIGENCIA: UNA MIRADA DESDE LAS INTELIGENCIAS MÚLTIPLES (IM) Y LAS COMPETENCIAS

- Luz Paola Acosta Ramírez 257

LA IMPORTANCIA DEL APRENDIZAJE MORAL Y RELIGIOSO
DURANTE LA ADOLESCENCIA

Giannina Estela Mateos Papis 273

Traducción

ANALOGÍA, SANTIAGO RAMÍREZ, O.P. <<SEGUNDA Y ÚLTIMA PARTE>>

Arturo Mota Rodríguez 283

Reseñas

EVERARDO EL ALEMÁN, *LABORINTUS*, EDICIÓN, INTRODUCCIÓN,
TRADUCCIÓN Y NOTAS DE CAROLINA PONCE HERNÁNDEZ.

Ana Torres Plácido 309

Presentación

A Dios gracias, el Libro Anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos vuelve a editarse. Con paso seguro, continúa su camino. Su presencia ha sido, por demás, significativa. Año tras año recibe colaboraciones en gran número. Desde la primera vez, se le ha editado a efectos de que comunique el pensamiento a cuantos más pueda. Como el navío va de puerto en puerto, dando la “buena-nueva” de sus viajes, así también el Libro Anual. En esta ocasión, nos hace saber, entre artículos más, cuál fue la acogida que, luego de concluido el Concilio Vaticano II, éste tuvo en México.

Según anunciábamos en la edición anterior, dos secciones venían a sumarse. La una, que promovería el arte de la traducción, y la otra, que incentivaría la elaboración de reseñas bibliográficas, prosperan a la fecha.

Así, pues, en traducción al castellano nos es asequible leer el texto *De analogía*, del Padre Santiago Ramírez. A no ser por el traductor, nos veríamos impedidos como ante un muro.

Por la pág. 309 llegamos al *Laborintus* de Everardo el Alemán, aunque de momento en reseña. Mucho tiempo este texto de poética medieval tan ingeniosa y llena de filosofía, fue objeto de abandono. No había merecido la atención de persona alguna. ¡Al fin, hubo quien!

Siendo tal el progreso del Libro Anual, un título que designase con mejor fortuna y novedad sus propósitos, parecía indispensable. A propuesta del Coordinador Académico en turno, las Autoridades Académicas tuvieron a bien llamarlo, de ahora en adelante, “Puertas”.

Se presenta, pues, bajo un nombre nuevo, la misma sustancia de antaño, rica y de calidad probada.

Octubre del año 2013.

Artículos



Ciencia, naturaleza y cultura

Raúl Pavón Terveen

Resumen: Este artículo pretende manifestar la influencia del pensamiento científico sobre los demás aspectos de la vida humana, en especial con la cultura y la naturaleza. Los orígenes de la ciencia moderna, en Galileo y Newton, mostrarán el paso inmediato que fue el tomar a la ciencia misma como paradigma y modelo para la cultura, y cómo el cálculo, la especialización, la mecanización, el analfabetismo y, sobre todo, la manipulación, nacieron al mismo tiempo.

Palabras clave: mecanismo, matemáticas, manipulación, razón, instrumento, método, experimentación, experiencia, verificabilidad, fábrica, ingeniero, máquinas.

Abstract: This article wants to manifest the influence of the scientific thought over the rest of the different aspects of the human life, specially in the culture and nature. The origin of modern science, with Galileo and Newton, will show the immediate step to take science itself as the paradigm and model for the culture, and how the calculation, the specialization, the mechanization, the illiterateness, and, above all, the manipulation, were born at the same time.

Keywords: mechanism, mathematics, manipulation, reason, instrument, method, experimentation, experience, verificability, factory, engineer, machines.

Sometido a leyes eternas, como todos los globos que pueblan el espacio, como los elementos, los animales, las plantas, paseo la mirada asombrada por todo lo que me rodea; investigo quién es mi autor y el de la máquina inmensa de la que apenas soy un engranaje imperceptible.

VOLTAIRE

“Ninety-six identical twins working ninety-six identical machines!” The voice was almost tremulous with enthusiasm. “You really know where you are. For the first time in history”.

Aldous Huxley

Introducción

Se tiende a considerar que la ciencia es el culmen del saber humano, y que, incluso más allá, su desarrollo evolutivo y progresivo sólo tenían un camino que recorrer: el que precisamente ha recorrido. Como una consecuencia lógica, cuando se piensa a la ciencia en relación con la cultura, se asume que la primera ha colaborado al mejoramiento de la segunda; y la naturaleza (ese conjunto del que formamos parte y a la vez está fuera de nosotros) de la misma manera. Y ese «mejoramiento», en los tres aspectos, sólo se da a condición de su manipulación. En el presente trabajo se mirará de cerca el momento histórico donde se extiende

e implanta el modelo científico del mecanicismo en todos los ámbitos culturales, la Ilustración, y el enfoque será el de mostrar que el pretendido mejoramiento de la cultura es esencialmente el mismo que la manipulación de la naturaleza; es decir, para decirlo en palabras de Edgar Morin, el sojuzgamiento de la naturaleza ha servido de modelo para el sojuzgamiento del hombre por el hombre¹. En la Ilustración es donde, propiamente hablando, se inicia la estructura del hombre mecanizado, que permitió que en la actualidad la automatización de todas las estructuras de la vida ya sea un hecho:

Así como los movimientos se redujeron a sus átomos, los vínculos entre los cuerpos productivos se simplifican y agrupan en racimos, en moléculas, a partir de las que pueden realizarse combinaciones y programas en que los enunciados corresponden a operaciones. Con el fordismo y el taylorismo se construyen los sujetos, las «computadoras humanas» a las que Turing podría preguntar cómo realizan cosas para que una máquina las imitara. Los actos pueden traducirse a series de instrucciones porque de hecho ya lo eran².

La Ilustración

La Ilustración es el desarrollo cultural, intelectual, político, científico y social que se dio a lo largo del siglo XVIII. Se le conoce también como «Siglo de las Luces» por la convicción de que ese siglo había iluminado, por medio de la razón, la oscuridad que llegó de los errores del pasado³, de ahí que se usaran también apelativos similares en diferentes países, como *Enlightenment* en inglés, *Aufklärung* en alemán, *Illuminismo* en italiano o *Lumières* en francés. La razón será el instrumento de toda posible crítica:

Ninguno de ellos [Diderot, Helvétius, D'Holbach, etc.] se decide por un materialismo u otro, sus influencias son diversas y en muchos casos difíciles de especificar: lo que hacen es construir sus propios sistemas, con la solidez y vulnerabilidad correspondientes, en los que se proyectan

1 Cfr. Edgar Morin, *El método. 1. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2009, p. 282. La cita completa es como sigue: “Desde su origen el sojuzgamiento de la naturaleza retroactúa de manera compleja sobre el devenir de la humanidad. La domesticación del fuego ha domesticado al hombre, creándole un hogar, lo ha barbarizado invitándole a destruir por el fuego. [...] El sojuzgamiento del mundo animal ha creado los modelos de sojuzgamiento del hombre por el hombre”.

2 Gerardo de la Fuente Lora, *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, México, Media Comunicación, 1999, pp. 218-219

3 Cfr. Antonio Domínguez Ortiz, *Las claves del Despotismo Ilustrado. 1715-1789*, Barcelona, Planeta, 1990, pp. 6-7, donde afirma que “No era la primera vez que se identificaba a la luz con la verdad y a la oscuridad con el error, pero nunca antes se habían usado estos términos con tanta profusión. Los ilustrados eran herederos del pensamiento crítico de los humanistas, de los renacentistas, oculto pero no destruido durante las luchas dogmáticas del siglo XVII, fortificado por los propios excesos de sus adversarios, por las guerras religiosas, las supersticiones, la caza de brujas, la decadente enseñanza universitaria, las trabas impuestas a la libre expresión e investigación. Ésas eran las aves nocturnas que ahuyentarían la luz de la razón”.

de una forma personal y con una voluntad de contribuir originalmente en un sólo proyecto común, el de esta Razón agresiva 'que no sólo quería examinar a Aristóteles, sino a cualquiera que hubiera pensado, a cualquiera que hubiera escrito, pretendiendo hacer tabla rasa de todos los errores pasados y recomenzar la vida'. Una razón a la vez implorada como instrumento, actitud epistemológica que integra la experiencia, y una norma para la acción social y moral⁴.

Abbagnano dice, sucintamente, que la Ilustración es “la dirección filosófica definida por el empeño en extender la crítica y la guía de la razón a todos los campos de la experiencia humana”⁵. Pero una definición amplia tendría que incluir muchos más aspectos, sobre todo si se considera que esta razón sí buscó tocar cada punto de la cultura europea:

Europa, pues, está dividida en Estados, en religiones, en espacios económicos con intereses contrapuestos; pero en el fondo de esas divisiones políticas, religiosas y económicas encontramos un patrimonio común de ideas que circulan a través de todas esas divisiones y configuran una 'mentalidad común': el sistema de valores de lo que conocemos con el nombre de Ilustración⁶.

Se puede decir que el proyecto se inició en el Renacimiento, y los ilustrados se consideraron sus continuadores espirituales y materiales, aceptando como propia la idea de modernidad⁷, y madurando la admiración por el poder de la racionalidad. La Ilustración, entonces, se caracteriza por una fiel confianza en la razón y en las ciencias exactas, como lo son la matemática, la física o la astronomía, con base en las cuales se pretende explicar toda la realidad. En efecto, se enaltecó a la razón y al mismo universo se le dio un ordenamiento racional.

La multiplicidad y variedad de los ámbitos en que se mueve significan tan sólo el despliegue y el desarrollo completos de una fuerza por esencia homogénea y unitariamente informadora. Cuando el siglo XVIII quiere designar esta fuerza, cuando pretende condensar su esencia en una sola palabra, apela al sustantivo razón. La razón se le convierte en punto

4 Menene Gras Balaguer, “Introducción”, en Julien-Offray de La Mettrie, *Obra Filosófica* [trad. del francés de Menene Gras Balaguer], Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 38.

5 Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía* [trad. del italiano de Alfredo N. Galletti], México, F.C.E., 1989, p. 648.

6 Cirilo Flórez Miguel, *La filosofía de la Europa de la Ilustración*, España, Editorial Síntesis, 1998, p. 10.

7 Cfr. *Ibid.*, p. 28, donde dice: “La modernidad, que comenzó en las elites humanistas del Renacimiento, llegó a su madurez en los filósofos de la Ilustración y en el movimiento de masas de la Revolución francesa. Después de estos dos acontecimientos se abre una época histórica nueva [...] la Ilustración puede ser interpretada como la madurez de la modernidad”.

unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce⁸.

En esta misma línea, es fundamental el uso de un método que puede enseñarse a otros y que permite un descubrimiento, que se toma como el correcto, del mundo; es decir, si se sigue el método se podrá dar la respuesta legítima a cualquier pregunta que se haga, y el método que se adopta, luego de ver sus éxitos en el campo de la filosofía natural (la moderna física), es el de la experimentación.

Las ideas de la Ilustración, tal como las encontramos sintetizadas en la Enciclopedia, podemos organizarlas en cuatro grandes apartados, el primero de los cuales es el método [...] los ilustrados van a abandonar el racionalismo del método cartesiano y van a seguir al experimentalismo de las reglas del filosofar de Newton. El saber de la Enciclopedia es, pues, un saber racional y crítico que se cumple en el tipo de filosofía que la Enciclopedia caracteriza como filosofía experimental⁹.

Las ciencias naturales se convirtieron en el modelo de exactitud, de método y de verdad con el que se medirán todos los demás ámbitos, incluidos el biológico, el económico y hasta el social. «El orden y la legalidad absolutos de lo real» se descubren por medio de las ciencias naturales, sobre todo con la ayuda invaluable de la matemática¹⁰, y ante esta muestra de una verdad objetiva y ajena a las opiniones de los hombre ¿por qué no aplicarla con la misma efectividad a otros campos de acción? Así se hizo, por ejemplo, en la navegación, en la cartografía, en la estandarización de pesos y medidas y hasta en economía política y administración pública¹¹, y la cuantificación y la medición científica de los fenómenos naturales se volvió la vara medidora de todo el resto.

Ese «éxito» se muestra también en que el estudio de la naturaleza no implica el desborde de las pasiones ni la sobreexcitación de las emociones, sino la tranquilidad y la satisfacción de una fría ecuación matemática, que otorga, en esa misma proporción, un sentimiento reposado, constante y uniforme¹². Así, la misma palabra «naturaleza» o «natural» se vuelve moneda común en el pensamiento público del siglo XVIII, indicando, por un lado, el camino que se ha adoptado

8 Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, [trad. del alemán de Eugenio Imaz], México, F.C.E., 2000, p. 20.

9 C. Flórez Miguel, *op. cit.*, pp. 21-22.

10 Cfr. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 22. La cita completa dice: "Porque lo que se busca, y lo que se presupone como consistencia inquebrantable, es el orden y la legalidad absolutos de lo real; esta legalidad significa que lo fáctico, en cuanto tal, no es mero material, no es una masa inconexa de singularidades, sino que muestra en sí una forma que la penetra y domina. Esta forma se nos da en su determinabilidad matemática, en su figuración y articulación según número y medida".

11 Cfr. Thomas Munck, *Historia social de la Ilustración* [trad. del inglés de Gonzalo G. Djmbre], Barcelona, Crítica, 2001, p. 30.

12 Cfr. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 18, en una cita del matemático D'Alembert.

para alcanzar este ideal de la razón cosmopolita y sin supersticiones, y, por el otro, la evidencia del lugar de esa verdad real y auténtica que está más allá de las meras opiniones subjetivas.

La “naturaleza” y lo “natural” aparecen con gran frecuencia a lo largo del discurso dieciochesco, pero lo hacen sin demasiada precisión. En ocasiones —por ejemplo, con la “religión natural”— el concepto implica tan sólo algo genérico, instintivo, independiente de construcciones culturales. Paralelamente, se habla de una “ley de la naturaleza” (una ley general que se originaría a partir de los rasgos innatos, sin concretar, de la naturaleza, según los percibe el ser humano) que podría desarrollarse como correctivo de la ley vigente; del mismo modo, el “derecho natural” debía permitir edificar una sociedad más justa; e incluso el “estado de naturaleza”, una forma de primitivismo que Hobbes había considerado en su día reductiva y propia de animales, acabó siendo visto por los rousseanianos como una situación virtuosa. El concepto de naturaleza desempeñó un papel importante —aunque notoriamente difuso— en las versiones que intentaban popularizar las cuestiones claves del pensamiento y la ciencia, y que se convertían con ello en centro de atención de la opinión contemporánea¹³.

Es por esto que la «naturaleza» (entendida según su ideal de ciencia expresada en la experimentación y en la exactitud de la medición, como se verá a continuación) se convierte en el paradigma modélico de todas las áreas del saber.

Galileo, Newton y el paradigma de las ciencias naturales

Los dos nombres más importantes que marcaron la pauta intelectual y científica que siguieron los ilustrados fueron los de Galileo Galilei e Isaac Newton¹⁴, ambos partícipes de lo que también se ha denominado, no sin la aprensión de quien cree en el «camino correcto» que ha de seguir la ciencia, «El siglo del genio»¹⁵.

Empezando por Galileo, por primicia histórica, su importancia consiste en el uso y la aplicación de la matemática, primero en el ámbito de la física, para

13 T. Munck, *op. cit.*, pp. 28-29.

14 Dos personajes del siglo XVII, por que hay quien afirma que “Durante este periodo no produjo Europa ningún científico de la talla de Newton o de Galileo. Más que hacer nuevos descubrimientos fundamentales de naturaleza trascendental, explotó e incrementó el acervo de ideas y conocimientos científicos que le había sido legado por los gigantes del siglo anterior, refinando, elaborando y dando a conocer sus ideas”, M. S. Anderson, *La Europa del siglo XVIII*, [trad. del inglés de Ricardo Haas], México, F.C.E. Breviarios, 1968, p. 162. En este mismo sentido, Ernst Cassirer en el Prólogo de su *Filosofía de la Ilustración* afirma que “En mayor grado de lo que ella misma fue consciente, la época de las Luces ha dependido en este aspecto [su cuerpo doctrinal] de los siglos que la precedieron. No ha hecho más que recoger su herencia; la ha dispuesto y ordenado, desarrollado y aclarado, mejor que captar y hecho valer motivos intelectuales originales”, p. 10.

15 Cfr. J. Jeans, *Historia de la Física* [trad. del inglés de M. Hernández Barroso], México, F.C.E. Breviarios, 1982, p. 188, donde dice: “Acá y allá, en la historia de la acción y del pensamiento humanos, nos encontramos con períodos a los cuales puede propiamente aplicarse el epíteto de ‘grandes’: en Grecia, el siglo IV a. c.; en Inglaterra la edad isabelina; en el dominio de la ciencia, el siglo XVII, el ‘siglo del genio’”.

terminar acomodándolo a toda la realidad¹⁶. Este interés por la matemática lo hereda de su padre, Vincenzo Galilei, quien, además de vendedor de paños, “era un cumplido matemático, músico y compositor”¹⁷, y gracias a él, Galileo pudo contar desde el principio con una educación notable en matemáticas, así como una afición muy grande por la música. Galileo creía devotamente que Dios había escrito el universo en lenguaje matemático y que sólo había que aprender a leerlo.

Entonces, si, como mantenía Galileo, la estructura de la naturaleza es de carácter matemático, de modo que hay una conformidad entre la naturaleza y las matemáticas, resulta fácil entender cómo unos filósofos dominados por el ideal del método matemático llegaron a pensar que la aplicación de éste al campo de la filosofía podría llevar al descubrimiento de verdades antes desconocidas acerca de la realidad¹⁸.

La matematización de la naturaleza trae consigo consigo varias consecuencias que el mismo Galileo hace explícitas, sobre todo cuando afirma que lo único verdaderamente objetivo en nuestro conocimiento es lo cuantitativo, a diferencia y contraposición del sistema aristotélico que pretendía concentrarse en lo cualitativo.

“Yo sostengo —escribe [Galileo]— que no existe nada en los cuerpos externos que pueda excitar en nosotros gustos, olores y sonidos, excepto tamaños, formas, números y movimientos lentos o rápidos”. Esta sentencia está impregnada del concepto moderno del lugar del hombre en la naturaleza. En el siglo XVII era revolucionaria. Establecía en contra del aristotelismo cualitativo de las escuelas una fría filosofía matemática; una filosofía que [...], en último término, expulsa a la realidad humana de la naturaleza. Lo único “realmente real” son las abstracciones matemáticas, los “triángulos, círculos y otras figuras geométricas”; nuestras sensaciones, emociones, simpatías, etc., parece no ser más que epifenómenos”¹⁹.

En esta lucha contra el aristotelismo reinante, Galileo va a echar mano de su enemigo natural, Platón, justamente para evidenciar la necesidad del uso de las

16 Era la pretensión del mismo Descartes cuando propuso que se recuperara el nombre de *mathesis universalis*: “Descartes escribe que debe de haber ‘una ciencia general que explica todo lo que es posible explicar concerniente al orden y a la medida, sin que se asigne a ninguna materia particular’. Esta ciencia se llama ‘no con un nombre prestado [...] sino con un nombre ya antiguo y admitido por el uso, la matemática universal (*mathesis universalis*), ya que contiene todo aquello en virtud de lo cual se dice de otras ciencias que son partes de la matemática’”, J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 2331.

17 James Brodrick, Galileo, el hombre, su obra, su infortunio [trad. del inglés de Ramón Valdés del Toro], España, Editorial Verbo Divino, 1970, p. 8.

18 F. Copleston, Historia de la Filosofía [trad. del inglés de Juan Carlos García-Borrón], Tomo 4, México, Ariel, 1992, p. 28.

19 C.U.M. Smith, El problema de la vida. Ensayo sobre los orígenes del pensamiento biológico [trad. del inglés de Natividad Sánchez Saiz-Trápaga], Madrid, Alianza, 1977, p. 202.

matemáticas y de la abstracción para acceder a lo que verdaderamente es: “Ambos aspectos de Platón, tanto su insistencia en las matemáticas como en su creencia en que los datos observacionales deben ser interpretados como representaciones distorsionadas de lo que 'realmente' está sucediendo, vamos a encontrarlos en el físico más importante del siglo XVII: Galileo Galilei”²⁰.

Esta idea, de que los fenómenos del universo hay que considerarlos sometidos a las mismas leyes que el método, se convirtió en una premisa básica del pensamiento galileano, a pesar de que Galileo sabía de las complicaciones que acarrea el tomar diversas disciplinas, por ejemplo astronomía y dinámica, desde un solo punto de vista; de ahí su uso de analogías y búsqueda de similitudes para tratar de encontrar factores en común en campos tan diversos²¹.

Por lo demás, no hay que olvidar que Galileo vivió en una época en la cual comparte el crédito de haber colocado las bases de la ciencia moderna y la interpretación realista de la naturaleza. Por poner un ejemplo, tenemos a Kepler con sus estudios astronómicos:

Con Kepler, basándose en que los principios matemáticos eran los únicos que podían dar una imagen correcta de la Naturaleza, se introduce la elipse en la astronomía y se formulan tres leyes fundamentales para conocer los movimientos de los planetas. En esa dirección, no sólo se traza la verdadera forma esférica de la Tierra y su posición en el sistema solar, sino que implícitamente queda esbozada la vigencia de dos grandes principios: el empleo de la observación empírica como método básico de la investigación y la expresión de las leyes físicas en fórmulas matemáticas²².

Pero es aceptación general que autores como Kepler, Copérnico, Cardan, Tartaglia, etcétera, y mucho antes un Francis Bacon, sólo lograron esbozar el camino que habría de seguir la ciencia moderna, en realidad fue la llegada de alguien como Galileo, y poco después de Newton, quien en verdad logró dar la precisión y la armonía que necesitaba el nuevo sistema científico²³ para arrancar con ese impulso que ha llegado hasta nuestros días.

20 *Ibid.*, p. 200.

21 Cfr. Alberto Elena, *Las quimeras de los cielos. Aspectos epistemológicos de la revolución copernicana*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 184. “Así, cuando Galileo trata de explicar la diferencia de luminosidad entre las diversas regiones lunares recurre a una relación de semejanza con los espejos esféricos; para dar cuenta de las manchas solares se sirve de una analogía con las nubes; de las manchas observadas en la superficie lunar dice que son comparables a las cumbres iluminadas en el ocaso, cuando el valle está ya sumido en las sombras”, p. 185.

22 Enrique Larroque, *El hombre y la revolución científica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1964, p. 40. También está el comentario del investigador Herbert Butterfield sobre la importancia de las matemáticas en Kepler: “Kepler decía que, igual que los oídos están hechos para el sonido y los ojos para el color, la mente humana está hecha para pensar en cantidades, y que está perdida en cuanto se aleja del campo cuantitativo del pensamiento”, Herbert Butterfield, *Los orígenes de la ciencia moderna* [trad. del inglés de L. Castro], México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1981, p. 131.

23 Cfr. *Ibid.*, pp. 40-41.

Otra aportación de la investigación galileana fue el perfeccionamiento del telescopio, que ayudó a abonar el camino empirista que sería adoptado por gran parte de los filósofos naturalistas del siglo XVIII, esto porque mostraba la validez de la observación y la experiencia como el origen de nuestro conocimiento, y el uso de instrumentos que ratificaban, incluso mejoraban, esta misma experiencia²⁴. El telescopio hizo que Galileo comprobara la hipótesis de Copérnico²⁵ de que es la Tierra la que gira alrededor del sol:

Un estudio hecho sobre Venus demostró que pasaba por una sucesión de 'fases' análogas a las de la Luna: Luna nueva, cuarto creciente, Luna llena, cuarto menguante, otra vez Luna nueva, y así indefinidamente. Esto probaba que Venus no tenía luz propia, sino que brillaba por la luz reflejada del Sol. Pero esto demostraba aún más. Porque la hipótesis de Tolomeo requería que Venus no mostrara nunca a la Tierra más que un semicírculo iluminado de su superficie, en tanto que la hipótesis de Copérnico exigía exactamente la sucesión de fases que se veían efectivamente. De esta suerte, esta sola observación de Galileo canceló la hipótesis de Tolomeo y estableció la de Copérnico para todos los que pudieran convencerse mediante prueba de vista. El día 30 de enero de 1610 escribió Galileo lo siguiente: "Estoy completamente maravillado y doy infinitas gracias a Dios, que me ha permitido descubrir tan grandes maravillas"²⁶.

Con Galileo también obtienen un peso enorme la observación y la experiencia no sólo como principio de conocimiento, sino como el criterio de verificabilidad; si bien, como lo afirma Alberto Elena en su libro *Las quimeras de los cielos*, la observación sería más bien el criterio para mostrar la verdad o falsedad de teorías rivales a las del propio Galileo, ya que desacreditando las teorías contrarias, las suyas tendrían más posibilidad de cuajar en los ambientes académicos²⁷.

24 Se respalda la experiencia, se la mejora: "Por ejemplo, el Tahalí y la Espada de Orión ya no contienen únicamente nueve estrellas, sino más de ochenta, en tanto que las seis bien conocidas estrellas de las Pléyades se aumentan hasta treinta y seis y aún más", J. Jeans, *op. cit.*, p. 202; y con su ayuda se refutan teorías anteriores: "Apuntándolo a la Luna vio [Galileo] manchas que interpretó como sombras proyectadas por superficies irregulares. 'Tenemos apariencias enteramente semejantes en la Tierra a la salida del Sol, cuando los valles no están aún iluminados; pero las montañas que los rodean, en el lado que mira al Sol, llamean con el esplendor de sus rayos; y exactamente igual que las sombras en las hondonadas de la Tierra disminuyen en tamaño a medida que el Sol se eleva, de igual manera aquellas manchas de la Luna pierden su oscuridad cuando la parte iluminada se hace más y más grande'. La Luna, por consiguiente, era un mundo como el nuestro, y los aristotélicos que habían afirmado que tenía que ser una esfera perfecta, estaban equivocados", pp. 201-202.

25 De ahí que alguien como José Gaos dijera que "De la obra de Galileo hay, ante todo, que recordar su decisiva aportación a la confirmación, difusión y afianzamiento del copernicanismo". José Gaos, *Historia de nuestra idea de mundo*, México, F.C.E., 1992, p. 158.

26 J. Jeans, *op. cit.*, p. 203.

27 Cfr. A. Elena, *op. cit.*, pp. 185-186.

Del mismo modo, hay que indicar que esta apelación por la experiencia y la experimentación no son acciones ni simples ni claras, ya que, como lo comenta Alexander Koyré en sus *Estudio Galileanos*, la experiencia bien podría limitar y entorpecer el desarrollo del método:

También se ha hablado frecuentemente del papel de la experiencia, del surgimiento de un 'sentido experimental'. Y, sin duda, el carácter experimental de la ciencia clásica constituye uno de sus rasgos más característicos. Pero, en realidad, se trata de un equívoco: la experiencia, en el sentido de experiencia simple, de observación del sentido común, no ha desempeñado ningún papel que no haya sido el de dificultar el nacimiento de la ciencia clásica; y la física de los nominalistas parisienses —e incluso la de Aristóteles— estaba, a menudo, bastante más próxima a ella que la de Galileo. En cuanto a la experimentación —interrogación metódica de la naturaleza—, ésta presupone tanto el lenguaje en el que se formulan sus preguntas como el vocabulario que permite interpretar las respuestas. Ahora bien, si es en un lenguaje matemático, o, más exactamente, geométrico, en el que la ciencia clásica interroga a la naturaleza, este lenguaje, o mejor dicho, la decisión de emplearlo —decisión que corresponde a un cambio de actitud metafísico— no podía, a su vez, ser dictada por la experiencia que iba a condicionar²⁸.

Había que distinguir entre experiencia simple o del sentido común, y la experiencia del científico, que ya incluía el método matemático y el lenguaje para llegar al conocimiento que se estaba buscando. Las preguntas adecuadas para llegar a la respuesta adecuada, ésta incluida ya en la primera, y el sentido común no está capacitado para ello.

Un punto importante que hay que acentuar es el talante del quehacer científico que Galileo va a mostrar como canon a seguir del buen científico; esto es, siguiendo a Gaos, que a alguien como Galileo ya no le interesa dar definiciones ni proponer causas de ningún tipo a algo como el movimiento, sino que todo lo remite al cómo, dejando de lado el porqué²⁹.

28 Alexander Koyré, *Estudios galileanos* [trad. del francés de Mariano González Ambou], México, Siglo XXI Editores, 1998, p. 3.

29 Cfr. J. Gaos, *op. cit.*, p. 160. El comentario completo dice así: "A Galileo no le interesa saber qué sea el movimiento, en el sentido de una definición como la de Aristóteles, retenida por toda la Escolástica [...] Ni siquiera le interesan las causas físicas de los fenómenos. A Galileo, lo que le interesa es exclusivamente saber cómo tiene lugar el movimiento, las particularidades del fenómenos mismo". El filósofo siempre ha estado impelido a buscar el porqué, de ahí se puede ver cómo la física se fue independizando de la filosofía.

Quien completó esta concepción científica del mundo que Galileo había inaugurado fue Newton³⁰, pero él acentuó más que su predecesor la importancia de la observación empírica, la inducción, y el papel de la probabilidad. Por esa razón, la física newtoniana estimuló la perspectiva empirista en el campo de la filosofía. De ahí la idea que surgió en el siglo XVIII de que “[...] como Newton había interpretado la naturaleza, y había establecido la norma para la investigación libre, racional y sin prejuicios, del mundo físico, así debía el hombre emplear su razón para interpretar la vida moral, religiosa, social y política”³¹.

Los ilustrados siguen estos parámetros de Newton, pero sin la sistematicidad que había caracterizado a los filósofos del siglo anterior, ya que consideraban que la idea de «sistema» se aleja de las evidentes verdades que tienen ante sus ojos a favor de unas ideas abstractas³² que no ocultan su característica eminentemente metafísica.

El siglo XVIII renunció a este género y a esta forma de deducción, de derivación y fundación sistemáticas. Ya no compete con Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza por el rigor sistemático y la perfección sistemática. Busca otro concepto que las amplíe, que les dé una forma más libre y móvil, más concreta y viva. La Ilustración no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Se trata de resolver la cuestión central del método de la filosofía, no ya volviendo al Discurso del método de Descartes, sino, más bien, a las *regulae philosophandi* de Newton³³.

Entonces, en la búsqueda de este método confiable y alejado, como consecuencia, de la metafísica, Newton, al igual que Galileo, afirma que en la observación de

30 Al parecer, Newton fue el modelo que trató de ser emulado por los personajes de la Ilustración, como nos dice Flórez Miguel: “Podemos considerar a Newton como el gran paradigma de los científicos y filósofos del siglo XVIII. Voltaire se ufana de tener el monopolio de la introducción de las teorías newtonianas en Francia; Hume buscaba ser el Newton del mundo psíquico en Inglaterra; Kant aspiraba a organizar su teoría de los principios del entendimiento humano de acuerdo con el modelo newtoniano de los principios de la naturaleza, y Buffon soñaba con ser el Newton del mundo orgánico”, C. Flórez Miguel, *op. cit.*, p. 59.

31 F. Copleston, *op. cit.*, p. 41.

32 Esto a pesar de que el mismo Newton no rechaza la abstracción (si bien trata de encubrirlo con la palabra “generalidad”), como cuando habla del espacio y el tiempo absolutos, de la ley de la inercia o de la gravitación: “Está claro que las leyes de Newton no se descubrieron por medio de la aplicación de estas técnicas inductivas [la enumeración simple y los métodos del acuerdo y la diferencia]. Considérese la primera ley. Especifica ésta la conducta de los cuerpos que no se hallan bajo la influencia de ninguna fuerza. Mas tales cuerpos no existen, e incluso si un cuerpo así existiese, no tendríamos conocimiento de él. La observación de un cuerpo requiere la presencia de un observador o de aparatos registradores. Pero, en la propia opinión de Newton, todos los cuerpos del universo ejercen una fuerza de atracción gravitatoria sobre todos los demás cuerpos. Un cuerpo observado no puede estar libre de fuerzas que actúen sobre él. En consecuencia, la ley de la inercia no es una generalización acerca de los movimientos observados de los cuerpos particulares; es, más bien, una abstracción a partir de tales movimientos”, John Losee, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia* [trad. del inglés de A. Montesinos], Madrid, Alianza, 2000, pp. 92-93. El subrayado es mío.

33 E. Cassirer, *op. cit.*, p. 21.

los fenómenos físicos hay que localizar las cualidades primarias³⁴ o manifiestas, y a partir de ellas desarrollar teorías que dirijan las investigaciones posteriores. Estas cualidades se descubren gracias a aquellos fenómenos que pueden medirse por medio de la matemática, y en especial de la geometría; estas cualidades son “el punto de partida y llegada de la investigación científica”³⁵. Así, el fenómeno medible restringe las posibles pretensiones de la filosofía experimental newtoniana. Es fundamental resaltar que con la aplicación de este método no sólo se creyó que se había dado con un procedimiento efectivo para acercarse a la realidad, sino, muy al contrario, los ilustrados sintieron que por fin estaban concibiendo a la naturaleza en su verdadera esencia:

La estructura del cosmos no será únicamente vista, sino vista con transparencia. Y consigue esta forma de visión cuando el pensamiento matemático se dirige a aquél y le somete a su forma de análisis. Cuando Newton, con su cálculo de fluxiones, y Leibniz, con su cálculo infinitesimal, crean un instrumento universal para este proceder, parecen mostrar, por primera vez en pleno rigor, la posibilidad de “concebir la naturaleza”³⁶.

La realidad se hace transparente para el investigador, no sólo se conoce la naturaleza, sino que se palpa, se siente, se integra y se apresa. Newton vio lo natural y le dio un nombre: lo medible, y lo hizo suyo.

Concepción mecanicista de la Naturaleza

Una consecuencia directa y obligada de estas circunstancias, es la consideración de la naturaleza como algo mecánico; incluso se considera que si un estudio sobresale a lo largo del siglo XVII, es el de la mecánica³⁷. En la Grecia clásica, el término «mecánico» indicaba una «invención ingeniosa», una «máquina», es decir, un artefacto artificial construido por el hombre, por lo que siempre se le hizo la distinción de aquello que se consideraba «natural». Es con Descartes donde esta definición cambia: “Pero desde Descartes se ha empleado 'mecánico' para designar una teoría destinada a explicar las obras de la Naturaleza como si fuesen obras mecánicas, y más específicamente, como si fueran máquinas. Robert Boyle [...] usó el vocablo *mechanicus* y también el término *mechanismus*. Además, empleó la expresión *mechanismus universalis* como equivalente a 'Naturaleza’”³⁸. Al hablar de «mecánico», los ilustrados hacen referencia a la importancia concedida únicamente al movimiento de los cuerpos en el espacio, el cambio de lugar, como principio básico de la realidad. En este mismo sentido, «mecánico» hace referencia también

34 “Cualidades primarias”, los datos perfectamente cuantificables, a las que se reducirían las “cualidades secundarias”, que vienen a ser cualidades de la sensación. Cfr. J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 2346.

35 Cfr. J. Losee, *op. cit.*, p. 100.

36 E. Cassirer, *op. cit.*, p. 26.

37 Cfr. J. Jeans, *op. cit.*, p. 267.

38 J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 2344.

a las partes ya analizadas que están en movimiento, es decir: “[...] el término mechane parece haber sido aplicado a cualquier diseño que interpusiera un determinado número de móviles entre la fuerza motriz y la parte operativa”³⁹.

El mecanicismo como tal no es algo nuevo, tiene su antecedente en el atomismo antiguo, con Demócrito y Empédocles, quienes marcaron la pauta de que si se concebía el mundo como un sistema de cuerpos en movimiento, necesariamente se le tomaría como una gran máquina, y este movimiento estaría dominado por el determinismo⁴⁰. En el siglo XVIII la idea no cambió mucho:

El materialismo de los siglos XVIII y XIX adoptó esta concepción, que se distingue por las siguientes características: a) la negación de todo orden finalista. La polémica entre mecanicismo y finalismo comenzó, a partir del siglo XVII, en cuanto el mecanicismo se afirmó con el surgimiento de la ciencia moderna. También actualmente, a menudo, se entiende por mecanicismo la mera negación del *finalismo*; b) el determinismo riguroso, es decir, el concepto de una causalidad necesaria que inviste todos los fenómenos de la naturaleza. Actualmente se considera como no mecanicista toda concepción del mundo que niega el determinismo riguroso⁴¹.

La causalidad sería una característica fundamental del mecanicismo, esto porque si todo movimiento espacial implica una aplicación de fuerza en un cuerpo, entonces el movimiento sería el efecto producido por el choque de dos cuerpos, siendo cada uno la fuerza causal del desplazamiento del otro; llegando así a la idea de que la naturaleza estaría determinada, irremediablemente, por la relación causa-efecto⁴².

Otra vez Galileo y Newton fueron quienes abrieron el camino que habrían de cruzar los filósofos, científicos, investigadores y diletantes del siglo XVIII, ampliando y completando sus teorías, logrando un avance científico muy importante⁴³. La física

39 C.U.M. Smith, *op. cit.*, p. 183.

40 Se recordará que en la antigüedad el determinismo era un problema que aquejaba a los partidarios del atomismo, de ahí la discusión, que retomó Marx en su tesis doctoral, de la posible inclinación de los átomos en su caída, para poder salvar la libertad humana.

41 N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 784.

42 Cfr. J. Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 2346, donde dice: “Característico del mecanicismo es la admisión de que todo movimiento se efectúa según una rigurosa ley causal. El mecanicismo es en este sentido antifinalista y, desde luego, desconfía radicalmente de toda ‘cualidad oculta’”.

43 “Nos acercamos ahora a una época que, si no tan asombrosamente brillante como su gran predecesora, fue, al menos, de sólido y constante progreso. No produjo ningún Newton; pero proporcionó abundantes investigadores de primer orden. El aficionado estudioso y de talento podía incluso realizar trabajo científico de alto valor, porque una mentalidad sencilla podía llevar adelante una buena obra en el conocimiento de una parte esencial de la ciencia”, lo cual abrió camino también a cómo se va a concebir el hacer ciencia en la época contemporánea: “los días de inmensas acumulaciones de bibliografía y de equipos de expertos, cada uno entendiendo únicamente un ángulo del objeto de investigación, aún no había llegado. Sin embargo, estaban ya en camino, porque se había comenzado la tendencia a unificar las varias ciencias en una ciencia única, perdiendo su identidad como unidades separadas, y fundiéndose en un simple campo de conocimiento que sería demasiado vasto para que cualquier individuo abarcara el conjunto, ni incluso una gran parte”, J. Jeans, *op. cit.*, p. 267.

alcanzó tal trascendencia porque al estatuir el mecanicismo, fundó las bases y principios de las demás ciencias, proclamándolo El método científico por antonomasia⁴⁴. Si se habla de que la naturaleza se mueve gracias a leyes que son inmutables e inalterables, así como lo había pretendido demostrar la física newtoniana, entonces sólo había que descubrir esas reglas o leyes para saber cómo funcionaba; es decir, se llegó a la conclusión de que la naturaleza era como una enorme máquina, con sus engranes, poleas y soportes. Para los ilustrados “[...] la ciencia de la naturaleza adquiere día por día nuevas riquezas; la geometría ensancha sus fronteras y lleva su antorcha a los dominios de la física, que le son más cercanos; se conoce, por fin, el verdadero sistema del mundo, desarrollado y perfeccionado”⁴⁵. Esta mecanización otorgaba un orden que nunca antes se había visto, y, a decir de Voltaire, venía incluido con un grado alto de “admiración y respeto”⁴⁶.

El mecanicismo se une con lo que se dijo más arriba acerca de el por qué ha dejado de tener la importancia de antaño para dar lugar al cómo de los fenómenos observables:

Newton acabó de consagrar la convicción de que la Naturaleza debe ser estudiada por la ciencia como un gigantesco mecanismo donde lo importante son los fenómenos, no las causas de ellos. Así quedaba relegada a un plano inferior la investigación de la materia: no interesaba las cualidades y composición de las cosas, sino su comportamiento mecánico. El objeto de la ciencia pasaba a ser la explicación cuantitativa o matemática de los fenómenos, sin que interesara explicar los constituyentes materiales⁴⁷.

A partir de esto, los participantes de la Ilustración intentaron aplicar la matemática mecanizante a todas las regiones de la cultura una y otra vez. Por poner un ejemplo, en el primer cuarto de ese siglo se llevó a cabo el propósito de hacer música de un modo geométrico, mecánico, esto es, newtoniano:

En la década de 1730, Voltaire participó muy activamente en las controversias entre Rameau, el gran compositor francés, y sus críticos; y el

44 Cfr. N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 785.

45 E. Cassirer, *op. cit.*, p. 17.

46 “Pero al ver el orden, el artificio prodigioso, las leyes mecánicas y geométricas que reinan en el universo, los medios, los fines innumerables de todas las cosas, me siento embargado de admiración y respeto”, Voltaire, *Opúsculos satíricos y filosóficos* [trad. del francés de Carlos R. de Dampierre], Madrid, Alfaguara, 1978, p. 119. Cf. también Lewis Mumford, *Técnica y Civilización* [trad. del inglés de Constantino Aznar de Acevedo], Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 150-151, cuando dice: “Fue sobre el modelo de este orden físico externo sobre el que los hombres empezaron a reorganizar sus mentes y sus actividades prácticas, esto llevó adelante, y hasta cada esfera, los preceptos y las prácticas empíricamente sostenidas por la burguesía financiera. Como Emerson, los hombres creyeron que el universo mismo estaba colmado y justificado, cuando los barcos venían y se iban con la regularidad de cuerpos celestes. Y tenían razón, había algo cósmico en ello. El haber hecho visible tanto orden no era un pequeño triunfo”.

47 E. Larroque, *op. cit.*, pp. 43-44.

Traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels (1722) de Rameau, primera obra importante que se haya escrito sobre la teoría de la composición, casi se puede considerar como un intento de hacer por la música lo que Newton había hecho por la física. De hecho, durante todo el siglo se estaba fortaleciendo la idea de considerar la música como una ciencia. En particular estaba siendo explorada sistemáticamente por primera vez en su relación con las matemáticas⁴⁸.

Una consecuencia muy importante de esta concepción es que la naturaleza sería entonces algo sin vida, estático y, en una palabra, muerto. Esta noción de naturaleza se puede encontrar desde Descartes, el padre de la modernidad, que funda el racionalismo, hasta Immanuel Kant, a quién se considera el último gran ilustrado; pero el punto que hay que resaltar es el de que esta mecanización de la naturaleza trae implícita la idea de dominio: “Los filósofos y sus ideas tienen en el siglo XVIII un protagonismo que no han tenido antes, ni van a volver a tener en ningún otro momento histórico. Ellos son herederos de la filosofía moderna que, apoyándose en la razón, va a considerar posible dominar la naturaleza por medio de la ciencia”⁴⁹. Esto es, la instrumentación, la técnica, el control y el dominio eran la finalidad de la ciencia ilustrada.

¿Y porqué no habría de ser esto así?, si, al decir de Lewis Mumford, la naturaleza era tratada como una transacción comercial, es decir, como una mera abstracción:

En este mundo paleotécnico las realidades eran dinero, precios, capital, acciones: el ambiente mismo, como la mayor parte de la existencia humana, se trataba como una abstracción. El aire y la luz del sol, por su escaso valor de cambio, no tenían realidad alguna. Andrew Ure, el gran apologista británico del capitalismo victoriano se mostraba estupefacto ante el excelente médico que testimonió ante la Comisión de Investigación de la Fábrica Sadler sobre la base de las experiencias del doctor Edwards, realizadas en París con renacuajos para demostrar que la luz del sol era esencial para el crecimiento de los niños: creencia que apoyó —un siglo antes de que se estableciera el efecto del sol sobre el raquitismo— al señalar la ausencia de deformidades del crecimiento, como las que eran corrientes en las ciudades fabriles, entre los mexicanos y los peruanos continuamente expuestos a la luz del sol⁵⁰.

48 M. S. Anderson, *op. cit.*, p. 194.

49 C. Flórez Miguel, *op. cit.*, p. 19.

50 L. Mumford, *op. cit.*, p. 188.

Revolución industrial y técnica

De la mano de este desarrollo de la ciencia experimental, se dio el origen de uno de los movimientos culturales de mayor envergadura e influencia en occidente, cuyas consecuencias se resienten en la actualidad: la Revolución Industrial. Ésta tiene una íntima relación con el pensamiento mecanizado originado en la física, con la división y atomización tanto del conocimiento como de la estructura misma del universo, y así como también con el ideal de aplicabilidad que se desprende del método experimental como transformación de la Naturaleza. Newton sigue siendo uno de los nombres clave:

La corriente del pensamiento científico inglés, nacido de las enseñanzas de Francis Bacon y aumentado por el genio de Boyle y de Newton, fue una de las principales fuerzas dentro de la Revolución Industrial. Newton fue un filósofo y un sabio que no se preocupó por determinar si sus ideas tenían o no una utilidad inmediata; pero no puede negarse que la confianza en el progreso industrial a través de métodos experimentales y de observación, se debió en gran parte a él. La filosofía natural se liberaba de su asociación con la metafísica y —con nueva aplicación del principio de la división del trabajo—, se escindía en sistemas independientes, tales como la fisiología, la química, la física, la geología y otras⁵¹.

Se pueden ver fácilmente los ámbitos involucrados en este proceso. No es un acontecimiento aislado que incumbe sólo a la economía o el mercado, sino que lleva implícito, como causas y consecuencias, la división del trabajo, la especialización, el desarrollo del capitalismo, la invención de las fábricas, el crecimiento de la población, el nacimiento de las grandes ciudades, el perfeccionamiento de los caminos y los transportes, la extensión del uso de la tecnología, y, como corolario lógico, el dominio de la naturaleza. Si bien, es opinión común que el comercio es el gran detonante y la amalgama que combinó tantos elementos:

Fue el comercio el que aportó nuevos materiales de las Indias y de las Américas, nuevos alimentos, nuevos cereales, tabaco, pieles, fue el comercio el que encontró un mercado nuevo para todas las cosas más o menos inútiles que echó fuera la producción en masa del siglo XVIII; fue el comercio —ayudado por la guerra— el que desarrolló las empresas en gran escala y la capacidad administrativa y el método que hizo posible crear el sistema industrial como un todo uniendo sus diferentes partes⁵².

51 T. S. Ashton, *La revolución industrial. 1760-1830* [trad. del inglés de Francisco Cuevas Cancino], México, F.C.E. Breviarios, 1983, pp. 23-24.

52 L. Mumford, *op. cit.*, p. 42.

Como se sabe, Inglaterra fue el país en donde se dio el paso a la revolución industrial, tomándose como dato principal que la aparición de invenciones e instrumentos útiles son los que propiciaron los cambios que moldearon la incipiente economía capitalista y la relación hombre-mundo:

“Alrededor de 1760, una ola de pequeños instrumentos, destinados a facilitar el trabajo, inundó a Inglaterra”. En esta forma bastante exacta, un estudiante inició su contestación a una pregunta sobre la Revolución Industrial. Sin embargo, no eran sólo pequeños instrumentos los que llegaban, sino que surgían diversas innovaciones reales, en la agricultura, transportes, industria, comercio y finanzas, en forma tan repentina, que es difícil encontrar un paralelo en cualquier otro lugar o tiempo. El ritmo acelerado del desarrollo se comprueba por el catálogo de patentes, por la lista siempre creciente de decretos de la producción y de las exportaciones y por el nivel de precios, el cual, después de haber permanecido casi estable durante dos generaciones, empezó el ascenso que duró por más de medio siglo⁵³.

El desarrollo industrial comienza con la introducción de máquinas textiles, hiladoras automáticas que reducen por mucho el tiempo del trabajo manual, dando lugar a la aparición de la fábrica, ésta definida como la “concentración en un mismo lugar de un número importante de medios de producción (máquinas de vapor, máquinas-herramientas) y de trabajadores necesarios para su utilización”⁵⁴. Poco después comienza la explotación de la minería, en especial el hierro, y surge el invento, en 1769, que hoy se toma como el más representativo de la era industrial: la máquina de vapor de James Watt⁵⁵. A nivel económico y técnico, Inglaterra toma la delantera en comparación a las demás naciones europeas: “Hacia 1780, la gran industria inglesa basada en el algodón, el carbón, el hierro y la máquina de vapor se ha adelantado medio siglo a los países del continente”⁵⁶.

Ahora bien, la implantación de la máquina como modelo económico también trajo cambios radicales tanto a los nuevos trabajadores como a las zonas en donde se instalaban fábricas y de donde se extraían las materias primas; es decir, se da un

53 T. S. Ashton, *op. cit.*, p. 72.

54 Jean Carpenter y François Lebrun (dirs), *Breve historia de Europa* [trad. del francés de Mauro Armiño], Madrid, Alianza Editoria, 1994, p. 327.

55 Si se hiciera un estudio más profundo sobre el desarrollo de la máquina y la técnica, esta idea sería muy discutida, por ejemplo, como lo hace Lewis Mumford en su libro ya clásico *Técnica y Civilización*: “El reloj, no la máquina de vapor, es la máquina clave de la moderna edad industrial. En cada fase de su desarrollo el reloj es a la vez el hecho sobresaliente y el símbolo típico de la máquina: incluso hoy ninguna máquina es tan omnipresente. Aquí, en el origen mismo de la técnica moderna, apareció proféticamente la máquina automática precisa que, sólo después de siglos de ulteriores esfuerzos, iba también a probar la perfección de esta técnica en todos los sectores de la actividad industrial”, p. 31.

56 J. Carpenter y F. Lebrun, *op. cit.*, p. 328.

entrelazamiento entre los más diversos ambientes, situaciones y circunstancias, donde el cambio en uno de ellos repercute en la supuesta estabilidad de otro:

En la segunda mitad del siglo XVIII se abrió en Inglaterra una brecha que la llevó del dominio mercantil al modo de producción capitalista. Espoleadas por la inversión capitalista, una serie de inversiones relacionadas establecieron el predominio de la producción por medio de máquinas, primeramente en la producción textil y luego en la construcción de ferrocarriles. El ejemplo de Inglaterra fue seguido de inmediato por otros países de Europa y América. Esta creciente producción industrial exigía materias primas y comestibles para los nuevos “talleres del mundo”. En tanto que la producción industrial bajo los auspicios capitalistas transformaba las regiones en vías de industrializarse, fuerzas igualmente poderosas desataron cambios concomitantes en las vidas de quienes vivían, en las regiones de abastecimiento del mundo⁵⁷.

Aquí podemos colegir que el desarrollo de la industria va necesariamente de la mano con la transformación de la naturaleza. Ésta, perdida ya su antigua concepción cósmica, es ahora, peor incluso que simple materia, lo «comestible», el «abastecimiento» y la «materia prima». En palabras de Eric Wolf: “Mediante la compra de máquinas, la riqueza-como-capital se apoderó de la tecnología y se apropió del aparato material con que se lograba la transformación de la naturaleza. Comprando fuerza de trabajo, el capital se adueñó del trabajo social y lo aplicó a la transformación de la naturaleza conforme a sus propios términos”⁵⁸. Ciencia, técnica y economía se identifican tanto en su método como en su finalidad: la dominación de la naturaleza.

La fuerza de trabajo era la proporcionada por el hombre, quien, para hacer el trabajo requerido, debía de transformarse él mismo en una máquina, y en un engranaje más de la maquinaria social. Dominar la naturaleza es equivalente a dominar al hombre. A continuación se verá la nueva definición de hombre a consecuencia de esta concepción de la naturaleza.

El Hombre

La Ilustración adopta una larga tradición en la que, cuando se sabe perteneciente a un momento histórico coyuntural, considera que su atención tiene que mirar a lo esencial. Grecia mira al hombre, el Cristianismo mira al hombre, el Renacimiento mira al hombre, y la Ilustración también pretende mirar al hombre, y hay quien va a considerar que éste es su rasgo distintivo⁵⁹. En efecto, pero se va a enfocar a una mirada muy particular.

57 Eric R. Wolf, *Europa y la gente sin historia* [trad. del inglés de Agustín Bárcenas], México, F.C.E., 1994, p. 321.

58 *Ibid*, p. 323.

59 Cfr. C. Flórez Miguel, *op. cit.*, p. 15.

Este tipo de hombre ilustrado está representado con mayor exactitud y transparencia en la obra capital de Julien-Offray de La Mettrie: *El Hombre-máquina*. En ésta el autor pretende mostrar, con argumentos que le parecen infalibles, que todo lo que se considere como un alma, un intelecto, Dios, etcétera, son sólo expresiones de la materia, por lo tanto, del mecanismo que mueve a la materia. “El cuerpo humano es una máquina que compone por sí misma sus resortes, viva imagen del movimiento perpetuo”⁶⁰. Así, la materia en tanto cuerpo determinaría toda la vida anímica: “Este llora como un niño ante la proximidad de la muerte, mientras aquél se burla. ¿Qué hacía falta a Cano Julio, a Séneca, a Petronio, para cambiar su intrepidez en pusilanimidad, o en cobardía? Una obstrucción en el bazo, en el hígado, un obstáculo en la vena porta. ¿Por qué? Porque la imaginación se atasca con las vísceras”⁶¹. El valor o la cobardía dependerán de la digestión.

En esta misma expresión de lo meramente material, La Mettrie afirma que el pensamiento humano y su aprendizaje no difiere en esencia al adiestramiento de los animales, que el hombre aprenda a pensar matemáticamente es lo mismo que hacer que un loro repita palabras:

Las palabras, las lenguas, las leyes, las ciencias y las bellas artes llegaron, y, gracias a ellas, se pulió al fin el diamante en bruto de nuestro espíritu. Se ha adiestrado a un hombre, como a un animal, se ha llegado a ser autor como mozo de cordel. Un geómetra ha aprendido a hacer las demostraciones y los cálculos más difíciles, como un mono a quitarse o ponerse su sombrero, y a montarse sobre su dócil perro [...] Como se ve, ¡nada mas simple que la mecánica de nuestra educación!⁶².

Los mismos resortes son los que mueven tanto al hombre como al animal y al resto de la naturaleza. Por eso el alma no sería más que la expresión más sutil de este movimiento mecánico, dando una jerarquía, pero que no se distinguiría del principio material:

¿Hace falta más [...] para probar que el hombre no es más que un animal o un conjunto de resortes, que se montan unos sobre otros, sin que pueda decirse por qué punto del círculo humano empezó la naturaleza? Si estos resortes difieren entre sí, sólo se debe a su situación y a algunos grados de fuerza, y nunca a su naturaleza. Por consiguiente el alma no es más que un principio de movimiento o una parte material sensible del

60 J-O. de La Mettrie, *op. cit.*, p. 212.

61 *Ibid.*, p. 211. Y más adelante: “Pensamos e incluso somos personas honradas, al igual que somos alegres o valiente; todo depende de la manera en que está montada nuestra máquina. En ciertas ocasiones se diría que el alma habita en el estómago”, p. 213.

62 *Ibid.*, p. 219.

cerebro, que se puede considerar, sin temor a equivocarse, como el resorte principal de toda la máquina⁶³.

Pensar, juzgar, discernir, actuar, imaginar, ser bueno o malo, etcétera, no implican ninguna característica especial, ni un proceso educativo previo y profundo, sólo alimentándose adecuadamente y dejando actuar a la naturaleza en su mecanismo permanente y continuo, será lo necesario para vivir la vida plenamente y en consonancia con la felicidad⁶⁴.

Entonces, gracias a esta concepción de la materialización del espíritu, o más bien su desintegración en el movimiento material, si el hombre antes no se lo creía —por humildad, por pobreza o por sus limitaciones—, ahora la noción de «dueño y señor de la creación» cobró relevancia enorme en la conciencia antropocéntrica de los moradores del siglo XVII y XVIII. Como nos lo dice el ya mencionado filósofo de la ciencia Alexander Koyré en su famoso y programático texto *Estudios galileanos*:

[...] en lo sucesivo la vida contemplativa cede el paso a la vida activa; el hombre moderno busca el dominio de la naturaleza, en tanto que el medieval, o el antiguo, perseguía únicamente su contemplación. El mecanicismo de la física clásica —galileana, cartesiana, hobbesiana, ciencia activa, operativa, que debe hacer del hombre “el dueño y señor de la naturaleza”— se explicaría, entonces, por ese deseo de dominación, de acción; sería una simple transposición de esta actitud, una aplicación a la naturaleza de las categorías del pensamiento del homo faber; la ciencia cartesiana —y a fortiori, la de Galileo— sería, como se ha dicho, “una ciencia de ingeniero”⁶⁵.

Si bien, como el mismo Koyré defiende en su texto, afirmar esto es en parte cierto y en parte falso. Falso en tanto que sería reducir toda la ciencia denominada clásica a su aplicabilidad técnica, sin considerar su alto grado de trabajo especulativo, hipotético e imaginativo⁶⁶; y cierto, porque, como se vio en el apartado anterior, la ciencia clásica y la dominación van de la mano, una no se da sin la otra. El ser humano se acepta, y festeja, como homo faber: «el animal que hace herramientas», «el hombre artífice», «el que se interesa por las cosas prácticas» y «el hombre que trabaja».

63 *Ibid.*, pp. 240-241. Como consecuencia de estos resortes y asimilación a lo material, La Mettrie se pregunta si la vida del hombre no está tan carente de propósito y finalidad como el elemento más eximio de toda la naturaleza: “¿Quién sabe, por lo demás, si la razón de la existencia del hombre no se encontrará en su propia existencia? Tal vez ha sido arrojado al azar sobre un punto de la superficie de la Tierra, sin que pueda saberse cómo, ni por qué, sino únicamente que debe vivir y morir, semejante a estos champiñones, que aparecen de un día para otro, o a estas flores que bordean las zanjas y cubren los muros”, p. 231.

64 *Cfr. Ibid.*, p. 246.

65 A. Koyré, *op. cit.*, p. 2.

66 *Cfr. Ibid.*, pp. 86, 270 —donde afirma que para Galileo “la teoría matemática es anterior a la experiencia” y “Se podría decir que desde ahora la materia terrestre es elevada al rango de la celeste”—, y siguientes.

Curiosamente, el tipo de hombre que surgió de esta utilización práctica, no es el inventivo y genial creador de máquinas que se supone es el epítome de la revolución industrial, sino aquel que cuenta con menos educación y se alecciona fuera de las aulas universitarias:

Hasta la revolución industrial del siglo XVIII, crecimiento económico y movimiento cultural constituyen un todo indisociable. El sector secundario, artesanal antes de ser industrial, progresa allí donde aumenta la tasa de alfabetización [...] Simétrica, y negativamente, la decadencia relativa de Italia en el mismo periodo es a la vez cultural e industrial: al bloqueo de la tasa de alfabetización corresponde una ruralización de la economía italiana, una pérdida de dinamismo del sector secundario o urbano⁶⁷.

Encontrar este comentario hace sentir una cierta ofuscación, porque justamente se nos ha enseñado la importancia cultural que fue, y sigue siendo, la revolución industrial. Se nos ha dicho de la genialidad que fue la invención de la máquina textil, y mucho más la máquina de vapor, invenciones que vinieron a cambiar, prácticamente, y de la que aún somos testigos, la faz de la tierra; entonces ¿cómo llegar a afirmar que la invención de máquinas va más unida al analfabetismo que al conocimiento?

El autor Emmanuel Todd nos dice que unido a estos cambios culturales —tomada aquí «cultura» como el conjunto de todos los aspectos que comprenden el mundo de los seres humanos— que llegaron con la revolución industrial, se da un desfase entre economía y cultura —el autor entiende «cultura» como cuando usamos la palabra «culto», en tanto «mejoramiento», «conocimiento» o «educación»—:

Entre 1750 y 1850, la asociación de movimiento cultural y del desarrollo económico se deshace. La revolución industrial inglesa transforma, de arriba abajo, una nación que no era la más avanzada de Europa en el plano cultural [...] en apenas un siglo, se constituye en la isla de Gran Bretaña la primera de las sociedades industriales modernas. [...] Es pues, en Gran Bretaña, donde se produce el primer desarraigo, urbano e industrial de una sociedad rural de tipo tradicional. [...] A mediados del siglo XIX, la disociación de lo cultural y de la economía es una evidencia empírica que da lugar, en el plano teórico, al materialismo histórico. Impresionados por el despegue industrial británico y el atraso alemán, Marx y Engels construyen un modelo interpretativo que afirma la autonomía del desarrollo económico. Rechazan la visión del progreso heredada de la filosofía de la Ilustración, que no veía en el desarrollo económico más que un componente entre otros de la marcha del espíritu humano⁶⁸.

67 Emmanuel Todd, *La invención de Europa* [trad. del francés de Juana Bignozzi], Barcelona, Tusquets, 1995, p. 153.

68 *Ibid.*, p. 154.

La especialización en el trabajo no sólo se mantiene ahí, sino que da un salto inmediato a la especialización del hombre y una educación enfocada a tal especialización. Educar es adiestrar en las necesidades de este Brave New World, de ahí la disociación entre cultura y economía, cuando ésta toma la delantera y dicta las reglas, y cuando el dinero se convierte en el valor que disuelve todos los valores, la primera sólo podía acoplarse a la segunda. En pocas palabras, la especialización pudo aparecer gracias a un proceso de análisis en donde se reducía toda labor humana a un proceso mecánico⁶⁹, proceso análogo a la reducción atómica fisicalista.

Se tiene también un comentario similar del autor citado T. S. Ashton:

El rasgo más notable de la historia social de este período —lo que sobre todo distingue a la época de las anteriores— es el rápido crecimiento de la población. [...] Los labradores tendieron a erigir sus propios hogares en lugar de hospedarse con sus patronos, y la disminución del sistema de aprendizaje en la industria favoreció los tempranos matrimonios y las grandes familias⁷⁰.

La idea es muy similar a la anterior, agregando aquí el dato del crecimiento desmesurado de la población que también estalla de manera especial por el atraso cultural, pero que se podría resumir afirmando que el desarrollo de la máquina y de la técnica no va de la mano con el desarrollo humano. Para este autor la especialización es una de las claves para entender este fenómeno:

Si bien la invención aparece en todos los grados de la historia humana, rara vez prospera en una comunidad compuesta de simples aldeanos o de trabajadores manuales poco diestros; tan sólo cuando la división del trabajo se ha desarrollado, permitiendo a los hombres consagrarse a un solo producto o sistema, llega a producir algo tangible. Dicha división de trabajo existía ya cuando se inició el siglo XVIII, y la Revolución Industrial en parte se debió a, en parte fue el efecto de, un aumento y ampliación del principio de especialización⁷¹.

Para ir concluyendo, y de un modo más visceral, Mumford expone este tema ayudándose del ingeniero químico escocés Andrew Ure, apologista de la máquina

69 Cfr. L. Mumford, *op. cit.*, pp. 161-162: "La 'manu-factura', es decir, la labor a mano organizada, repartida y llevada a cabo en grandes establecimientos con o sin máquinas, dividió el proceso de producción en una serie de operaciones especializadas. Cada una de ellas fue efectuada por un trabajador especializado cuya destreza aumentaba en la medida que su función era limitada. Esta división era, de hecho, una especie de análisis empírico del proceso del trabajo, dividiéndolo en una serie de movimientos humanos simplificados que podía entonces transformarse en operaciones mecánicas".

70 T. S. Ashton, *op. cit.*, pp. 9-10. El subrayado es mío.

71 T. S. Ashton, *op. cit.*, p. 23.

en el siglo XIX, para quien si el trabajador sabe mucho o es muy hábil, ya deja de ser apto para la eficiencia de la producción fabril:

“Debido a la debilidad de la naturaleza humana”, proseguía Ure, “ocurre que cuanto más diestro sea el trabajador, es capaz de hacerse más voluntarioso e intratable, y naturalmente menos propio y conveniente para el sistema mecánico en el que... puede causar gran daño al conjunto”. [...] El primer requisito pues para el sistema de la fábrica era la castración de la pericia. El segundo, la disciplina de la miseria. El tercero, el cierre a toda ocupación alternativa mediante el monopolio de la tierra y la des-educación⁷².

En resumen: es cierto, los ilustrados ingenieriles enfocan su atención en el hombre, pero en un nuevo tipo de hombre, un hombre que, a decir de Mumford, expresa y representa su propio envilecimiento y denigración al perder el control y las miras de sus propios productos para convertirse él mismo en otro producto más:

Había nacido un nuevo tipo de personalidad, una abstracción ambulante: el Hombre Económico. Los hombres vivos imitaban a esta máquina automática tragaperras, a esta criatura del racionalismo puro. Estos nuevos hombres económicos sacrificaron su digestión, los intereses de paternidad, su vida sexual, su salud, la mayor parte de los normales placeres y deleites de la existencia civilizada por la persecución sin trabas del poder y del dinero⁷³.

Como consecuencia de esto se originó el problema de cómo se tenía que considerar a los hombres, esto es, si éstos caen o no dentro de este sistema mecánico y especializado, y si es así, entonces cómo se podría hablar de algo como libre albedrío. Problema éste que tocó de modo particularmente especial los nervios sensibles de la generación que conformó el movimiento romántico que apareció como reacción a finales del siglo XVIII, porque ¿qué pasaría entonces con el arte, con la poesía, con el amor, con los sentimientos y con la sensualidad? ¿Qué sería de esa presencia orgánica, de esos colores numinosos, de esa belleza de la naturaleza que Goethe reclamaba como esencialmente correlativa a los hombres, si todo fuera un juego simple de fuerzas inertes dislocadas? El Romanticismo es ya tema para otro momento, pero bien sabemos, por padecerlo, que su crítica no pudo detener el impulso ilustrado (transformado después en positivista), y que ahora permea el total de la cultura.

72 L. Mumford, *op. cit.*, p. 192. El subrayado es mío.

73 L. Mumford, *op. cit.*, p. 196.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, M. S., La Europa del siglo XVIII, [trad. del inglés de Ricardo Haas], México, F.C.E. Breviarios, 1968.
- Ashton, T. S., La revolución industrial. 1760-1830 [trad. del inglés de Francisco Cuevas Cancino], México, F.C.E. Breviarios, 1983.
- Brodrick, James, Galileo, el hombre, su obra, su infortunio [trad. del inglés de Ramón Valdés del Toro], España, Editorial Verbo Divino, 1970.
- Butterfield, Herbert, Los orígenes de la ciencia moderna [trad. del inglés de L. Castro], México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1981.
- Carpenter, Jean y Lebrun, François (dirs), Breve historia de Europa [trad. del francés de Mauro Armiño], Madrid, Alianza Editoria, 1994.
- Cassirer, Ernst, La filosofía de la Ilustración, [trad. del alemán de Eugenio Imaz], México, F.C.E., 2000.
- De la Fuente Lora, Gerardo, Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas, México, Media Comunicación, 1999.
- Domínguez Ortiz, Antonio, Las claves del Despotismo Ilustrado. 1715-1789, Barcelona, Planeta, 1990.
- Elena, Alberto, Las quimeras de los cielos. Aspectos epistemológicos de la revolución copernicana, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- Flórez Miguel, Cirilo, La filosofía de la Europa de la Ilustración, España, Editorial Síntesis, 1998.
- Gaos, José, Historia de nuestra idea de mundo, México, F.C.E., 1992.
- Jeans, James, Historia de la Física [trad. del inglés de M. Hernández Barroso], México, F.C.E. Breviarios, 1982.
- Koyré, Alexander, Estudios galileanos [trad. del francés de Mariano González Ambou], México, Siglo XXI Editores, 1998.
- La Mettrie, Julien-Offray de, Obra Filosófica [trad. del francés de Menene Gras Balaguer], Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Larroque, Enrique, El hombre y la revolución científica, Espasa-Calpe, Madrid, 1964.
- Loose, John, Introducción histórica a la filosofía de la ciencia [trad. del inglés de A. Montesinos], Madrid, Alianza, 2000.
- Morin, Edgar, El método. 1. La naturaleza de la naturaleza, Madrid, Cátedra, 2009.
- Mumford, Lewis, Técnica y Civilización [trad. del inglés de Constantino Aznar de Acevedo], Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Munck, Thomas, Historia social de la Ilustración [trad. del inglés de Gonzalo G. Djmbre], Barcelona, Crítica, 2001.
- Smith, C.U.M., El problema de la vida. Ensayo sobre los orígenes del pensamiento biológico [trad. del inglés de Natividad Sánchez Saiz-Trápaga], Madrid, Alianza, 1977.
- Todd, Emmanuel, La invención de Europa [trad. del francés de Juana Bignozzi], Barcelona, Tusquets, 1995.
- Wolf, Eric R., Europa y la gente sin historia [trad. del inglés de Agustín Bárcenas], México, F.C.E., 1994.

Corrientes de pensamiento y hombre contemporáneo **Reflexiones en torno a la dignidad de la persona humana en la sociedad**

Prof. Dr. José Antúnez Cid. UESD

Presentación

Antes que nada agradezco la invitación de esta Universidad *Lumen Gentium* de Ciudad de México que tan bien, tan ardua y tan fructíferamente está trabajando como me anticiparon mis colegas de San Dámaso D. Javier Prades y D. Alfonso Pérez de Laborda quienes les visitaron anteriormente y como he podido comprobar estos días en persona. Gozo de estar con ustedes, más aún, y no es poco, porque estas jornadas me brindan la oportunidad de cumplir uno de mis sueños: venerar a nuestra Madre y Señora en su casa de la Basílica de Guadalupe.

También quiero de antemano pedirles disculpas por aquellas expresiones que resulten extrañas, ya que aunque compartimos una hermosa y misma lengua, también es cierto que tenemos ciertos giros particulares que pueden resonar simpáticamente curiosos en nuestros oídos. Cuento con su benevolencia y comprensión.

A la hora de dirigirles estas palabras intento hacerme cargo del momento singular de la historia de la gran nación de México en que hay tantos y tan complejos desafíos, acompañados de vivencias realmente dolorosas, aunque estoy seguro de que contribuyendo desde los diversos ámbitos que se dan cita en estas jornadas se propiciará ocasión de pronunciar palabras que den luz en los caminos del crecimiento y la superación. Muchos de los factores que originan esta situación, salvando las lógicas diferencias locales, me parecen comunes a los que afrontamos, no sin esfuerzo y preocupación, en España y en Europa, realmente la llamada globalización se hace sentir. También estoy convencido de que, como ya

han demostrado en otros momentos de su historia, los católicos mexicanos sabrán dar lo mejor de sí mismos aportando y ofreciendo la luz de la fe en Jesucristo que las circunstancias actuales demandan. Miremos pues con este realismo, que incluye la esperanza fundada, el momento presente.

Vivimos una época en que, salvando la idiosincrasia y personalidad de cada nación y su cultura, todos estamos más cerca y la globalización afecta a todos más en mayor que en menor medida, con sus dos polos exagerados: homogeneización y etnicismo, como reacción al riesgo de nivelación y uniformación que ésta lleva consigo. Uno de los rasgos que se difunde por doquier es la difuminación del valor absoluto de la persona y, anclado en él, la crisis de los modos de articular la convivencia de modo realmente humano y plenificador. La gravedad de las circunstancias en cada lugar exige en mayor o menor medida nuestro servicio proclamando la dignidad de la persona, facilitando el acceso a su descubrimiento y el camino de su reconocimiento. Sin esta luz que requiere, entre otras, la colaboración de los filósofos, el camino sería difícil de descubrir si no imposible de recorrer.

Planteamiento

De entrada les traslado mi noción de persona: Pienso la persona como un Quién –con mayúsculas– de carne y hueso¹ con una constitutiva dignidad absoluta, gracias a su dimensión trascendente, radicalmente abierto en y para la interpersonalidad o comunión, y que, por tanto, se realiza naturalmente en la historia, con la mediación cultural, en libertad situada. El deseo de su plenitud, de su realización, inscrito en lo más nuclear de su ser con la realidad del fin (*telos*)² estira de ella su dar de sí durante toda su vida en vías de su consecución. La persona, conceptuada de este modo, es fundamento de una sociedad ordenada al bien común en sentido intensivo y trascendente.

Pero antes de seguir quiero exponer dos paradojas y, a través de ellas, alguna de las raíces que impiden la construcción de un mundo desde y para las personas.

1 No podemos hablar de una humanidad genérica, que se deje en el camino de la reflexión al individuo con todas sus circunstancias. La historia del pensamiento cuenta con una larga tradición de quienes han sabido captar y defender “esta carne y estos huesos”, a su modo lo anuncia sin culminarlo Aristóteles, lo realiza Santo Tomás, y ante la tiranía de la razón divinizada lo defienden en el s. XX los personalismos y en España autores como Unamuno, Ortega y Gasset o Zubiri o la más reciente forma de pensamiento de mi amigo y maestro Alfonso Pérez de Laborda. Hemos de huir de aquellos que solo hablan de “humanidad”, de género, al modo del *gattung* en que todo se diluye de los idealismos.

2 La teleología, el descubrimiento de la realidad del fin ya presente en las estructuras actuales de todo viviente y de modo singular de la persona es una de las mayores genialidades de Aristóteles. Quiero aquí subrayar su densidad, su realidad, el fin no es algo que cada hombre se imagina o sueña, sino que cada hombre sueña e imagina ese fin porque en su ser actual está ya operando la fuerza de la plenitud a la que está invitado. Esta *entelequia* realizable es de vital importancia para hacer justicia a la noción de persona.

Primera paradoja: la autosuficiente razón moderna concluye en crisis de la razón

La modernidad nos ha legado grandes logros como las democracias, aun con sus imperfecciones, como la técnica —fruto de la razón instrumental— con el consecuente desarrollo económico y del bienestar, y como la formulación universal de los derechos humanos, entre otros, pero seculariza adquisiciones posibilitadas por el cristianismo trasplantándolas a un suelo nutricional insuficiente, por lo que acaba generando una crisis cultural y antropológica. En el terreno de los hechos, valores irrenunciables como la libertad, la igualdad, el valor de lo cotidiano, el sentido y derecho al trabajo, incluso el valor de la vida, lo que en conjunto llamamos hoy Derechos Humanos, son sistemáticamente violados en muchos lugares del mundo mientras sus defensores se tienen que conformar con propuestas débilmente fundamentadas y claramente insuficientes en su fuerza motivadora y constructiva, reforzando ese mal que comienza a ser endémico en la sociedades democráticas al que solemos referirnos como desencanto político. De este modo el pensamiento moderno deviene, tras su giro por el ámbito del sentido y del lenguaje, una reedición de la siempre pobre moralina: qué debemos hacer para actuar bien eludiendo el suelo nutricio básico: qué es lo bueno que nos realiza.

Una raíz del problema está en la noción misma de razón ilustrada que se convierte paradójicamente en pensamiento débil, relativista y culturalista por un lado, y en pensamiento positivista que estudia una naturaleza reducida a su dimensión biológica y predeterminada —la neurociencia— que resulta inoperante en el ámbito de las estructuras estrictamente personales, aislando al hombre de la sociedad y de Dios, su suelo nutricio originario e incluso conceptuando a este Dios, impulsor de todo auténtico humanismo, como rival del hombre y del progreso.

Somos, nos guste o disguste, herederos modelados por la hipérbole de una razón que se concebía totalizante y que ha establecido y desarrollado pensamientos de escisión y contraposición, son los pensares de la “o” excluyente frente al pensar de la “y”; pensares que con buena intención son incapaces de integrar los polos que en relación circular se enriquecen y posibilitan en su realización mutua; se trata de una “o” madre de muchas “oes” porque sólo cabe dentro lo que la razón totalizante dictamine. Podemos destacar así: una raíz religiosa en la Reforma, que independiza y escinde ya en Lutero: fe “o” razón, *agape* “o” eros³; y ya en el ámbito filosófico por citar algunos muy conocidos, Descartes: espíritu “o” cuerpo, Rousseau: cultura “o” naturaleza, Kant: libertad “o” naturaleza, con todos sus

3 Puede verse la postura típica luterana que para defender al amor como *agape* se enfrenta al eros, pues se trataría de formas de amor incompatible, y la visión católica que los articula íntimamente Cf. A. NYGREN, *Eros et agape*, EDB, Bolonia 1990, edición de su investigación doctoral en Suecia de 1930 (vol. 1) y 1937 (vol. 2) y BENEDICTO XVI *Deus caritas est*, 2005.

matices; Nietzsche: Dios “o” el hombre (incluyendo su “no” al tutor que sería la iglesia), Sartre: libertad “o” naturaleza, el hombre “o” Dios, yo “o” los otros⁴, Marx que concibe el corazón de la historia como una dialéctica materialista de lucha de clases: los míos “o” los otros, y más cerca de nuestros días, p. e. el laicismo de cuño ilustrado enfrenta sociedad “o” iglesia, llevando a una forzada privatización de lo religioso, llamada tolerancia, si no a su negación.

Estos pensares han alimentado la historia real, no sólo la historia de las ideas, durante el siglo XX y en parte lo siguen haciendo hoy. Se trata de la dialéctica entre comunismo y liberalismo, ambos sustentados en un buen porcentaje por una antropología del *homo* puramente *oeconomicus* y que llevan a una nueva “o”: sociedad “o” individuo, donde la convivencia se construye, cuando se puede, sobre pactos no naturales, un tanto postizos, que van abocando hacia vías sin salida, mientras no se sitúe la discusión en el plano adecuado que permita integrar armónicamente las diversas dimensiones de la persona.

Estas escisiones no logran sanación por parte de una razón cerrada y ensoberbecida por los logros de una sola de sus capacidades, la técnica, que invade y oculta el resto de la riqueza de la razón, la razón no humana del científicismo⁵.

Además este modo de pensar hace surgir un ambiente de desconfianza que acabará afectando a la misma razón y su capacidad de verdad, de ahí que con todo acierto P. Ricoeur las denominase “Filosofías de la sospecha”, refiriéndose sobre todo a Nietzsche, Marx y Freud, aunque se puede extender la lista a todos aquellos que afirman que por debajo de lo que la razón encuentra las cosas no son lo que parecen ser, que hay fuerzas ciegas, no racionales, que son las que realmente determinan el curso de los acontecimientos, llámense una voluntad de poder cegada por desvincularse de la verdad, un determinismo materialista y económico, o pulsiones básicas que la conciencia a lo sumo logra reprimir, o, en el caso del neuro-científicismo tan en boga, esa reducción de la razón misma que se descubre encerrada en el bucle de ser tan solo un resultado funcional de la biología incapaz de trascender la misma, una razón incapaz de verdad, autodisolutiva. La razón racionalista se descubre a merced de lo irracional.

4 Cf. J.P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, UNAM, México 2006. Cf. sus lemas de fondo que están presentes de algún modo en otras de sus obras: Dios no existe porque soy libre, el infierno son los otros, en el fondo: la naturaleza, la sociedad (los otros) y Dios, son enemigos del hombre tal como lo concibe Sartre.

5 Resulta curioso que cuando alguien busca sinceramente la verdad y con perseverancia, el mismo hecho de la ciencia y sus logros remita en reflexión filosófica a la dimensión trascendente. Es el famoso caso del conocido como Papa del ateísmo, A. Flew, que en 2004, pocos años antes de su muerte, narra cómo sin salirse de la peregrinación de la razón se ve llevado a abandonar el ateísmo en favor de la existencia de Dios. En 2007 narra y esboza la argumentación de su posición en *Dios existe*, (Trad. Española publicada por Trotta, Madrid 2012).

Líneas muy influyentes de filosofía que protagonizan el giro lingüístico, en la filosofía anglosajona de tradición empirista humeana y analítica, tanto como en la fenomenología de Heidegger y la creación de la hermenéutica (el lenguaje, y el círculo del sentido), refuerzan este devenir paradójico de una razón que descubre que la imagen que había proyectado de sí misma se desvanece, se autodestruye, se suicida, pudiéndose llevar consigo parte de la cultura y de la humanidad. Se está propiciando una situación que reclama un cambio mediante la ampliación de la razón. Los desastres históricos del pasado siglo que dejan al hombre ante un mundo fracturado del que es incapaz de hacerse cargo convergerán en esta línea.

Segunda paradoja: la razón débil es tan débil que no salva la diferencia que quería salvar

Los acontecimientos dramáticos de la modernidad en el s. XX, dos guerras mundiales, holocausto nazi, guerra fría, comunismo, explotación materialista de cuño capitalista, distanciamiento creciente entre primer y tercer mundo, pobreza, deshumanización de las esferas de la convivencia, cultura de la muerte y ese tristemente largo etcétera que tan dolorosamente queda ante nuestros ojos, hacen surgir la controvertida post-modernidad⁶, a la que creo estrictamente moderna⁷. La post-modernidad interpreta esta situación como el fracaso de la autosuficiente razón ilustrada y es anunciadora de una vía de salida pero pienso que requiere una recuperación del pensamiento de alcance metafísico u ontológico, que debe ir más allá del paradigma moderno de la razón, paso que sólo dan algunos de sus representantes más eximios como Lévinas.

Para salvar al hombre y la humanidad el llamado pensamiento débil⁸ combate la pretensión de la razón fuerte de construir meta-relatos de sentido absoluto (religiones, filosofías metafísicas: clásica, hegeliana, marxista, etc.) sosteniendo

6 *¿Qué es (post)-modernidad?* Siempre será algo relativo a lo que se entienda por modernidad. Se trata de un fenómeno complejo en que desemboca la modernidad - y hasta cierto punto resulta inseparable de ella misma - provocado por los dramáticos eventos del siglo XX, y que se ve reforzado por la evolución del saber científico positivo hacia una creciente consciencia de su propia limitación, tanto como por el culturalismo relativista favorecido por una ambivalente globalización. Se decanta de este modo una situación existencial de escepticismo y cierta desilusión, desarrollo consecuente de la modernidad. Postmodernidad es ante todo un fenómeno de la vida personal y social que encuentra sus notarios filosóficos. Cf. Los trabajos de M. Beuchot y el departamento de "Analogía hermenéutica" en la UNAM.

7 Moderna a pesar de la valoración, positiva y en sentido fuerte, de la postmodernidad como cambio de paradigma, p. e. de H. Putman al estudiar los cambios dentro del ámbito analítico que implica la nueva percepción del campo de los valores como accesible a la razón, el movimiento post-moderno sigue moviéndose dentro del paradigma de la razón totalizante, en su versión individualizada y encarcelada mediante el dogma del relativismo. Pero por eso mismo se trata de la misma razón. Todavía no han alcanzado difusión y fuerza suficiente los nuevos paradigmas de la razón sapiencial, bien sea en conexión con el pensamiento clásico, el pensamiento cristiano u otro que enriquecerían y ampliarían en esta línea la razón como son la razón poética de M. Zambrano, la razón vital en la versión de J. Marías, por señalar muy interesantes aportaciones desde el pensamiento filosófico español. Coincido en este sentido con J. Habermas en que la postmodernidad es estrictamente moderna, aunque no en los motivos y en el verla como una parada provisional ya que el camino futuro consistirá en la continuación del proyecto ilustrado.

8 Vattimo y Lyotard, a quienes creo, como M. Beuchot, por detrás de la sociedad y no a su servicio.

sistemáticamente el relativismo, sólo así se evitará el totalitarismo inherente a tal tipo de racionalidad. Así, llegan a concluir, se ha de negar la metafísica⁹, e incluso a Dios¹⁰, como amenazas que ponen en peligro la paz y el respeto, este entendido en su forma degradada como mera tolerancia. De este modo el hombre quedaría a salvo de las barbaridades inhumanas cometidas en nombre de la razón con sus ideologías durante el s. XX, previniendo su repetición mediante la renuncia a la verdad en su sentido fuerte¹¹.

Desgraciadamente un análisis de la situación engendrada por el relativismo, muestra no sólo su incapacidad para evitar la situación de violencia del hombre con el hombre, sino su contribución a su empeoramiento por la ausencia de herramientas de pensamiento que posibiliten una salida, y abocando a una situación de desesperanza o estancamiento que llega a tematizarse como el final de la historia y del progreso, tanto en pensadores de raigambre marxista, nietzscheana, heideggeriana o pragmatista¹².

En la práctica la persona queda indefensa y a merced del más fuerte en un campo de juego en que la verdad no protege al débil: la dictadura del relativismo. Es cierto que en un sentido y en ciertos autores la post-modernidad abre una vía de

9 El hombre de finales del siglo XX llega por caminos diversos de la mano de Nietzsche y Heidegger a ser consciente de este hecho y a denunciar la necesidad de una nueva forma de pensamiento que reconozca su esencial incapacidad para captar el fundamento y el sentido global del cosmos, de la sociedad y de la persona: el pensamiento débil que sólo tiene el dogma absoluto de que no hay saber absoluto, ante lo que nos sobrepasa solo queda la negación o el silencio.

10 Me gustaría subrayar en qué sentido la post-modernidad se relaciona con Dios contribuyendo a su eclipse aunque hay en esta situación elementos positivos y luces que permiten vislumbrar salidas prometedoras. No es difícil caer en la cuenta de que una constante entre los pensadores que se suelen denominar postmodernos se encuentra en su frontal rechazo a la ontología, a la metafísica o a los relatos fuertes o metarrelatos, debido a que ven en ellos inherente el riesgo de totalitarismo, es decir, la opresión de conceptos y razones totalizantes y objetivantes que esclavizarían a la realidad y al hombre; pienso que la metafísica es una dimensión de la filosofía irrenunciable y en cierto sentido queda abierto el camino a su construcción desde algunos de los casos postmodernos. Creo que negar la metafísica es negar a Dios el espacio que legítimamente le corresponde dentro del saber filosófico y que la postmodernidad filosófica más agresiva sabe muy bien que la afirmación filosófica de Dios lleva consigo una oferta de sentido que contradice su principal supuesto ideológico: el principio absoluto de una razón débil, tan solo capaz de microrrelatos y equivocosismos.

11 Por esta senda la filosofía se reduce a pensamiento sobre la comunicación, bien sea como técnicas procedimentales, análisis de estructuras comunicativas en que la pragmática domina sobre la teoría o el establecimiento de pautas de diálogo, pero un diálogo que ya no es tal, pues no busca la verdad, ni siquiera crearla o construirla, sino que se ha transformado en un modo educado de negociación para que la vida social y personal sea lo más llevadera posible, no cabe ya ni siquiera hablar de proyecto, por prometeico que pueda ser, ahora carece de sentido. Paradigmático de esta abúlica visión resulta Rorty.

12 Si bien hay quienes como J. Habermas y O. Apel sostienen que el camino a seguir es de fidelidad a la modernidad, que hay que seguir apostando por el proyecto plasmado en la Ilustración pues aún no ha dado de sí sus últimas posibilidades, son mayoría los que en su discurso abandonan el ídolo del progreso - secularización de la historia de la salvación - y hablan ya del fin de la historia, bien sea como Fukuyama desde la dialéctica marxista, bien sea desde el nihilismo nietzscheano del eterno retorno o bien sea desde un desarrollo del heideggerianismo en que el hombre debe abandonar la razón técnica por una razón afectiva que está a la espera del acontecer del ser, eso sí, quieta, inerte, sin ejercer sus posibilidades reales, por miedo a extralimitarse, bien sea desde el placentero establecerse en la suerte de pertenecer a una opulenta democracia posfilosófica del neopragmatismo del postmoderno Rorty. El hombre se retira a su puesto de observación incapaz de encontrar e incapaz de dar sentido ni a su vida ni a la historia. Nada cabe esperar, la historia habría terminado, aunque tampoco hay que preocuparse por ello, dirán, pues esto no es tan malo.

esperanza porque permite purificar la razón moderna de sus excesos¹³, esta es su aportación: darnos la distancia necesaria para rectificar esa conceptualización de la razón, pero por otra parte pone en peligro los mismos logros de la modernidad al dejarlos en el aire, sin suelo nutritivo.

Por eso debemos estar atentos al fondo y a las consecuencias de loables intentos de mitigar los efectos devastadores de los planteamientos subyacentes a la historia del siglo XX que buscan construir una cultura democrática, una sociedad de diálogo, una ética mundial mediante procedimientos de diálogo pretendidamente neutrales y de consenso. Creo que todos estamos a favor de bienes tan deseables como la paz, la justicia, la dignidad de la persona, etc., y también creo que todos estamos a favor de construir una sociedad mejor y nos sentimos impelidos a colaborar en la medida de nuestras posibilidades en esta tarea y que todos valoramos muy positivamente el diálogo, pero en el momento en que todas estas cosas buenas y deseables se conviertan en algo que decidimos y consensuamos, construcción de ¿verdad?, si es que lo construido merece este nombre, olvidamos el carácter de que son algo dado y absoluto con lo que nos encontramos. De este modo no podremos defenderlos realmente ya que los hemos sometido a la voluntad falible del hombre no en su consecución, tarea encomendada a la libertad personal y colectiva de los pueblos, sino en su formulación y existencia misma; sólo en lo que remite a una donación originaria, de verdad, de ser, y con cierto carácter incondicionado, las voluntades e inteligencias de los hombres pueden converger de manera eficaz.

Por eso cuando la mayoría de la post-modernidad pone en entredicho la capacidad de la razón para captar el sentido de la realidad y su fundamento, desarticula en consecuencia la vivencia personal de cada individuo y la convivencia social y política¹⁴. Esta es una de sus notas características: crisis

13 Se alcanza así una crítica de la razón moderna que toca la noción misma de razón, y esto creo que es importante y positivo, merece la pena subrayarlo. Es algo que ni Pascal ante el racionalismo cartesiano, ni Kierkegaard ante el idealismo hegeliano fueron capaces de lograr, pues cayeron en la misma trampa de la que quisieron escapar, la trampa que mantuvo a Unamuno preso de su propia dialéctica existencial: ceder en la conceptualización de la noción de razón. Creo que el devenir de muchos pensadores cristianos hacia un logicismo excesivo y su incapacidad para dar respuesta al criticismo kantiano llevó a posturas que justifican algunos puntos de la crítica que realiza la visión postmoderna del cristianismo. Pero purificados de este punto creo que esta crítica de la noción de razón debe ser aprovechada, pues cualquier intento de cambiar de paradigma racional sin revisar en profundidad el porqué de la crisis de la razón y de qué razón es la que entra en crisis sería en el fondo una salida en falso, aunque la postura postmoderna con sus solas fuerzas no será capaz de remontar la situación, nos brinda una gran oportunidad.

14 P. e., así acabaría, en mi opinión, la propuesta de Rorty con su neopragmatismo posmoderno que critica tanto el giro lingüístico anglosajón como el cientificismo en cuanto ambos encarnarían la pretensión esencialista y de universalidad de la filosofía moderna con sus riesgos de totalitarismo. Rorty no da otra posibilidad a su amada "democracia", con la que se ha encontrado en USA de hecho y muy afortunadamente, que la de disfrutarla e intentar mantenerla, pues ella es fruto de la casualidad del mismo modo que el hombre en su origen. ¿No es esto demasiado pobre y por mucho que se hable de solidaridad y ampliación? ¿Qué le dirían cuantos en esa nación se han comprometido e incluso dado la vida para construirla? ¿Hubiese sido posible lo que tanto valora sin esas temibles "universales esencias" por las que los hombres se dieron a sí mismos en situaciones muchas veces heroicas? Intenta Rorty defenderse y diferenciarse del relativismo hablando de la realidad de la situación y relacionismo, pero si hubiese nacido bajo una dictadura absoluta ¿cómo saldría adelante? ¿Podría pensar lo mismo? Huir de las filosofías universalistas, tanto clásicas como las posturas de diálogo racional mediante su

de confianza en la razón. Esta crisis convive tranquilamente con la pervivencia de inercias modernas como cierto cientificismo popular y algunos valores universales y tópicos de inspiración cristiana que la Ilustración supo sacar a la luz, p. e. los derechos humanos, pero que ahora descansan, por no decir se van desmoronando, sobre y hacia el vacío.

Este desmoronamiento ocurre tanto en el drama de los hechos (violaciones sistemáticas de los mismos que se dan en todo el globo y que no hace falta ahora recordar) como en el ámbito de la comprensión, en el cuál deberían fundarse y constituirse en meta clara y universal, así los debates sobre lo que debe incluirse o excluirse de los derechos del hombre, las protestas de estar marcados ya en su origen por una cultura dominante que no respeta la peculiaridad de cada pueblo y que quieren imponerse por la fuerza a culturas que no son así, aunque muchas veces escondan intereses ideológicos o políticos, son muestra de esta debilidad¹⁵. El pensamiento débil es demasiado débil como para salvaguardar la persona y su dignidad. Esta es la segunda paradoja.

La razón moderna, es decir la razón que nos viene de Ockham (una razón desvinculada de la voluntad y al servicio de esta, no de la verdad, tan distinta de la razón amorosa), Lutero (una razón radicalmente escindida de la fe y desconectada de su carácter sapiencial, abandonada a su suerte) y Descartes (una razón subjetiva aunque aún necesitada de un Dios garante de la inteligibilidad misma del mundo y de la misma posibilidad de verdad), la razón cuyos límites analiza Kant y se desarrolla hasta Hegel, sería para los postmodernos una razón prepotente y tirana con pretensiones de dominio absoluto de la realidad que ha mostrado todo su potencial dañino y su incapacidad para orientar y regular la convivencia y la realización de los hombres. Su pretensión de oferta de sentido último, de redención autosuficiente y autárquica de la humanidad mediante un progreso indefinido ha fracasado. Renunciemos pues a esta soberbia de la razón, refugiémonos en el escepticismo y el relativismo, nos dicen directamente o en formas encubiertas como el relacionismo o situacionismo, ahí no sufrirá la persona violencia y cabe la diferencia y el pluralismo¹⁶. Pero ¡no!, resulta que ahí no hay techo protector, y el más fuerte

mera filosofía de la “conversación”, deja la sociedad a la intemperie, lo cual es sumamente congruente con su noción de persona sin esencia, sin naturaleza, como animal casualmente simbólico y capaz de redescubrirse, pero sumamente frágil y abandonado, ese es el futuro de su sociedad posfilosófica. Cf. R. RORTY, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989; *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991; *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.

15 Así se habla de los Derechos Humanos como intento de “colonización” cultural por parte de Occidente a otras culturas del mundo que no tienen por qué compartir necesariamente los contenidos ahí expresados. Debate realmente interesante y con el que se relaciona la propuesta de una ética universal realizada por el teólogo H. Küng. Cf. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, “¿Una ética universal?”, en J.J. PÉREZ SOBA, J. DE D. LARRÚ y J. BALLESTEROS (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo*, UESD, Madrid 2007, 261-271.

16 Así para Rorty “La pulsión hacia lo absoluto, que tradicionalmente anima a la filosofía, quedaría contenida como la ilusión de uno o unos individuos. Su pretensión de ser expresión de una Realidad, Verdad o sentido Universal no encontraría eco. En una cultura posfilosófica, la pulsión metafísico-religiosa de negación de la condición humana y de sus solidaridades quedaría ampliamente disuelta —con ayuda del terapeuta— y administrada de tal manera que ya no constituya un peligro para la sociedad. Una sociedad posfilosófica no experimentaría

ahora ni siquiera tiene que violentar la verdad antes de violentar al otro. ¿Hay otras salidas? Sí, pero ardua, humilde, laboriosa, lenta pero confiada. Creo que el camino, tan promovido en y por la Iglesia¹⁷, apunta a un preguntar más radical que toca la naturaleza de la razón, pues tanto para modernos como postmodernos ésta sería la misma, pero: ¿es ésta la razón, la razón moderna, la auténticamente humana?, ¿es ésta nuestra razón o nuestra inteligencia?

La solución pasa, pues, por buscar desde nuestra pluralidad en auténtico diálogo la verdad. La verdad, la verdad auténtica, no es totalitaria, ni fanática, ni violenta; esa puede ser la caracterización de la verdad de la razón para Hegel, pero no la de una razón humana realmente humana. Por ello hay que asumir el desafío de pensar una ampliación de la razón. Descubrir cómo la razón no se reduce a la propuesta moderna y su abandono a cambio de nada por algunos postmodernos. Si esto se va logrando habrá esperanza, fundada en la confianza en la verdad, para enriquecer la sociedad y contribuir a la construcción de la persona. Así tendremos el diálogo como camino verdadero y encontrador de verdades y no como decisor y dictador de nuestras relativas y mudables construcciones. Pero reflexionemos antes sobre la situación resultante: ¿cómo queda la persona tras este devenir del pensamiento en nuestra reciente historia?

1. El hombre de agua

Una imagen nos puede ayudar a comprender la situación de la persona en el mundo contemporáneo: el hombre de agua. La tomo de un exitoso spot publicitario de un automóvil de lujo en que de entrada, y sin adelantar ninguna pista, el famoso Bruce Lee va exponiendo su filosofía de inspiración oriental cuando de repente se introduce una carretera sobre la que circula entre apasionantes paisajes el coche en cuestión¹⁸. Indudablemente está bien realizado, el anuncio suscita el deseo de probar y poseer dicho vehículo y consigue que se nos quede una expresión un tanto atontolinada por no tenerlo todavía, quizás hasta se nos humedezcan las comisuras de los labios por la avaricia suscitada. Pero no es mi pretensión ahora venderles el automóvil¹⁹, aquí me interesa subrayar lo curiosa e ilustrativa que me resulta la noción de persona plena y capaz que es usada como gancho y que se identifica con el vehículo: un hombre que se adapta a todo, sin contornos definidos, sin proyecto alguno salvo triunfar en las circunstancias que le sobrevengan, que por la ausencia de rigidez, de forma, de naturaleza, es capaz

ya la necesidad de sustituto filosófico o científico alguno de dios. Sería no esencialista, no fundamentalista y concedería el mismo crédito a todas las voces que alimentaran su conversación", G. HOTTOS, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, Cátedra, Madrid 1999, 499.

17 El magisterio de Juan Pablo II sobretudo con la encíclica *Fides et Ratio* y el de Benedicto XVI, en casi todo su magisterio, pero sobretudo con sus excepcionales discursos en el ámbito universitario.

18 Aún puede encontrarse en la red, p. e.: <http://www.youtube.com/watch?v=RXwJACmAchg>.

19 El automóvil en cuestión, para los curiosos que no lo hayan reconocido, es el alemán BMW X3, publicitado dentro de la filosofía de la marca con la campaña: "¿Te gusta conducir?" Este spot elevó las ventas del modelo entre un 60% y un 73% a partir del año 2006.

de todo. La frase de Bruce Lee al final del spot lo resume a la perfección: “Be water my friend”, y para ello nos ha ido diciendo con su impactante voz en inglés americano: “¡Vacía tu mente! ¡No seas rígido, abandona las formas! El agua se adapta a la botella. ¡Es la botella! Si la viertes en la tetera se hace tetera. El agua fluye y si hace falta, ¡puede golpear! ¡Sé agua amigo mío!”

Ya no se trata de actuar “como si” fuéramos agua en ciertas ocasiones, de tener esa justa cualidad prudencial que denominamos flexibilidad, sino de identificarnos en nuestro ser con el agua. Se trataría de no ser nada para poder serlo todo. Creo que no hace falta explicarlo más, la imagen sugiere más de lo que parece en cuanto como filósofos nos pongamos a darle vueltas y extraer consecuencias. Tampoco quiero hacer decir a Bruce Lee más de lo que dice, sería injusto, pero hagamos desde esta perspectiva filosófica, algo caricaturizadora del spot, alguna pregunta al anunciante o al posible comprador: Pero y si el automóvil fuese “realmente agua”, ¿sería capaz de hacer lo que muestra el spot?, ¿lo compraría alguno de ustedes?, o si usted mismo “fuese agua”, con perdón, ¿podría siquiera ponerse al volante? Evidentemente para poder superar con creces las dificultades de los caminos deberá estar construido muy sólidamente, tener buenos “fundamentos” sobre los que descansen las características técnicas que lo convierten en un instrumento ideal y deseable. Además, desde el otro lado, usted y yo al menos necesitaríamos unas manos para asir con eficacia la guía del vehículo, eso sí, si son manos ya no serán otra cosa. Sin los fundamentos todo quedaría en una quimera inexistente o en una realidad frustrada; y sin las manos el fabuloso automóvil no sería sino un cacharro inútil. ¿Por qué no trasladamos este interrogante al hombre víctima de la postmodernidad?

El ser humano configurado con una razón débil que quiere concienzudamente ser débil y moldeable para huir de la razón violenta configura una sociedad, a la vez que es configurado por ella, llena de consecuencias antropológicas, y por ende éticas y políticas.

Una de ellas, muy paradójica, es la proliferación de las relaciones marcadas por la violencia, violencia que se vive en las relaciones interpersonales, dentro de los grupos que conforman una nación y, por supuesto, también en el nivel internacional. Los hechos son hoy dramáticos, que no trágicos porque confiamos superarlos y vencerlos. Ya lo hemos ido anunciando en las páginas precedentes. ¿Por qué ocurre esta instauración de la violencia cuando se abandona, hipotéticamente, el tipo de racionalidad que la causaría? Porque en el fondo no es así, no se la abandona. La razón absoluta sigue viva pero individualizada, particularizada y luchando por imponerse a las otras absolutas razones que lo rodean. Los límites que intentan poner los ámbitos de debate y diálogo familiar, social, político o internacional, con ser necesarios, son claramente insuficientes porque están “intelectualmente” o “en la verdad” desarmados, no hay en el

fondo motivo alguno para que nadie cese en su actitud violenta —si no estaba ya incómodo o convencido— salvo la violencia, y no hay forma de que a quién opta por la violencia se le convenza con razones, pues ahora la violencia es una opción tan legítima como otras y, además, la podemos cambiar el nombre si hace falta porque este nos moleste o haya pasado de moda. Y esto desde aquellos que aún defienden una racionalidad debilitada, ya que no es infrecuente acabar a merced de lo irracional que rebrota por doquier como lo que largamente ha estado reprimido por una estricta e injusta racionalidad que lo acosaba negándole el espacio que legítimamente le correspondía.

Por más que se pretenda desvincular la política y los derechos de la ética, la antropología y la metafísica —en esta va incluida la cuestión de la trascendencia y de Dios—, esta misma desvinculación es opción metafísica, epistemológica, antropológica, ética y política. No es un posicionamiento neutral. Además caben relaciones de fundación intelectual no fundamentalistas (racionalistas), pues la verdad que el hombre puede alcanzar no implica de suyo fanatismo alguno, verdad humilde, verdad muchas veces pequeña, nunca total —en el sentido de totalizante o totalitaria— sino absoluta —en el sentido de donada, de absuelta de mi dictamen o el de mi grupo, esto es, universal—. Si continuásemos con la parábola del spot anterior diríamos que para no ser un “Panzer”²⁰ la solución no consiste necesariamente en estar hecho de agua. Hay otras alternativas. Es más la ausencia de las relaciones debidamente articuladas entre los diversos campos intelectuales ya enumerados, con su funcionalidad fundadora, sus reciprocidades y sus limitaciones, desemboca en una selva caótica en que la única ley es la de la fuerza.

Pretender evitar la violencia mediante la ausencia de nociones sólidas y fundamentales acaba dejándolo todo, paradójicamente, a merced de los violentos²¹, sean estos individuos o colectivos, sea esta una violencia física o espiritual al terrible estilo del Gran Hermano en la utópica sociedad ideal donde una aparente paz, libertad y fortaleza no son sino auténtica violencia, esclavitud e ignorancia, muy bien camufladas cuando no hay apertura a la verdad²². Podríamos también fijar la atención en el uso invertido que hacemos hoy del lenguaje para fabricar falsas verdades que nos ocultan la verdad a la que hemos quedado cerrados, p. e. el típico eludir el término “aborto” por su saludable equivalente:

20 Apodo por abreviación del *Panzerkampfwagen*, el famoso “vehículo blindado de combate” alemán, terriblemente eficaz durante la II Guerra Mundial.

21 Porque tenemos poca memoria histórica, pero a poco que mirásemos el s. XX veríamos, p. e., cómo la flexible actitud de las naciones europeas ante el inicial expansionismo de Hitler favoreció todo menos la paz.

22 G. ORWELL, 1984, Destino, Barcelona 2009. La obra escrita entre 1947 y 1948, y que fue publicada por vez primera en 1949, sobrepasa sus mismas pretensiones de crítica política al momento histórico concreto; pues, cambiando los destinatarios a quienes refleja el estado ideal criticado en la novela, conserva hoy toda su fuerza profética, estamos ante un clásico.

“interrupción voluntaria del embarazo” o aclamar el derecho reproductivo de la mujer y su salud excluyendo la verdad acerca de aquél que engendrado crece para poder ver la luz; otro ejemplo de estos usos del lenguaje para modelar la realidad y la sociedad al gusto de algunos lo encontramos en la sustitución que la ideología de género realiza de la diferencia sexual por la diferencia de género, ninguno necesitamos que nos expliciten más sus consecuencias morales y socio-políticas.

Así, desde los pensares absolutos de una razón absoluta y racionalista que construye una subjetividad absoluta, se concluye, sin salir de la misma noción de razón, en mi (la de cada cual) subjetividad absolutizada, y entonces resulta que también mi voluntad (la de cada cual) se hace absoluta, se desfigura así en voluntad de dominio, pierde su grandeza al no ser ya una voluntad para amar y, al quedar escindida de la verdad, le aqueja la ceguera para el bien y lo común. Nos vamos convirtiendo en pequeños “Narcisos”, si no en pequeños tiranos ¿in?-seguros en nuestra voluntad de poder²³. ¡Qué difícil resulta hoy construir un auténtico amor-conyugal que domine el tiempo en vez de ser dominado por su fugacidad o una profunda amistad! La voluntad queda privada de su fuerza para ser auténticamente libre y señor de sí, constructor en fidelidad de un amor que merece la pena.

Por su parte la afectividad queda desintegrada, como una víctima constante que aflora desconcertada y desconcertante, sometiéndolo al hombre a los vaivenes de sus circunstancias, absolutizando con su fuerza lo vivido en un instante, arrastrando al abismo cuando no nos sentimos “bien” o “satisfechos”, invadiendo el campo de la verdad y del querer en vez de contribuir armónicamente a la plenitud personal articulándose con ellos. No hablo de teorías abstractas, la situación de pan-sensualismo e hiper-sexualización que va invadiendo el planeta, que objetiva el cuerpo cosificándolo y ocultando el rostro absoluto del otro, convierte las relaciones personales más íntimas y de comunión en “ejercitaciones” meramente fisiológicas y desafectadas en que un bien personal se convierte en un bien instrumental a merced del negocio y del intercambio. Cuantas veces se vive la unión sexual sin unión de corazones. Eso sí, por más que se quiera, la verdad de la carne que somos está ahí y por aséptica que se quiera hacer una relación siempre la verdad de la unión de los cuerpos pide unión de afectos y de personas, de ahí tantas heridas y tan difíciles de sanar. Esta despersonalizada y despersonalizadora realidad afecta tanto a campos extremos como puede ser el abuso de menores, la prostitución y la trata de blancas, como a las relaciones más usuales en las que la violencia ha sido internalizada como libertad, es decir, sin

23 Es de sobra conocido como F. Nietzsche trató de mal a su hermana que le cuidaba devotamente en su enfermedad. Sus fobias existenciales contra su padre, pastor, y su hermana se dejan percibir claramente en su obra con su anticlericalismo y su misoginia.

darnos cuenta nos hacemos violencia a nosotros mismos, a nuestra propia realidad personal, violentamos la verdad de nuestro ser carne, cuerpo y alma. Este es el suelo de cultivo que posibilita la proliferación de las formas extremas.

Así desde la ruptura entre cuerpo y espíritu, entre naturaleza y cultura, se vive la propia corporalidad de forma escindida. Hasta tratamos nuestro propio cuerpo como cosa o instrumento, lo hemos despersonalizado reduciéndolo a pura exterioridad, sin su dimensión remitente a la interioridad y la morada de la persona. El cuerpo reducido es mera naturaleza a disposición de la voluntad²⁴. La publicidad no deja de colaborar en esta dimensión²⁵. El crecimiento de fenómenos como la *New Age* contribuye a esta escisión reductiva²⁶. Resulta que con cierto rasgo esquizoide, típico de las situaciones no armonizadoras, se da un tremendo culto al cuerpo en que se le absolutiza e idolatra²⁷. Exterioridad y reducción que vacían la riqueza interior de la persona y olvidan su núcleo constitutivo y vivificador.

Junto a esta fragmentación interna nos encontramos también con el emotivismo, con tantas raíces en el ambiente intelectual con paternidad en Hume y que pervive en el neopragmatismo, y que lejos de la típica moderación anglosajona, ahora es el que mueve para lo bueno y lo malo las decisiones y con ellas las vidas de multitudes. Como resultante el hombre postmoderno no sabe cómo integrar su corazón, de ahí que se haya llegado a hablar de una “emergencia afectiva” caracterizada por estas tres heridas: narcisismo, pansexualismo y desconfianza²⁸. Y, aquí viene el poder de la sinrazón del pensamiento débil: todo ello en nombre de la por todos querida realización de la persona y en pro de su dimensión ética, se nos promete una felicidad a la carta pero que está hecha de agua, y además el vaso lo hemos roto, resultando una felicidad vacía: desencanto.

24 Recuérdese el mensaje de algunas campañas abortistas, “mi cuerpo es mío y hago con él lo que quiero”, o la filosofía de fondo de las ideologías de género. En ambos casos el cuerpo es visto sólo como realidad biológica e instrumento al servicio de una libertad mal entendida. Se desintegra la unidad de la persona.

25 Obsérvese, con luz levinasiana, cómo la publicidad esconde el rostro de los modelos que aparecen en sus anuncios y campañas en favor de la exaltación de un cuerpo de proporciones adecuadas pero “sin rostro”.

26 La *New Age*, nueva gnosis, acentúa aparentemente la racionalidad y la espiritualidad, pero se trata de una falsa espiritualidad, no humana y descarnada. El cuerpo acaba viéndose al modo platónico, como cárcel o, si nos fijamos en lo positivo, como nave o vehículo espacio temporal del que nos servimos provisionalmente. Esta gnosis queda muy bien reflejada en la cinematografía contemporánea, p. e.: *K-PAX*, de Lain Softley con Kevin Spacey y Jeff Bridges (2001); *Avatar* de James Cameron (2009). ¡Qué lejos queda esto de la Encarnación del Logos y la positiva visión personalista de la corporalidad!

27 La dependencia que esto crea es evidente. Piénsese en la motivación del uso de gimnasios, donde tantos hombres y mujeres “se machacan el cuerpo” con tal de estar dentro de los cánones, no por salud. O el fenómeno de la cirugía estética aún a riesgo de la salud, por no hablar del inmenso negocio de las empresas cosméticas, a veces por encima en sus números de muchas petroleras.

28 Cf. Mons. J.I. MUNILLA, “La evangelización de los jóvenes ante la emergencia afectiva”, ponencia en el *Congreso Nacional de Pastoral Juvenil* organizado por la *Conferencia Episcopal Española*, Valencia, 3 de noviembre de 2012, cf.: <http://www.zenit.org/es/articulos/la-emergencia-afectiva-de-la-generacion-actual-oportunidad-unica-para-recordar-a-los-jovenes-que>

Se llega así a una situación de desencanto personal y social: desde ciertos ámbitos y desde el interior de las personas una voz grita que esto es imposible, sálvese quien pueda; los pueblos ven crecer la desconexión y desarticulación de sus sociedades y democracias. Paradójicamente a este desencanto que lleva al distanciamiento y la inacción en lo político emerge una absolutización de la política sin referente —por tanto política en un sentido depauperado—, cáncer que invade todos los ámbitos: la economía y la política se identifican, se politiza la convivencia, hasta el deporte, se politiza también y en demasía la misma ética aplicando los sistemas de decisión y juicio políticos a ésta —que debería estar en su cimentación sin confusión—, se politiza la religión. Así la política se convierte en el nuevo ídolo y la única ágora realmente interesante para participar en el juego. Prolongando la reflexión crítica de Dalmacio Negro sobre la política como religión secular de la modernidad, la posmodernidad idolatraría una democracia en la que no hay ningún principio que no esté a disposición de ser manipulado y modificado, sólo unas mínimas reglas de juego para evitar peleas, eso sí, modificables a mitad de partida²⁹: una democracia “de agua” en que corremos el grave peligro de ahogarnos³⁰.

Es así como el hombre se encuentra en el mundo como arrojado, caído y en estado de *yecto* como decía uno de los padres de la postmodernidad³¹, sin hogar en el mundo, sin paredes que le “opriman”, pero a la intemperie del desierto y de las heladas, ¡qué diferencia con el mundo que se construye desde la morada y el recogimiento!, como se descubre en la filosofía de Lévinas³² quien en su postmodernidad logra ir más allá por remontarse —siguiendo el argumento hasta el final sea donde sea que nos lleve— hasta el Absoluto³³, y ¡qué distinta de la visión teológica del mundo como creación que deriva de la fe católica! El mundo en que vive el postmoderno es un mundo en que cada cual tiene que crearse así mismo en cada instante, como ese pequeño dios que es el superhombre —*übermensch* que decía Nietzsche³⁴— pero, ¡qué agotador es ser un creador de valores en un continuo reinventarse a sí mismo sin un lugar donde reposar. El hombre se encuentra extraño, arrojado, en una situación de violencia existencial casi continua en que luchar sin cesar por hacerse su propia realidad. Pero en el fondo el hombre postmoderno es tremendamente frágil aunque esta gran fragilidad se disfrace de prepotencia³⁵.

29 Cf. D. NEGRO, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid 2008.

30 Puede reflexionarse sobre las vías de agua que en el fondo del casco están propiciando situaciones en que la corrupción de lo público reviste carácter endémico y de muy difícil solución propiciando el desencanto hacia la *re publica*.

31 Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 38, FCE, México ²1971, J. GAOS, trad. También existe una interesante traducción de J.E. RIVERA, Trotta, Madrid ³2012.

32 Cf. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2012.

33 Más adelante abordaré la cuestión del Absoluto como fundamento de la dignidad absoluta y ontológica de la persona mostrando con cierto detalle el caso de Lévinas.

34 Cf. F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2006.

35 Curiosamente vivimos una época de aumento de patologías psicológicas menores y mayores, piénsese en las que derivan de y acaban en las diversas adicciones tipo: ludo-, eros-, y de sustancias diversas, etc.

Desarticulado, sin fundamento, el hombre vive en la inseguridad existencial, se podría decir que aquí está una de las causas de tanta falta de autoestima, y ¡qué mal sabremos ponerle remedio si no tenemos la etiología clara! Ya no habría naturaleza humana base de proyecto personal alguno. La persona dividida en sí misma, con esa fractura “natural” que subsume la del pecado —haciéndolo olvidar y con ello también cerrando las aperturas a la donación de sanación— se disuelve en naturaleza³⁶ o en estructura³⁷. Reducido su origen y su destino a un puro azar estructurante, el hombre se yergue ante éste, como en un último e inútil canto de cisne, con su prometeico voluntarismo, quizás confiado en el falso consuelo de una Pseudo-ciencia engolfada³⁸. Pero: “No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano. (...) El ser humano necesita un amor incondicionado”³⁹.

Curiosamente, porque no tiene nada de lógico y coherente que sea así, pero bueno, de hecho así lo dicen, este hombre se considera libre y entiende su libertad como absoluta; pero no hay auténtica libertad, pocas veces como ahora estamos ante un hombre sujeto por el mutante capricho. Es también un hombre que ama la autenticidad, pero la piensa sin conexión con la verdad, y así la autenticidad se confunde con la espontaneidad de lo no racional y la apetencia, otra cadena. ¡Cómo no!, el compromiso será en buena lógica cadena que impide la libertad⁴⁰. Es una libertad desarraigada de su fuente y en conflicto con lo social y las demás

36 Me refiero al contemporáneo naturalismo especialmente en la forma de neuro-cientificismo. Piénsese en la naturalización de Dios en teorías como la del Gen de Dios para explicar la espiritualidad del ser humano. Cf. D. HAMER, *The God Gene: How Faith Is Hardwired Into Our Genes*, Anchor Books, Doubleday 2004. Afirma que la espiritualidad es un instinto. Aunque Newberg reconoce al menos que no está todavía probado que Dios sea una creación de nuestro cerebro, p. e. cf. A. NEWBERG, *Principles of neurotheology*, Ashgate, Surrey 1988 y *Why We Believe What We Believe*, escrito en colaboración con M. R. WALDMAN, Free Press, New York 2006; otro ejemplo de este tipo de planteamiento: M. PERSINGER, *Neuropsychological bases of God beliefs*, Praeger, Westport 1987. De fondo está la discusión de cómo entender la naturaleza, si en sentido biológico, el dominante hoy, o si cabe retomar el sentido aristotélico analizando si este es realmente capaz de acoger a la persona en su irreductibilidad. Así p. e. Burgos piensa que hay que superar el paradigma aristotélico en favor de otro personalista: J.M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Eiunsa, Madrid 2007. La Comisión Teológica Internacional ha estudiado la noción por la relevancia que esta tiene entre otros campos para la moral, cf.: CTI, *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios* (2004) y *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* (2009). Mi respuesta personal a la interrogación que abre Burgos es negativa, prefiero usar y hacer valer el término naturaleza, porque permite el diálogo, difícil y matizado, pero necesario. Si no nos puede ocurrir como con la noción de materia, que al final no esté en filosofía.

37 Es la propuesta del Estructuralismo que alimentado desde el estudio de la lengua por F. de Saussure, y convertido como método antropológico por Cl. Lévi-Strauss, y que se prolonga como fuente de la postmodernidad en la “deconstrucción” que elabora J. Derrida. La postmodernidad débil (frente a la fuerte de Lévinas, p. e.) va a deconstruir toda estructura que configure el yo, para acabar descubriendo que estamos en una situación parecida a la de quien pela una cebolla, que tras ir quitando capa tras capa, estructura tras estructura, construcción tras construcción, en el fondo, dentro, no queda nada, pues seríamos mera intersección de campos y estructuras, una ilusión efímera.

38 Las ciencias convertidas en filosofías por algunos ofrecen un desolador lecho de descanso que muda de traje pero que sigue siendo el mismo duro y frío lecho desde 1970 con la obra de J. Monod, *El azar y la necesidad*, hasta el descubridor del hombre de Atapuerca, J.L. Arsuaga (*La especie elegida*, 1998) y que sigue ofreciendo hoy su sepulcro blanqueado (p. e. R. Dawkins, *The God delusion*, 2006)

39 BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, Roma 2007, n. 26 (en adelante SS seguido del número)

40 Puede observarse como en la práctica se vive la situación conceptualizada y expresada por J.P. Sartre en la ya citada carta, *El existencialismo es un humanismo*.

libertades⁴¹. Pero esta libertad es ficticia: bajo la autosuficiencia hay una dependencia radical de los otros, una necesidad de ser rebaño, de sentirse parte y liberarse del peso del propio yo, de la responsabilidad, que aflora a veces de forma trágica, pienso ahora en las desgraciadas muertes en la macro fiesta de Madrid del verano de 2011, pero también en el fenómeno de las bandas juveniles y otros semejantes. Hoy el individuo depende de la moda, del qué dirán, la dictadura del relativismo absolutiza el poder del hermano invisible que hemos internalizado. Incluso en los nuevos ámbitos de comunicación que han abierto tantas posibilidades de libertad se va imponiendo una falsa libertad, como el dirigir nuestra mirada al mundo virtual a través de las “apps”, que limitan y orientan nuestras miradas en la red sin que nosotros nos demos ni cuenta ni podamos decidir, y que no tenemos más remedio que usar.

La persona queda clausurada sobre sí misma. Queda así individualmente “triste” o frustrada, sin horizonte. Aumentan los “socialmente solos”. Sociológicamente es curioso el fenómeno de personas que tras convivir un número de años sin compromiso acaban en soledad. El fracaso del hombre autosuficiente e individualista de nuestra época emerge, tan infeliz, al final de una huida permanente. Su clausura y autosuficiencia, lo aísla de Dios y de los demás, condenándole a la frustración, a ver en los demás cosas, y las cosas como instrumentos a mi servicio, sin la capacidad contemplativa y estética que permite plenificarse y gozar de la realidad. Sin embargo, para el postmoderno esta desilusión no implica ni nostalgia ni frustración, sino la aceptación alegre de un *carpe diem* vital y filosófico en que el relativismo y el presente, inconexo y sin salida, asumen el valor de lo único absoluto que tenemos. Por más que se quiera, ante la realidad de la vida y, sobre todo, ante el problema del mal y la injusticia esta postura resulta insostenible. Así la posmodernidad lleva en su interior un profundo catastrofismo existencial, fuente de inquietud paralela a la fragmentación del tiempo, anunciada al inicio de la modernidad⁴², y la historia personal y social que conlleva su razón débil. Así se es incapaz de articular, proponer o incoar proyecto personal o social alguno. Ante esta situación se goza en el caos produciendo esa actitud vital en que la paradoja sustituye a la certeza, la elucubración fantasiosa a la percepción de lo real, y el nihilismo a la esperanza⁴³. Lo único que cabe hacer

41 Los intentos de diversas éticas del consenso, el debate, el diálogo, la construcción de valores, si bien son loables en su meta y pueden aportar medios para realizar el camino, en mi opinión adolecen de ir al origen radical, siguen basándose, por situadas que se auto denominen, en una razón moderna y olvidan que la instancia trascendente o absoluta capaz de unir ha de encontrarse, ha de recibirse, no puede decidirse y construirse desde esa raíz. Son una tirita en una llaga muy honda.

42 Resulta curioso cómo la postmodernidad en el mundo de la vivencia lleva a la práctica lo que, sorprendentemente respecto a su geometría, formula Descartes en las *Meditaciones Metafísicas* acerca del carácter discontinuo del tiempo, cuando al mostrar en la tercera meditación la necesidad de un Dios como causa del hombre que lo piensa, muestra que en el interior de la criatura no hay nada que justifique su continuidad en el ser en el instante siguiente. Quizá la fragmentación del tiempo como absolutización de la contingencia muestre en qué sentido la postmodernidad sigue siendo moderna.

43 Como señala Marina al proponer su salida eticista. Cf. J.A. MARINA, *Crónicas de la ultramodernidad*, Anagrama, Barcelona 2000, 61.

es gozar de un presente que la muerte convertirá en nada⁴⁴. La búsqueda de una vida sin fin es insuficiente respuesta⁴⁵ y cerrar los ojos ante la nada que aparece en el horizonte todavía menos. Esto es nihilismo.

Ante una sociedad en que la esperanza ha desaparecido el panorama es desolador. Al final el capital y el poder anónimos son los dioses que mueven y manipulan al hombre, los nombres de los presidentes de los estados y de las compañías internacionales son máscaras irrelevantes para un corto periodo de tiempo. Una técnica sin rumbo decide el futuro convertida de bien instrumental en valor absoluto que todo lo justifica⁴⁶. Se ha pasado de buscar lo que está bien (éticas con fundación en la verdad), a negociar lo que está bien (la ética reducida a política), para acabar con que lo que podemos hacer⁴⁷ es lo bueno (la técnica al mando supremo). En cierto sentido lo que hasta hace unos años eran entretenidas novelas de ciencia ficción hoy comienza a ser realidad; disculpen una anécdota personal, el primero que me felicitó en mi último cumpleaños no fue ningún familiar fue Google nada más encender mi computadora. La técnica que iba a humanizar, sin luz que la oriente y desgajada de lo humano, cristaliza como esa criatura nuestra que acaba por someternos. En nombre de la ciencia resulta legítimo inmolarse vidas humanas.

Entretanto la sociedad y sus logros sobreviven por cierta fuerza inercial. Este socavón en los cimientos afecta e irá afectando cada día más a los derechos humanos. En estas situaciones, como bien muestra Alejandro Llano⁴⁸, se agota el modelo social y político produciéndose la desconexión entre el mundo de la vida, el mundo de la cultura y la política tecnificada. Se entra en una situación de crisis, cuya salida no tiene porqué ser catastrófica, de hecho el destino no está escrito, y dependerá de nosotros, entre otros y sin nombrar al que desde la fe sabemos Señor de la Historia, la vereda por la que discurra el devenir, el que sea en verdad vereda verdadera. Es tarea nuestra, de cada uno, aprovechar el lado positivo que nos brinda la postmodernidad⁴⁹ y siendo, sí, amigos de las aportaciones

44 Resuena aquí el profético *sein-zum-Tode* de Heidegger.

45 Así, resulta que: “nos encontramos de nuevo ante la pregunta: ¿Qué podemos esperar? Es necesaria una autocrítica de la edad moderna en diálogo con el cristianismo y con su concepción de la esperanza. En este diálogo, los cristianos, en el contexto de sus conocimientos y experiencias, tienen también que aprender de nuevo en qué consiste realmente su esperanza, qué tienen que ofrecer al mundo y qué es, por el contrario, lo que no pueden ofrecerle” (SS 22). También es muy enriquecedor el intenso diálogo que Benedicto mantiene en esta Encíclica entre progreso material, progreso humano y esperanza cristiana.

46 Cf. La crítica de Th. W. Adorno a la ambigüedad del progreso técnico.

47 Cf. El juego que permiten los dos términos que traducen poder en alemán: *kraft* y *macht*.

48 Cf. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid 1988.

49 Estamos los que pensamos que hay otras posibilidades que pueden aprovechar bien la crítica contemporánea a la noción de razón, y no sólo que estas vías son necesarias sino que estamos convencidos de que antes o después se abrirán paso. Pero los que pensamos esto, tanto como los fieles a una modernidad fracasada, son reducidos a la insignificancia por los que ponen voz al relativismo: solo hay juegos de lenguaje, cualquiera es válido mientras no pretenda verdad más allá del aquí y el ahora, la pluralidad auto fundada es el único absoluto cimentado sobre la nada. Cualquiera que ofrezca, ya no digo pretenda, un fundamento es una reliquia andante del pasado y será tachado inmediatamente de fundamentalista. Dicho con otros términos más postmodernos, un juego de lenguaje fundante como el metafísico o el religioso es, p. e., inconmensurable con el científico, y en consecuencia, ya que unos juegos de lenguaje relativizan a otros, ninguno puede pretender alcanzar u ofrecer más que otros.

contemporáneas, pero más amigos de la verdad, proseguir hasta donde nos lleve la capacidad de verdad, como hizo Lévinas —a quien nombro tanto por ser paradigma de un movimiento postmoderno que va más allá de sí mismo— y como hicieron antes de caer en las garras de la razón absoluta tantos hombres con su vueltas y revueltas en torno a la verdad, y como también muchos aún bajo el silencio mediático siguen haciendo en diálogo crítico con el pensamiento débil.

Estos son algunos de los rasgos del hombre de agua, indudablemente junto a ellos el hombre contemporáneo vive otros rasgos que son eminentemente positivos como la sed de solidaridad, el valor de la libertad, y un largo etc., pero hasta este momento me interesaba describir el lado oscuro buscando su etiología y mostrando lo que cabe esperar de él. Pero soy de los que esperan en el hombre porque esperan en Dios y éste está con el hombre. Por eso prosigo con lo que sería el principio de reacción para salir del agua y alcanzar la orilla. Recorro para ello a una famosa obra maestra del Séptimo Arte: “Rescatando al soldado Ryan”⁵⁰, que relata un acontecimiento real ocurrido en medio de una batalla clave durante la II Guerra Mundial.

2. ¿Quién era Ryan y qué tenía para que *diesen la vida por él*?

Evidentemente para el hombre de agua participar en una misión de rescate claramente suicida y absurda sería inimaginable salvo que le reclutasen a la fuerza o lo hiciese por una recompensa material que animase a asumir el riesgo. Por eso quien siga la narración de la búsqueda de Ryan, magistralmente relatada por Spielberg⁵¹, una vez superado el horror de las bombas y la abundancia de la sangre, no dejará de sentir cierta identificación con el comando de rescate y sus personajes, especialmente con el capitán John Müller.

Para estos hombres la búsqueda de un desconocido, de un soldado más cuya única peculiaridad entre los miles y miles que caían cada día en el frente consistía en ser el último que supuestamente restaba con vida entre ocho hermanos reclutados, se transforma en la búsqueda de la propia identidad, pues son en el fondo otros desconocidos para sí mismos, y plantea la dimensión de cuanto hay de absoluto, originario y gratuito en la persona. Otro título de la película más filosófico y menos comercial hubiese rezado: “Salvar al soldado que eres tú”, ya que buscando la justificación de una misión impuesta que no pueden entender porque absurda y cuyo objetivo puede ser imposible o cuanto menos militarmente inútil se ven envueltos, en medio de una situación bélica extrema en que cada hombre es una mera pieza de combate reemplazable, en la búsqueda de su propia redención.

50 Este es el título que recibe en castellano para Hispanoamérica, en España se denominó: “Salvar al soldado Ryan”.

51 La película estrenada en 1998 comienza narrando desde el día 6 de junio de 1944 la carnicería del desembarco en Normandía, realizado en la playa de Omaha, y continúa con la historia hipotética del comando que busca al único superviviente entre los hermanos Nillan (Ryan en la película), personaje real. La obra producida y dirigida por Spielberg cuenta con un buen guión de Rodat y la interpretación de Tom Hanks en el papel del Capt. John Müller.

El desarrollo de la acción va permitiendo ver cómo las respuestas primeras y más lógicas, y que quizás hayan movido a los mandos, al porqué de la misión no son suficientes para los protagonistas: 'pobre madre, ocho hijos perdidos, sí, pero todos tenemos madre' (igualdad); 'puede haber muerto ya' (eficacia); 'y si es mala persona no lo merece, pero tampoco merecería el sacrificio de un comando entero una buena persona' (méritos, dignidad adquirida moral o social), etc. El mismo Nillan (Ryan) cuando es encontrado no entiende el sacrificio de esas vidas por la suya, es más decide, obligando con ello al resto del comando a hacer lo mismo, jugarse la vida en una apurada, decisiva y casi suicida acción, acción de sacrificio, por defender un puente apoyando a sus hasta entonces circunstanciales compañeros más allá del deber legal.

Con esto se van poniendo de relieve dos realidades acerca de la persona: primero, aunque no haya razones racionalistas capaces de explicar lo que la acción moral y la intersubjetividad expresan, aparece con evidencia que hay en la persona un valor absoluto que no es algo ganado, no es una dignidad moral merecida por los propios méritos, sino don originario que al resto sólo queda reconocer y por el que merece la pena entregar la propia vida. Y segundo, el que se descubre poseedor de esa dignidad originaria, donada, constitutiva, de carácter ontológico o metafísico diríamos los filósofos, se sabe responsable de vivir conforme a lo recibido inmerecidamente y de vivir reconociendo lo mismo en sus semejantes.

Es el orto de la ética, bellamente expresado en la pregunta que un Ryan ya anciano, al principio y al final de la película, dirige a su esposa ante la cruz conmemorativa del caído capitán, pregunta que era eco de la interpelación de éste mientras moría por él: "Hágase digno de esto". Esta es la pregunta radical y la necesidad metafísica de la persona: "¿He llevado una vida digna?" Seguida de la imperiosa necesidad de respuesta: "¡Dime si he llevado una vida digna!", es decir, una vida conforme a la dignidad originaria, a la altura del don recibido y reconocido mediante la entrega de los demás por uno, eco de la donación fundante⁵².

Ryan no había hecho nada especial, ni tenía ningún secreto militar, ni poseía ningún tesoro escondido, ni había realizado ninguna gesta heroica, simplemente se encuentra siendo persona y portando consigo el valor de la dignidad absoluta de cualquiera que sea hombre. Ryan merece el sacrificio como lo mereceríamos cualquiera de nosotros, porque cada uno es un Ryan más y el valor de cada uno está por encima incluso de consideraciones de especie.

52 La dignidad de toda persona no es un valor que se adquiera por razón de alguna actividad. La dignidad ontológica de la persona humana es diferente de la dignidad moral de cada sujeto. Aquella dignidad es innata, ésta adquirida. Pero poseer la dignidad ontológica pide una vida digna, conforme a lo que se es.

Estas experiencias de tipo existencial y moral que hacen aparecer la ontología de la persona y su dignidad no son algo extraño y que sólo ocurre en situaciones extremas como una guerra, donde, es verdad, también aflora lo peor del hombre, o en circunstancias heroicas como la vivida por los bomberos que entraron en las Torres Gemelas el '11S' instantes después del impacto de los aviones, muriendo en el intento de salvar a sus semejantes, a través de las imágenes los demás pudimos sentir y compenetrarnos en la verdad existencial que sus hechos transmitían, experimentando que su acción portaba una dignidad honda, absoluta, de las que suscitan emulación, que hallaba justo eco en nuestro ser. Esta verdad dada en la vida intersubjetiva, verdad ontológica y existencial a la vez, está presente en la vida cotidiana de cada uno doquiera haya amor, aunque quizás no seamos capaces de tematizarla o incluso vivirla como le corresponde, y remite al filósofo al ámbito de la donación originaria, a la trascendencia y en última instancia al dador, al creador, a un Dios personal y personificador, un Dios amor, única instancia razonable de que exista tal dignidad absoluta en nosotros que de hecho experimentamos existe⁵³.

Es decir, si la postmodernidad busca salvar la diferencia, y con ella el pluralismo y la individualidad, frente a una razón que somete el hombre a la razón de estado o a la razón del poder, y quiere realmente salvarla, tiene que superar el planteamiento de un pensamiento débil y relativista que ya hemos visto conduce al fracaso, y abrirse al Absoluto como donante del carácter absoluto de cada cual. Sólo así su justa pretensión quedaría intelectualmente justificada. Esto supone que, además de reconocer al Absoluto como superior y dador de lo absoluto en el hombre, la razón humana se purifique de su endiosamiento moderno, sin disolverse en la nada del escepticismo de algunos postmodernos. Nos encontramos con que nuestra razón, la humana, la húmeda y de carne, la que tenemos y con la que somos, es capaz de metafísica y esta metafísica es capaz de acoger y salvar la diferencia precisamente más cuanto más llega a tocar al Dios que hay. Este ha sido p. e. el camino de Lévinas, pero no ha sido el único.

Sin embargo para algunos de los que se consideran máximos representantes del pensamiento débil como Lyotard y a veces Vattimo, Dios en cuanto garante de una metafísica, concebida en clave onto-teológica, al modo de Heidegger, se convierte en el guardián de la razón absolutista justificadora de la aniquilación del pluralismo y la diferencia. Como murallas exteriores Dios habría estado rodeado en la historia del pensamiento por todas las nociones clásicas de la metafísica

53 Por supuesto estamos más allá del "Dios como rival" y del Dios del supermercado religioso. Dios no es enemigo del hombre, como ha tematizado parte del pensamiento moderno a partir del concepto caprichoso de la voluntad divina ante el problema de las excepciones morales del Antiguo Testamento y que de Scoto y Ockham, a través de Descartes ha pasado a proyectar su imagen en el hombre, de modo que éste y Dios se veían obligados a luchar por el campo de acción de su propia libertad. De ahí que las filosofías de la sospecha hayan negado la realidad de Dios: Feuerbach como alienación, Marx como opio, Freud como transferencia, Nietzsche y Sartre como conceptos vacíos.

que salvaguardarían la fortaleza inexpugnable de esa Razón que ven hija del cristianismo por más que desde la Ilustración haya devorado a su progenitor. Por ello propugnan un cambio de paradigma en que no basta con negar a Dios y proclamar su muerte, y negarlo astutamente mediante el silencio sobre Dios y su muerte pacífica⁵⁴, sino que se requiere la aniquilación de los últimos reductos metafísicos en los cuales perviviría una peligrosa quinta columna, oculta, latente, pero capaz de volver a las andadas⁵⁵.

Sin embargo, es lo que vamos concluyendo en este discurso, la verdad que la razón humilde y húmeda, mansa y amplia de miras, va descubriendo apunta con claras evidencias a todo lo contrario. La metafísica, bien hecha, no racionalista, y Dios, no el Dios concepto racional, sino el Dios personal y personificador, son la verdadera vereda que salva la diferencia y salva la pluralidad. Un Dios *toto caelo diverso* del “dios del supermercado” que nos hacemos a medida y que quizá un penúltimo Vattimo esté dispuesto a admitir, pero que no es realmente Dios y por tanto resulta incapaz de donar dignidad y de salvar, pues es ídolo construido a nuestra medida, este es el dios al que daría la bienvenida la postmodernidad en cuanto manifiesta el final del cristianismo y en él de un Dios fuerte⁵⁶.

54 Ya no se trata de una negación beligerante de Dios y un anticristianismo como liberación de sus formas opresoras de la libertad, ni de un ateísmo de reapropiación que al estilo de Feuerbach pretenda devolver al hombre lo previamente proyectado en Dios, ni siquiera nos encontramos ante un ateísmo humanista que quiera robar el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres y glorificar al hombre como un nuevo dios, esto, para un buen postmoderno que no quiera perder del todo su figura, sería un absoluto sustitutivo, otro teísmo, de nuevo una metafísica. Se trata más bien de una tranquila - al menos en apariencia pues la sed de trascendencia del hombre no puede nunca apagarse - instalación en la nada, un nihilismo positivo, el nihilismo como valor u oportunidad de elegir y dar valor a las cosas. Este nihilismo lo único que debe hacer es combatir cualquier pretensión de sentido absoluto, pues supondría un retorno del teísmo. Asumir la muerte de Dios significa que del ser ya no queda nada. Una vez instalados ahí: ¡a gozar y crear!

55 Es la amenaza del ocaso de los ídolos: aunque el hombre haya logrado deshacerse del Dios moral debe también deshacerse del Dios que pervive en los ídolos de los grandes conceptos y palabras: verdad, causa, efecto, libertad. La resistencia a desaparecer de estos conceptos es constatada por Lyotard para quien las condiciones sociales y políticas para vivir el nihilismo se dan ya - escribía en 1986 - aunque en estos conceptos aún continúa “el duelo de Dios”. Según Lyotard el cristianismo es un gran metarrelato que ha realizado las funciones legitimadoras de la sociedad en Occidente y cuya presencia permanece viva de modo latente en la secularización. Contra toda apariencia la Modernidad es cristiana y sin el cristianismo no se sostiene. Por eso declarar el fin del proyecto moderno con su relato legitimador (libertad universal, hombre autónomo llamado al amor, confianza en la razón) supone rechazar “al cristianismo que late dentro de la modernidad”. Además en cuanto metarrelato, el cristianismo mientras exista, podrá ser usado para legitimar proyectos totalizantes. He estudiado este rasgo del laicismo y ateísmo de algunos postmodernos más extensamente en: J. ANTÚNEZ CID, “Dios y Postmodernidad,” en *Dios en la sociedad postsecular*, ed. G. RICHY, Madrid, Universidad San Dámaso, 2011, pp. 51-75.

56 Este “dios” a la carta propio de tiempos de relativismo y sincretismo religioso está muy presente en el actual fenómeno de la *renascita religiosa* con la New Age, el esoterismo, el resurgir de las sectas y las religiosidades precristianas, las brujas y los intelectuales. Este “dios” sí que es proyección y alienación, y susceptible de ser negociado. Dios de consumo que se contagia a las religiones tradicionales como el catolicismo. Un dios que resulta tan cómodo como inútil. Es ese Jesús sin Iglesia y sin dogmas al que apela Vattimo quien interpreta esta *renascita* como lógica consecuencia del fin del cristianismo, responsables del cual son principalmente los mismos cristianos por haber ontologizado a la verdad encarnada, así se abriría un espacio plural y ecuménico en que no hay una verdad religiosa única, en ella cabría un nuevo cristianismo re-interpretado, des-logificado, des-helenizado, que, como es de suponer, se amolda perfectamente a su planteamiento personal. Al escuchar estas posiciones se comprende aún mejor la profundidad y actualidad del análisis de la deshelenización realizado por Benedicto XVI. Cf. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

En este sentido creo que realmente hay que ser post-moderno, pero postmoderno de verdad —Lyotard y Vattimo no lo son—, superando la actualmente en lógica crisis razón moderna. Esto en mi opinión significa echar a andar una racionalidad fuerte y no absoluta, sino sapiencial, humana, capaz de verdad y que ya no es la razón del racionalismo; recogiendo, eso sí, los logros de la modernidad y de esta etapa actual de crisis que ayuda porque nos permite tomar el adecuado distanciamiento. Así, en auténtico diálogo crítico, crítico hacia dentro y hacia fuera, se abrirán nuevas posibilidades. Ser postmoderno no es cocer al estilo jíbaro la Razón absoluta para, una vez encogida, dejarla funcionar en cada individuo en plan aislado y relativista pensando que así queda controlada su maleficencia, ser de verdad postmoderno es revisar qué es lo que ha provocado que el paradigma de racionalidad de la modernidad no funcione y haga crisis, remontarse a sus orígenes, rectificar, sanar y humildemente encontrar la verdadera vereda de la verdad con la experiencia adquirida en las mochilas. Creo que quien en el momento presente lleva la delantera en esta vereda es la Iglesia Católica, en especial con el magisterio de Juan Pablo II⁵⁷ y sobre todo con ese diálogo hondo, inteligente y sincero que ha realizado Benedicto XVI con la modernidad⁵⁸ y que se muestra capaz de acoger, revisar lo propio y lo ajeno, proponiendo con humildad y verdad sendas de esperanza y futuro desde una nueva racionalidad “purificada” y “ampliada”. Pero no están solos en este camino.

También quien quizás mejor representa la auténtica pretensión y un éxito no pequeño en la postmodernidad desde la misma postmodernidad es Lévinas⁵⁹ pues asumió como nadie, con el mayor rigor y hondura, la crítica de la razón objetivante desarrollando la vía fenomenológica abierta por Heidegger en su esfuerzo des-ontologizador. Lévinas parte en su propuesta fenomenológica del análisis de la experiencia interpersonal descubriendo como hecho originario irreductible la responsabilidad. De este modo evita que la injusticia del concepto racionalista desvirtúe el carácter absoluto y novedoso que aparece bajo la forma de responsabilidad. La interpelación del rostro del otro en el encuentro cara a cara, irreducible a concepto y no manipulable, suscita en cada persona una demanda absoluta, originaria, radical que sobrepasa el carácter habitualmente concedido a la ética y reclama fundar sobre él una nueva filosofía primera. Ensayo este proyecto Lévinas generando los términos necesarios desvinculados de la tradición conceptualista —dónde conceptuar sería controlar— por lo que recurre como inspiración a la tradición del Antiguo Testamento obteniendo un lenguaje eminentemente personalista⁶⁰.

57 Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Roma 1998.

58 A mi parecer además del ya comentado tema del *eros* y el *agape* en DCE, es genial el camino dialogante con la modernidad que se realiza en SS, respetuoso, capaz de asumir, capaz de filtrar, capaz de enriquecerse y mejorarse a sí mismo. Una delicia auténticamente post-moderna.

59 En la misma línea, aunque no llegan a culminar del mismo modo el recorrido de Lévinas, nos encontramos a los fenomenólogos: J. L. Marion y M. Henry.

60 P. e.: el pobre, el huérfano y la viuda, son claro ejemplo de estas categorías meta-conceptuales, por llamarlas de algún modo, y en los que relucen las raíces judías de la familia del parisisino nacido en Lituania.

Pero Lévinas no para ahí. Pues es entonces cuando muestra ser filósofo de raza y sigue hasta donde le lleve el argumento, *amicus Plato sed magis amica veritas*. Indaga con sus métodos y vericuetos el cómo y el porqué de ese carácter absoluto que se le da originariamente, descubriendo que la intersubjetividad no es que tímidamente remita al Innombrable, sino que la experiencia intersubjetiva se funda, y no puede ser de otro modo, en lo absolutamente Otro, en el absolutamente Bueno. Se requiere un Absoluto que done “absolutes”, un absoluto que además no sea cosa sino persona trascendente y que incluso pediría acoger dentro de sí más allá de los conceptos contradictorios de lo uno y lo múltiple la interpersonalidad⁶¹. Sin esta diferencia radical, teológica la llamamos los que no tenemos miedo a que nos acusen de hacer onto-teología —creo que ya va siendo hora de acabar con etiquetas fáciles y escuchar más los contenidos—, el hecho originario quedaría perdido y con ella la diferencia ontológica y personalista eliminada. La pregunta de los miembros del comando de rescate no obtendría respuesta, no habría motivo alguno para arriesgar la vida por ninguno de los millones de “ryans” que ha habido, hay o habrá por el mundo. La dignidad fundante desaparecería y, ¿no es tristemente evidente?, el mundo quedaría despersonalizado y abandonado a ser un permanente campo de batalla. El hecho radical y su análisis no lo permiten, *laus Deo*.

El Absoluto que se descubre en lo concreto estaría, en teoría según Lévinas, más allá del principio de contradicción, más allá del limitado *logos* humano, pues sería inobjetivable y por tanto incognoscible pero, ¿cómo puede afirmarse entonces como Bien Absoluto? En consecuencia se vuelve a hacer metafísica, ontología, más consciente de sus límites, purificada de una ambición conceptualista, pero al fin y al cabo, no es sino metafísica. El esfuerzo des-ontologizador concluye en ontología. Para Lévinas, con admirable coherencia y rigor de filósofo amigo del saber, la nueva vía, inicialmente anti-metafísica, para defender lo que pretendía hace de hecho metafísica. Al final el proyecto postmoderno de desontologización cae⁶².

Si bien el caso de Lévinas nos sirve especialmente para constatar el fundamento trascendente de la absoluta dignidad constitutiva u ontológica de la persona humana por ser paradigmáticamente postmoderno, no podemos dejar de lado todo un coro de pensadores de las más diversas tendencias que apuntan y reflexionan en la misma dirección.

61 Así el absolutamente Otro debería tener unos rasgos bien concretos y positivos; es decir el lenguaje puramente negativo del misterio de lo innombrable no basta, Dios fundante debe ser y de hecho es nombrado, alcanzado con nuestro logos en cierto sentido, sin encerrarlo en nuestro concepto. ¿No resuenan las clásicas cuestiones del decir de Dios a la vez positivo-analógico, negativo-trascendente y eminente? En el caso de la vía seguida por Lévinas hasta se llega a mostrar la razonabilidad de la interpersonalidad en Dios, mucho más llamativo cuando sus raíces culturales remiten a una tradición férreamente monoteísta a la hora de concebir a Dios.

62 Cf. E. LOSTAÑO, *La postmodernidad absoluta. Intersubjetividad y ontología desde 'Totalidad e infinito' de Lévinas*, Comares, Granada 2011.

Son muy conocidos los italianos Oriana Fallaci y Marcello Pera quienes desde ilustradas posiciones laicas y no creyentes, como ha estudiado agudamente R. Spaemann, apuntan una inversión del principio que originariamente fundaba la laicidad de los estados, el famoso *etsi Deus non daretur*, para concluir que en la situación postmoderna se hace cada vez más perentoria al menos establecer una ficción sobre el fundamento de los Derechos Humanos y la legitimación de las modernas democracias *etsi Deus daretur*, salvo que se asuma su no verdad real y se les deje indefensos ante el relativismo y los poderosos del momento. Una defensa real de los mismos requiere un fundamento que trascienda al hombre mismo y su voluntad, una instancia fuera de la serie que sostenga la serie ya que esta no se sostiene a sí misma, aunque sea en un sentido hipotético y no necesariamente fuerte o confesional⁶³.

Desde el ámbito de influencia orteguiano varios pensadores, que se suelen englobar dentro de la conocida como Escuela de Madrid, también señalan esta línea. Aquí tendríamos al conocido Xavier Zubiri que con la noología, su personal versión del método fenomenológico, construye una antropología de la religación que define a la persona como “Absoluto relativo” —por tanto no manipulable y no reducible a mero medio— gracias a su estar originariamente religado a la Realidad Absoluta, Persona personificadora⁶⁴. También el siempre actual y sugerente discípulo directo de Ortega, Julián Marías, subraya la necesidad de una nueva metafísica capaz de acoger la singular dignidad y concreción de la persona en su historia en apertura a la trascendencia⁶⁵. Y no quiero dejar en el baúl de los recuerdos a una mujer única, feminista, de izquierdas y profundamente creyente, la pensadora española M^a. Zambrano, de la misma escuela, que busca un logos capaz de expresar la íntima profundidad del alma humana, logos que lo encuentra en la razón poética, simbiosis de razón y corazón, razón piadosa, que permite reocupar el espacio interior, haciendo que cada historia singular sea una progresiva revelación del hombre como persona articulada en torno a la esperanza gracias al horizonte abierto mediante el delirio⁶⁶, experiencia inicial de la Trascendencia, ya dada en la niñez. Los tres pensadores coinciden en ampliar la razón moderna, aunque cada uno por sus propias vías, y en defender la dignidad absoluta y originaria de cada persona desde una fundamentación trascendente.

63 Cf. R. SPAEMANN, “Ciudadanos religiosos y seculares en la democracia”: *Llamados a la libertad*, VII Congreso Católicos y vida pública, Madrid 2005, publicado en Alfa y Omega 474 (24 de noviembre de 2005).

64 Baste recordar la primera parte de X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1985, que ha sido reeditada en 2013, aunque no es ‘la’ edición crítica que deseamos algún día se haga. Sería interesante ver como la plenaria realización del hombre y la religación es razonablemente llevada por Xavier Zubiri al cristianismo y el acontecimiento de Cristo, pero esto desborda nuestro objetivo presente.

65 Cf. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983.

66 El alma es la tarea de la filosofía de manera que la historia humana hace posible ese viaje en que el alma se reencuentra así misma en las circunstancias. , Cf. A. NOVOA PALACIOS, *Elementos clave para una antropología teológica en el pensamiento filosófico de María Zambrano. El exilio, vocación a la transparencia y a la verdad*, Granada 2006 y M. T. RUSSO, “El recorrido de la interioridad en la antropología de M^a Zambrano”, en J. F. SELLES (ed.), *Propuestas antropológicas del s. XX*, vol. 2, Eunsa, Pamplona 2007, 219-247. Aunque valoro mucho la aportación de Zambrano en su análisis del delirio, me parece que la experiencia descrita aparece excesivamente marcada por el matiz negativo cuando esta es sólo una de sus formas posibles.

Quedarse en la diferencia ontológica de Heidegger es insuficiente. Además de la diferencia absoluta de la fenomenología de Levinas, el alemán G. Siewerth⁶⁷, en su original estudio de la metafísica de la infancia, muestra la necesidad de ir más allá de la diferencia ontológica para hacer justicia a la realidad y superar los límites de la postmodernidad con la “diferencia teológica”. Siewerth señala lo que se podrían llamar tres diferencias metafísicas progresivamente descubiertas a lo largo de la vida. La primera vivida en la infancia sería la diferencia personalista: ante la pregunta ¿qué hago yo aquí?, y ¿qué es esto que hay en torno mío?, el niño se encuentra con el sonriente rostro de la madre que inclinada sobre él lo hace sitio: hay alguien fuera de él que lo acoge y justifica su existencia en la gratuidad, sería la diferencia resaltada en la obra del judío M. Buber⁶⁸. En la crisis de la adolescencia con la ampliación del mundo queda ante la conciencia la inconmensurable fecundidad del ser y la experiencia de la soledad, surge aquí la heideggeriana segunda diferencia, la ontológica: la distinción entre el ente y el ser (y este como don), esta diferencia amplía la primera pues la generosidad que me hace existir es más amplia y profunda que la materna.

Pero no sería razonable pararse aquí por verdadero que esto sea como hace Heidegger y en él la mayoría de postmodernos, pues no es toda la verdad que podemos descubrir y recibir, pues hay aquí una indigencia recíproca entre los entes y el ser que se dona en ellos: sin entes no hay ser que se done en ellos y sin ser no hay entes, esta indigencia recíproca pide indagación y apunta a una respuesta: ¿por qué hay ser y por qué hay entes? Es así como se descubre la necesaria tercera diferencia, la teológica, Dios es el ser como donador de toda riqueza, mientras que el ser (el ser de la diferencia ontológica) es esta misma riqueza como don, pero un don tan enteramente dado que no subsiste como don en sí mismo, sino que se inscribe íntimamente, casi se oculta, en los beneficiarios de su donación. El hombre al descubrir esta dimensión metafísica tiene la vía abierta a la trascendencia, y puede descubrir su núcleo estrictamente personal como ser especialísimamente donado⁶⁹.

Existen otras vías contemporáneas válidas que recogen las aportaciones del pensamiento clásico y la hacen rendir a la altura del presente, así p. e. K. Rahner⁷⁰

67 Gustav Siewerth (1903-1963) fundador de una escuela filosófica aún viva (Gustav Siewerth Akademie Weilheim-Bierbronnen, Höchenschwand), influido por J. Maréchal e influyente en H. U. von Balthasar, escribió en 1930 *Der Thomismus als Identitätssystem* y en 1959 *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*.

68 Cf. M. BUBER, *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1985.

69 Junto a Siewerth que dialoga profundamente con Heidegger podríamos citar una larga lista de autores del XX como Blondel, Marcel, Lonergan o De Finance, entre otros, que conciben la persona teocéntricamente pues el hombre sale continuamente de sí mismo porque está constitutivamente abierto al Absoluto y atraído por El. Contra este significado teocéntrico surge una dificultad: la trascendencia teocéntrica supone la existencia de Dios –da por demostrado lo que intenta demostrar–. Aunque se podría responder que es la trascendencia misma del hombre la que ofrece una prueba inequívoca de tal existencia. Quiero mostrar mi agradecimiento al Prof. Dr. M. Cámara de Jaén, quien con su conversación y materiales me ha ayudado a descubrir y formular este punto.

70 Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, Kosel, Munich 1963, edición revisada, en colaboración con J.B. Metz, de la primera de 1941, trad. española *Oyente de la Palabra*, Herder, Barcelona 2009, especialmente el apartado sobre el hombre como espíritu.

afirma la trascendente dignidad de la persona humana recogiendo lo mejor de la antropología de Santo Tomás de Aquino en el estudio de su apertura e ilimitación⁷¹ y enriqueciéndolo con la noción husserliana de horizonte⁷². La persona humana se caracterizaría por la capacidad de abrir ante sí un horizonte de ilimitación⁷³ y así el hombre se define como constitutiva apertura al Absoluto, pues Dios sería la condición de todo conocimiento⁷⁴. La apertura a la trascendencia, condición necesaria y realizada en todo conocimiento y en toda acción humana afirman implícitamente la existencia de un Ser Absoluto. Y así el hombre vive su vida en una continua tensión hacia el Absoluto. Es hombre sólo porque está en camino hacia Dios, lo sepa o no expresamente, lo quiera o no. Cada uno podría aceptarlo o no existencialmente, pero no destruir esta dimensión esencial de apertura⁷⁵, apertura en la que el hombre se autoposee.

Así de su condición espiritual (apertura y autoposición) deriva la dignidad ontológica de toda persona, aquí está el sentido hondo de las nociones clásicas⁷⁶, y hace que esta sea un fin en sí⁷⁷ ya que es una singularidad irrepetible. La persona

71 Para Santo Tomás el hombre posee una “apertura” infinita, se trata de una realidad intelectual que posee un *esse amplum et quodammodo infinitum*, a diferencia de las no cognoscitivas, cuyo *esse es contractum* (cf. *De anima*, II, 5). Esto se induce de sus capacidades de realizar la *reditio* completa y la abstracción. Ya que los hombres *cognoscunt se cognoscere*, tienen ante sí la propia esencia y hay autopresencia cognoscitiva plena (cf. *De veritate*, I, 9) son seres espirituales. La abstracción es el conocimiento de la ilimitación de la esencia presente en una realidad individual limitada, ahí el hombre capta lo particular y, a la vez, lo trasciende, porque es capaz de captar la universalidad en él contenida. Se trata de una apertura (*omnia*) pero determinada y circunscrita (*quodammodo*) es la manera finita de ser espíritu: espíritu en el mundo, espíritu encarnado.

72 No es posible captar la limitación como limitación –realidades particulares conocidas por los sentidos– y la ilimitación de la esencia –realidad conocida por la abstracción– si no es porque el sujeto cognoscente posee una vinculación con la ilimitación. Sólo desde el horizonte de lo ilimitado se puede captar la limitación y la limitación

73 Tomás de Aquino afirmaba que el ente es la *prima conceptio* y la *ultima resolutio* de todo conocimiento, el conocimiento nunca sale del horizonte del ente. La “ilimitada extensión” y “el objeto de la trascendencia” es el ser ilimitado que incluye todos los objetos posibles.

74 Condición no objetivante, porque no es un contenido, sino un horizonte que rebasa todo objeto concreto. La apertura tiene a Dios como término, pero no como contenido objetivo.

75 Constátese el paralelismo con la religión según Xavier Zubiri.

76 La más célebre definición pertenece a Boecio (cf. *De duabus naturis et una persona Christi*): *rationalis naturae individua substantia*, que Sto. Tomás sintetizó como: *subsistens in rationali natura* (ST I, 29, 3). Se trata de una bella paradoja, pues expresa por una parte una clausura en el ser que la hace intransferible –*individua substantia*– y, por otra, una apertura omnimoda –*rationalis naturae*– que la hace receptora de múltiples transferencias –si bien intencionales, no físicas– provenientes de otros seres. Lo que hace a tal naturaleza capaz de subsistir en sí no es la individuación, sino el intrínseco modo de ser de tal naturaleza, al que le pertenece el ser (*esse*) propio. Según indica Boecio la voz latina persona viene de *personare*, que significa “sonar con fuerza”, “resonar”. Para hacerse oír perfectamente, los actores clásicos usaban, a manera de megáfono, una máscara (*prósopon* en griego, *persona* en latín) cuya concavidad reforzaba la voz. El adjetivo *personus* quiere decir “resonante”, lo que suena con la fuerza necesaria para sobresalir. Así pues, la palabra “persona” va unida desde su origen al concepto de lo sobresaliente. A este mismo concepto se refiere la voz “dignidad”: es una preeminencia o excelencia, por la que algo resalta entre otros seres por el valor que le es exclusivo o propio. Así la expresión “dignidad de la persona” viene a ser una redundancia intencionada para subrayar su especial importancia.

77 Cf. Las inigualables formulaciones personalistas del imperativo categórico: “el hombre existe como un fin en sí mismo y no simplemente como un medio para ser usado por esta o aquella voluntad” o “que la humanidad, sea en tu persona o en la persona de otro, siempre como un fin, nunca sólo como un medio”, “Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst”, I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), en *Kant's gesammelte Schriften*, Band IV (ed. De la Königliche Preußischen Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer, Berlín, 1903, 429, 913, Trad. castellana como: *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, Encuentro, Madrid 2003, trad. de M. GARCÍA MORENTE. Aunque la fundamentación kantiana necesita ser reforzada.

no puede ser usada –ser poseída por otro– pues ella consiste en ser realidad que se autoposee. Por eso el hombre no es un ejemplar intercambiable de una especie⁷⁸, sino persona única, la persona es tal no sólo por su individualidad, sino por su irrepetibilidad e incomunicabilidad. Aun existiendo innumerables personas, cada una existe como si fuese la única, de ahí su carácter absoluto⁷⁹. De ahí que en la primera noción de persona que casi al principio les adelanté hablase de la persona como un Quién y no como un qué, de ahí la dignidad, la eminencia que el nombre de persona añade en la filosofía perenne a la noción de *suppositum*⁸⁰.

Pero todavía hay un paso más que hacer aflorar en esta vereda de fundamentación, tenemos ya la línea vertical que muestra la dignidad de la persona frente y entre todas las demás ‘cosas’, pero queda la línea horizontal que posibilita e impele al reconocimiento y respeto mutuo de esta dignidad absoluta con todos los demás hombres, de modo que la dignidad no se convierta en una opinión subjetiva. Esto queda justificado en la medida en que hay una instancia superior que las reconoce a todas en cuanto tales personas: un Absoluto del cual dependen todas en su inviolabilidad: Dios, con el que son vinculación radical. Si sólo estuviésemos dos iguales, frente a frente, quizá uno podría decidir no respetar al otro, ¡y cuántas veces sucede!, pero si reconozco en el otro la obra de Aquel que me hace a mí respetable, desaparece la posibilidad de negarle mi reconocimiento, porque dejaría de reconocer a Aquel que me ha hecho a mí respetable⁸¹. Se llega así por vía metafísica clásica a donde llegaría Lévinas por vía fenomenológica.

Creo que queda mostrado suficientemente que todas estas filosofías, y no he introducido las sugerentes corrientes personalistas, a la hora de responder a la pregunta que la misión rescatar a Ryan suscita, conducen por caminos distintos a buscar el fundamento último de la dignidad de cada persona en Dios, pues aunque sea posible reconocer la dignidad aún sin confesarlo explícitamente, como dejándolo en el fondo, se percibe que sin Él la persona y su dignidad ontológica se tambalean. La vía de acceso a la dignidad de la persona que se queda en lo intra-mundano es válida, y muchos no irán más allá, pero es más débil que la que alcanza su dimensión trascendente, fundante y última. Todo lo que voy recogiendo camina en esta línea de trabajo.

78 Los animales, p. e., son sustituibles e intercambiables, los seres humanos no. Si no que pregunten a cualquier madre si le cambian un hijo por otro niño cualquiera.

79 En cada persona está presente la naturaleza de la especie, pero esta naturaleza ha sido apropiada por el sujeto de forma absolutamente singular, de modo que su existencia personal trasciende aquella naturaleza. La fórmula de Ricardo de S. Víctor manifiesta cuanto hemos dicho: *intellectualis essentiae incommunicabilis existentia*, (*De Trinitate*, IV, 23)

80 Cf. ST I, 40, 3, ad1. También Santo Tomás afirma: la persona como *perfectissimum in tota natura* (ST I, 29, 3), hasta el punto de ser la finalidad última de todo cuanto existe: *finis totius generationis* (CG, III, 22)

81 No habría motivo suficientemente serio para respetar a las demás personas si no se reconoce que, respetándolas, se respeta a Aquel que me hace a mí respetable frente a ellas.

También podríamos haber seguido la vía de la naturaleza humana, para mostrar la universalidad de los derechos, pues las personas comparten una misma naturaleza, luego etc. Es un camino que creo válido y necesario pero que no voy a recorrer ahora, tan sólo recuérdese que esta vía requiere un estudio de la noción de naturaleza que supere la dicotomía actual entre los paradigmas naturalista y culturalista⁸². Afirmar una naturaleza fija en todo hombre no es condenar su libertad sino precisamente lo contrario, garantizar su identidad y posibilitar esa libertad, lo natural en el hombre es ser cultural. Pero no voy a seguir esta línea de trabajo ahora, pues para mi objetivo basta lo ya alcanzado.

Esta dignidad ontológica que la persona posee, constituye el fundamento próximo de los derechos y deberes básicos del hombre que se han denominado habitualmente como naturales y universales porque derivan de la condición entitativa de hombre, de su naturaleza humana en cuanto personal, y no de ningún añadido ulterior, como el reconocimiento por la sociedad o la ley positiva, que son quienes deben estar a su escucha y reconocimiento. Por eso el hombre no es intangible por el hecho de que vive y posee por ello un derecho a la vida, de tal derecho sería también titular un animal, la vida del hombre es inviolable porque es persona. Un animal es valioso, una especie en extinción puede ser muy valiosa, pero no es persona, no es titular de derechos sino objeto valiosísimo para ser cuidado por las personas⁸³. Sin embargo, p. e. la prohibición de matar al ser humano expresa de forma aguda la prohibición de tratarlo como si fuese una cosa, estamos ante otro tipo de realidad.

Pero no nos quedemos mirando sólo a nuestro alrededor, miremos lo que implica hacia dentro, pues cada cual en la medida en que es persona se sabe sujeto al deber de una autoconstrucción ética condigna de su ser personal y se sabe merecedor —a la vez que sujeto hacia los demás— del reconocimiento —de carácter metafísico u ontológico, a estas alturas ya no habría que subrayarlo, pero

82 La cuestión de la existencia de una naturaleza humana universal y del cómo de tal existencia además de un serio nudo filosófico es cuestión capital en el ámbito antropológico, ético y político. Naturaleza es un principio fijo de comportamiento pero no es un principio de comportamiento fijo, naturaleza ha de ser capaz de acoger sin confundir tanto lo biológico como lo cultural. Históricamente el realismo moderado salva dos cuestiones esenciales: a) La real comunión ontológica de todos los hombres por la presencia en ellos de una naturaleza-esencia común, al margen de la época histórica, del lugar geográfico o de las circunstancias individuales, punto clave para sostener la socialidad y la comunión, la ley natural, la defensa de la común dignidad de todo hombre y la fundamentación del derecho positivo en el derecho natural; y b) evita el peligro de la infravaloración de los individuos por la indiscriminada igualación del ser de todos los hombres y la supra valoración de la especie, que suele desembocar en totalitarismos. Por otro lado, junto a la noción de naturaleza, habría que hablar del historicismo, el existencialismo y el biologicismo, etc. Es una vía muy larga. Algo he dicho ya cuando hablé de la neurociencia, cf. nota n.: 36. Además es muy interesante: R. SPAEMANN, "Sobre el concepto de una naturaleza del hombre", en *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989, 23-51; donde defiende una noción teleológica de naturaleza frente a una mecanicista.

83 Creo que hay un evidente desenfoco en que el hombre pierde lo suyo en toda la cuestión de los derechos del Simio, desenfoco que puede ser bien intencionado por parte de los ecologistas, pero que al final elimina la responsabilidad y acabará por desproteger más lo que busca proteger. Evidentemente los naturalizadores científicos como el divulgador P. Singer no son capaces de abrirse a la dimensión espiritual del hombre.

por si acaso lo hago— de su propia dignidad y la de sus iguales. Estos dos aspectos los podríamos englobar en una palabra con dos caras: persona significa también ser ‘responsable’ de los demás y de sí misma⁸⁴.

Ahora podemos responder de forma muy simple, pero de peso, a la pregunta que iniciaba este apartado: ¿Quién era Ryan y qué tenía? Ryan es persona y tiene la dignidad absoluta que Dios le otorgaba gratuitamente como lo hace con cada ser humano, y por eso merecía que su ser tal fuese reconocido aún a riesgo de la propia vida. Además quien se lo negase no haría otra cosa que negárselo a sí mismo.

Con lo que llevamos expuesto y la insistencia con que he marcado la experiencia intersubjetiva como vía de acceso y a la vez como consecuencia de la dignidad ontológica de la persona tan sólo me queda por esbozar que esta interpersonalidad no es sólo camino para descubrir la propia dignidad y la dignidad del otro, sino vía esencial que configura la realización de la persona. Vamos a introducirnos en este punto de la mano de una tercera y última imagen.

3. ¿Solo ante el peligro? La respuesta del amor interpersonal ilumina lo social

Para esta última parte me gustaría traer a su memoria, si son lo suficientemente cinéfilos como para haberla visto, si no les recomiendo que aprovechen la primera ocasión que les surja, otra obra maestra del cine cuya segunda mitad, una genialidad, transcurre en tiempo real. Se trata de “Solo ante el peligro”⁸⁵. En ella Gary Cooper da vida a Will Kane, sheriff que se dispone a partir de Hadleyville apenas termine la celebración de su matrimonio con Amy (Grace Kelly). Los recién casados proyectan trasladarse a la ciudad y abrir un pequeño negocio; cuando de repente, empieza a correr por el pueblo la noticia de que Frank Miller (Ian MacDonald), un criminal que Kane había atrapado y llevado ante la justicia, ha salido de la cárcel y llegará al pueblo con su banda en el tren del mediodía para vengarse. Will decide quedarse para impedirlo y busca apoyos. Pero el tiempo va pasando y nadie en el pueblo está dispuesto a ayudarlo asumiendo los riesgos. Solo ante el peligro le quedan dos únicas salidas, huir con su esposa o quedarse para morir por la justicia a la que ha jurado servir. Mientras, Amy, para forzarle a abandonar su propósito, le amenaza con irse sola en el tren. La soledad de Will no es sólo un quedarse sin colaboración para afrontar una situación de alto riesgo, es una soledad interior, la soledad de ser el único que parece amar la justicia y reconocerle el valor que le corresponde, es la soledad de la incomprensión.

84 ¡Qué bien cuadra este esquema clásico con el maravilloso estudio de la responsabilidad de profundidad cósmica que desarrolla Lévinas!

85 *High Noon* (1952) conocida en castellano como *Solo ante el peligro* (España) y como *A la hora señalada* (Hispanoamérica), obtuvo el Óscar al mejor actor, fue dirigida por Fred Zinnemann, nacido en Viena, quien ganaría como director cuatro premios Óscar. Dura 80 minutos, en tiempo real es la cuenta hacia atrás antes del duelo final. También es famosa su banda sonora con la balada “Do Not Forsake Me”, compuesta por Dimitri Tiomkin con letra de Ned Washington e interpretada por Tex Ritter.

De toda esta interesante trama que sugiere muchísimos temas dignos de meditación quiero tan sólo destacar dos hechos que me resultan especialmente relevantes ahora porque muestran elementos esenciales de la dinámica interpersonal. El primero es el cambio interior de Amy. Hay un momento en que la firme pacifista Amy cambia de parecer, lo que le permitirá llegar justo a tiempo de ayudar a su esposo empuñando un arma, lo que por añadidura va contra sus creencias. La clave está en la conversación que mantiene con Helen (una antigua pretendiente de Will) cuya débil ayuda ha sido rechazada por éste. En esa conversación, no solo breve, brevísima, Amy descubre, comprende, reconoce quién es en verdad su esposo, se libera entonces de sus miedos que la hacían creer que no la amaba suficientemente. Ve la hondura de la fidelidad a la misión asumida por parte de su esposo. Descubre su error y ve cuál ha de ser su papel a partir de ese momento. Cegada hasta ese momento por sus ideas, siendo capaz de ver sólo una parte de la realidad de su esposo —la que ella quería—, se le han abierto los ojos ante lo que Helen —que había fracasado en su pretensión de noviazgo— sí que había descubierto y admirado en Will. Es entonces, cuando Amy reconoce la grandeza de Will dispuesto a dar su vida por un valor trascendente y cuando ella lo ama de forma nueva y se juega la vida a su lado, superando los obstáculos ideológicos que se interponían. Reconocimiento y amor aparecen como claves del éxito. Amy se da cuenta de que si ama a Will es por ser el 'Will' fiel a sus valores aún a costa de su vida y de su amor; esa es la grandeza de Will y apartarle de eso habría sido destruirlo. Pero si en su amor inicial no hubiese habido amor real tampoco hubiese conseguido abrir los ojos. Es el paso de un amor egoísta a un amor de reconocimiento, amor y conocer que van de la mano. Reconocerlo en su grandeza y dignidad, acogerlo en el propio interior tal cuál es y ponerse en acción servicial es todo uno; este reconocimiento conlleva, por supuesto, el crecimiento del mismo que reconoce, pues a la vez se descubre dentro del modo en que el otro le lleva como un tú radicalmente hondo.

El segundo hecho es más exterior pero no menos importante, el sheriff habría muerto haciendo frente a los delincuentes de no ser por el apoyo *in extremis* de su esposa. Pero se trata ante todo de un apoyo interior, pues él se da cuenta del cambio interior operado en ella, de que él está ahora en ella de forma distinta, aunque también se trata de un apoyo exterior y eficaz en el combate que manifiesta y comunica la realidad interior. Ya no está solo, ahora todo cambia, todo es distinto, aunque pudiese igualmente morir. La realización del proyecto personal que somos, la vivencia de los valores que nos configuran como personas, sólo se realiza en la cooperación, una cooperación que parte del reconocimiento de aquello que desborda las expectativas egoístas que cada persona puede llevar consigo.

Esta historia narrada por el cine condensa puntos trascendentales que las filosofías personalistas⁸⁶ han luchado por defender en medio de una sociedad que se debatía entre los individualismos y colectivismos, casi siempre materialistas al menos en la práctica, y que reducían, cada cual a su manera, la persona a mero individuo e individuo concebido como un yo autoconsciente, egocéntrico y autosuficiente, reducción de terribles consecuencias más cuando la resultante puede prescindir de él e intercambiarlo por cualquier otro. Pero la socialidad no es un añadido fruto de la convivencia efectiva, sino que se funda en una exigencia interior de carácter ontológico, ya decía el observador Aristóteles: “el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia autosuficiencia (...), o es una bestia o un dios”⁸⁷, pero no una persona humana.

La persona requiere como elemento esencial y constitutivo de su íntima apertura o socialidad y del modo en que se configura su autoposesión en su biografía, una vivencia interpersonal de reconocimiento adecuada. El papel del otro⁸⁸, el tú, la comunidad, en la configuración de la propia identidad, en la concreción de la sociabilidad radical, desempeñan un papel irremplazable, sin el tú no hay posibilidad de decir un auténtico yo⁸⁹, el yo se descubre como un alter-tú y no al revés. No basta con decir que la existencia del hombre es inconcebible sin un coexistir, también coexistimos con las piedras y las plantas⁹⁰, sino que la persona es-para, necesita-de, intenta y se-realiza-en su convivir en comunión. Se descubre así el principio de reciprocidad⁹¹, una solidaridad existencial de ida y vuelta pues para ser persona necesitamos serlo con y entre personas.

La persona, pues, no sólo es única, incomunicable en el sentido ontológico mentado en el apartado anterior, sino que precisamente por serlo y para ser en plenitud posee por su apertura un constitutivo carácter dialogal y una radical comunicabilidad. La persona es persona de comunión. Esta comunión no se reduce a mera manifestación exterior ya que la intimidad exige ser recibida en el

86 Aunque no están solos, también ciertas fenomenologías, existencialismos y la filosofía dialógica han mostrado que el “yo” es satélite del “tú” (expresión de M. Cámara). Por su parte la psicología ha mostrado que la percepción del “yo” es posterior y relativa a la percepción de la “otredad”. Cf. p. e. P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, 2 vol., Revista de Occidente, Madrid 1968, y J. ANTÚNEZ CID, *La intersubjetividad en X. Zubiri*, PUG, Roma 2006, donde estudio cómo quedarían estas ideas en X. Zubiri.

87 ARISTÓTELES, *Política* 1253a.

88 “antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo, había ya experimentado la presencia de otros ‘yo’: los Otros. El hombre es altruista”, J. ORTEGA Y GASSET, “El hombre y la gente”, OC VII, 150.

89 Como ha afirmado Buber, las dos palabras claves y primarias que todo hombre pronuncia no son palabras simples, sino binariamente compuestas: el “Yo-Tú” de la relación interpersonal y el “Yo-Ello” de la relación persona-mundo. No es posible jamás decir “yo” a solas, pues todo “yo” pronunciado contiene ineludiblemente el otro elemento del par: o el “tú” de otro “yo” o el “él” del mundo. Más aún, sólo del “tú” recibo mi “yo”: no es que frente a mi “yo” yo descubra la novedad del “tú” que se halla ante mí, sino que desde el “tú” percibo y recibo la novedad de mi “yo”. Cf. M. BUBER, *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 21985.

90 Dice Ortega: “queramos o no, en el fondo de cada hombre palpita un sentimiento de forzosa solidaridad con los demás, como una vaga conciencia de identidad esencial que no sentimos hacia una planta o un peñasco”, J. ORTEGA Y GASSET, “El genio de la guerra”, OC II, 202.

91 Cf. M. NÉDONCELLE, *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós, Madrid 1997.

adentro del otro a quien se manifiesta; reclama otro capaz de hacerla interiormente suya, un tú que comulgue esencialmente con el propio yo. Si queremos mentar con otro término lo que vamos describiendo tendríamos que decir que el núcleo del ser personal es amor. De lo contrario estaríamos ‘solos ante el peligro’ en todos los sentidos y esa soledad es de las vivencias más inhumanas.

Si esta es la realidad que el estudio de la intersubjetividad manifiesta, sus consecuencias para la configuración y articulación de las formas de convivencia y de sociedad son evidentes. Ya no se tratará de un pactar a posteriori renunciando a algo con la esperanza de conseguir una ganancia mayor o evitar un daño peor, sino de reconocer el papel que dentro de la propia realización están interiormente llamadas a desempeñar las relaciones interpersonales y la sociedad, porque en cierto sentido son ya parte de mí. Evidentemente esto se edifica sobre lo sostenido hasta ahora, es decir, va dentro de la dignidad de la persona entendida como un absoluto y su comunicabilidad ontológica.

En este campo resulta alentador el camino intelectual que dentro de la tradición analítica realiza Ch. Taylor⁹² especialmente sensibilizado por el debate acerca de los fundamentos de lo social y de la democracia entre comunitaristas y liberales, así como también por la cuestión del multiculturalismo, quizás favorecido por la realidad de su patria: un Canadá “compuesto” de dos tradiciones, una nación anglo-francesa, con lo que esto implica en todos los niveles cultural, religioso y político.

Taylor investiga el papel de la comunidad y de la libertad personal en la construcción de la propia identidad, en lo que cada uno responderíamos a la cuestión ¿quién soy yo? Y reconociendo la parte de verdad del liberalismo, supera sus tesis, pues el sujeto no definiría su identidad como autónomo y desvinculado, pura libertad, sino en relación a un bien transmitido y captado en el lenguaje cultural y la comunidad: dialógico⁹³. Sin los otros, sin la comunidad, no puedo ser yo⁹⁴.

92 Ch. Taylor en 1931 nace en Montreal (Quebec). Su padre es anglófono y su madre francófona. Católico, estudia en un colegio francés y realiza sus estudios universitarios en ámbitos protestantes en Oxford, donde estudia con E. Ascombe y P. Geach. Comprometido en la vida política en 1961 funda el *New Democratic Party*. Su tesis central es que el ser humano es un ser de significados con una libertad situada. Estas son sus obras fundamentales traducidas al castellano: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996 (original de 1989) esta es la obra central; *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994 (Original de 1991); *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, FCE, Madrid 2003 (original de 1992) y *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona 1997 (original de 1995).

93 Para los comunitaristas hay conexión intrínseca entre la identidad de la persona y la concepción del bien que tiene, para los liberales la identidad está definida previamente al bien. Lo social entra dentro de la identidad por ser un aspecto del bien, mientras que para los liberales el interés propio centra la relación comunidad-individuo. La igualdad universal se concibe de forma diversa: para los comunitaristas la igual dignidad sostiene la diferencia particular, los liberales abstraen lo particular para lograr neutralidad. Se deja fuera de lo inteligible, en lo subjetivo, todo lo no objetivable según la racionalidad ilustrada. Los liberales en pro de la neutralidad del estado y la libertad prescinden de una visión sustantiva de la vida buena disociando *Right and Good*, para los comunitaristas sería inevitable y tendría relevancia política. Cf. E. LLAMAS, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Eunsa, Pamplona 2001, 16 s.

94 Así afirma que la constitución de la mente humana no es monológica (lograda por sí mismo) sino dialógica. Cf. Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994, 69.

La propuesta de Taylor consiste en apoyar el “reconocimiento” como base del necesario diálogo interpersonal y multicultural. “Descubrir mi identidad (de la que soy responsable, soy expresión individual de lo humano, algo a descubrir) por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros. Esa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros”⁹⁵. El papel de los otros es interior y exterior y se describe como una dinámica de reconocimiento recíproco, yo reconozco mi identidad y los demás reconocen la mía. Siempre, ya lo hemos dicho más arriba desde otra filosofía, sólo se puede reconocer lo que ya es y vale.

Tras subrayar lo que nosotros denominamos la necesidad de la interpersonalidad, es necesario ir más al fondo, y así en paso posterior se ve como entre la libertad y lo construido culturalmente las argumentaciones de Taylor se abren a un discurso ontológico sobre el ser humano pero que no llega a desarrollar, la articulación entre comunidad (los otros) y libertad (el yo individual) descansa sobre algo anterior que permite articularlo⁹⁶. Su análisis hermenéutico de las fuentes de la identidad constata un papel esencial de los demás en cada uno pero sin anular una libertad, que queda situada culturalmente, que elige bienes a los que constituye en teleología. Así empujado desde su propio método hermenéutico camina hacia cierto realismo metafísico integrador que mostraría como la identidad plena se lograría en relación teleológica con el Bien absoluto. No olvidemos que si el yo no remite a una realidad metafísica caeríamos en un constructivismo incapaz de hacer justicia a la verdad, lo que ocurre cuando se confunde el yo autoconsciente con la persona⁹⁷.

La filosofía de Taylor lograría de este modo indicar una vía de salida al desencanto por lo social y político que domina amplias zonas del paisaje contemporáneo recuperando la esperanza desde el suelo firme que nutre la vida

95 Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994, 81.

96 La novedad de la antropología tayloriana frente a comunitarismo y liberalismo estaría en su doble afirmación de la significatividad y la libertad como inevitables y relacionadas. Afirma a una la configuración significativa del sujeto (cultura) y la definición libre de la identidad. El horizonte de inteligibilidad del mundo no determina la identidad, sino que sitúa la libertad; es el sujeto el que define su identidad en un horizonte significativo. De ahí que la identidad no esté dada al principio, sino que se defina teleológicamente, mediante un proceso de elección de fines orientado por el sujeto hacia un fin radical y libremente decidido de su vida. Cf. E. LLAMAS, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Eunsa, Pamplona 2001, 249 s.

97 La ascensión del término ‘yo’ resalta uno de los aspectos de la racionalidad: la autoconciencia. Pero corre el riesgo de suplantar el nivel ontológico por el psicológico. El nivel ontológico de la persona se da en todos los hombres –no necesariamente de facto el psicológico–, y sin necesidad de que tenga que hacer nada para adquirirlo. El ser persona no es un dato de naturaleza psicológica, sino existencial. La conciencia del propio yo es un acto que puede no estar siendo ejecutado, sin que por ello se deje de ser persona. No se es persona por la autoconciencia. El yo personal del hombre no consiste en ningún acto de conciencia, sino en un ser capaz de realizar esos actos. La distinción que hace X. Zubiri entre Personidad y personalidad en la persona su estudio del ‘Yo’ como su actualización mundanal corroboran la importancia de esta cuestión. Cf. p. e.: X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986.

del yo. Así se iniciaría la superación de la situación de parálisis de la que acusa al secularismo, pues la modernidad al quitar el marco referencial motivador del que surgen reduce los valores, y se ha quedado en moralina, ya solo se pregunta: ¿cómo debemos obrar?, sin buscar lo que es bueno ser, fuente auténtica de energía vital y social: pues aunque la modernidad acogía valores cristianos al secularizarlos los traslada a otra fuente, naturaleza y razón frente a Dios, y en esta operación pierden su fuerza y su capacidad de generar sentido⁹⁸. El camino que señala Taylor es claro pero ni corto ni fácil.

Como queda patente en estas teorías, de una forma u otra, se afirma la radical interpersonalidad en que la persona internamente consiste también; y así se superaría otra de las rupturas que la postmodernidad heredó de los individualismos modernos, la del yo “o” los otros, la de individuo “o” sociedad y se apunta a la fuente que es capaz de mostrar que intrínsecamente lo que nos encontramos al filosofar sobre el hombre es una “y”, una “y” trascendente que se abre a la comunión horizontal y la revitalización de las sociedades por liberar y encauzar la única energía que puede consumarla con éxito⁹⁹.

A modo de conclusión

Llevamos ya un buen recorrido filosófico juntos desde que iniciamos el análisis de la modernidad y la postmodernidad que configuran el hombre y su construcción en la sociedad contemporánea y ya va siendo momento adecuado para concluir. A través de tres imágenes: “el hombre de Agua”, “Salvar al soldado Ryan” y “Solo ante el peligro”, hemos ido escavando en las raíces antropológicas y filosóficas de la situación actual.

En este recorrido hemos dialogado: es decir, hemos asumido aportes, corregido pensares nuestros, expresado estos mismos, criticado lo que pensamos no se corresponde con lo real; y este camino nos ha conducido de la mano de lo más selecto del pensamiento del siglo XX y en conexión con la tradición filosófica siempre viva a defender una noción de persona y de su dignidad con fundamento trascendente, esencialmente comunal y abierta a Dios. Una persona llamada a vivir su dignidad como responsable de sí misma, de los demás y del cosmos, defensora y constructora de los derechos humanos. La persona así entendida nunca será medio para ninguna sociedad sino que ella misma, que lleva ínsitos a los demás seres humanos, será la meta, el ingrediente máximo del bien común

98 Algo parecido ocurriría con los procedimentalismos éticos y sociales no sustancialistas. La herencia de la modernidad —la afirmación de la libertad y la igualdad, entendernos a nosotros mismos como hacedores de nuestra propia identidad— es una conquista que merece la pena conservar, pero es necesario depurarla del racionalismo ilustrado para que sea realmente enriquecedora. La libertad humana no es absoluta, autosuficiente, se realiza en conexión significativa con el mundo, no tiene garantizada el éxito, es una libertad situada y asequible. Cf. E. LLAMAS, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Eunsa, Pamplona 2001, 267.

99 En esta línea sería interesante pensar la invitación a una economía de comunión que realiza BENEDICTO XVI en *Caritas in veritate*, Roma 2009.

que la sociedad deberá buscar. La propuesta resultante es una antropología de la “y”, una “y” que une sin confundir, que articula lo humano con lo divino, lo individual con lo social, lo ontológico con lo ético, porque parte de una racionalidad abierta, amplía que intenta ir más allá de los estrechos límites de la razón racionalista.

Como les adelanté al principio: pienso la persona como un Quién –con mayúsculas– de carne y hueso con una constitutiva dignidad absoluta, gracias a su dimensión trascendente, radicalmente abierto en y para la inter-personalidad o comunión, y que, por tanto, se realiza naturalmente en la historia, con la mediación cultural, en libertad situada. El deseo de su plenitud, de su realización, inscrito en lo más nuclear de su ser con la realidad del fin (telos) estira de ella su dar de sí durante toda su vida en vías de su consecución. La persona, conceptuada de este modo, es fundamento de una sociedad ordenada al bien común en sentido intensivo y trascendente. Ahora ya saben por qué.

Espero que al menos estas páginas les hayan llevado a gustar del siempre placentero, aunque arduo, placer de pensar y dejado con ganas de seguir indagando.

Amicus Plato, sed magis amica veritas!

El Concilio Vaticano II y la Arquidiócesis de México

*Pbro. Lic. Marcos Rodríguez Hernández**

El 11 de octubre de 1962, se abre el Concilio Ecuménico Vaticano II. Juan XXIII, después de varios años de preparación, bajo la protección de la maternidad divina de María, inicia los trabajos. En el discurso de apertura, podemos vislumbrar las grandes expectativas y retos que el Concilio representaba para la Iglesia:

Al iniciarse el Concilio Ecuménico Vaticano II, es evidente como nunca que la verdad del Señor permanece para siempre. Vemos, en efecto, al pasar de un tiempo a otro, cómo las opiniones de los hombres se suceden excluyéndose mutuamente y cómo los errores, luego de nacer, se desvanecen como la niebla ante el sol.

Siempre la Iglesia se opuso a estos errores. Frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad. Ella quiere venir al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas. No es que falten doctrinas falaces, opiniones y conceptos peligrosos, que precisa prevenir y disipar; pero se hallan tan en evidente contradicción

* El Padre Marcos Rodríguez Hernández nació el 17 de abril de 1977. Ingresó al Seminario Conciliar de México en 1992, ordenándose sacerdote el 29 de mayo del 2004. Es Licenciado en Historia de la Iglesia por la Universidad Pontificia Gregoriana, en Roma, Italia (2008). Actualmente es docente en la Universidad Intercontinental y en el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos en México, D.F. Ha participado en diversos encuentros y conferencias. En la Arquidiócesis actualmente es Decano (2011) y comisionado de la pastoral Profética en la VIII Vicaría (2012); administrador parroquial de la Iglesia de San José, en la Col. Las Peritas, Xochimilco (2009).

con la recta norma de la honestidad, y han dado frutos tan perniciosos, que ya los hombres, aun por sí solos, están propensos a condenarlos, singularmente aquellas costumbres de vida que desprecian a Dios y a su ley, la excesiva confianza en los progresos de la técnica, el bienestar fundado exclusivamente sobre las comodidades de la vida. Cada día se convencen más de que la dignidad de la persona humana, así como su perfección y las consiguientes obligaciones, es asunto de suma importancia. Lo que mayor importancia tiene es la experiencia, que les ha enseñado cómo la violencia causada a otros, el poder de las armas y el predominio político de nada sirven para una feliz solución de los graves problemas que les afligen.¹

La convocación del concilio fue, como lo sabemos, una primavera eclesial, donde los padres conciliares pudieron, desde la fase preparatoria, manifestar sus opiniones, debatir, renovar, como ya lo expresa el Papa bueno, la validez de la doctrina que la Iglesia guarda y defiende como *depositum fidei*.

2856 invitaciones fueron enviadas: 85 cardenales, 8 patriarcas, 2131 obispos, 533 arzobispos, 26 abades y 68 superiores de órdenes y congregaciones religiosas. De los invitados, 38% procedía de Europa; 31% de América; 20% de Asia y Oceanía y 10% de África. De participantes mexicanos, destacamos las figuras de Dn. Miguel Darío Miranda y Gómez, Arzobispo de Mexico, Dn. Ernesto Corripio Ahumada, en ese tiempo obispo de Tamaulipas, Dn. Sergio Mendez Arceo, obispo de Cuernavaca; Dn. Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de las Casas; Dn. Luis Mena Arroyo, Administrador de la diócesis de Chihuahua. Resalto estos nombres por su incidencia en la vida de la arquidiócesis y del país.

Si bien la propuesta de los padres conciliares mexicanos las tendríamos que buscar en las actas del concilio, que también cabe decir no es el tema de nuestra exposición, podemos enumerar los cambios que el concilio vino a traer:

- a. Un nuevo concepto de Iglesia: Dejando de lado la organización de "sociedad perfecta", se habla ahora de pueblo de Dios, colegialidad, misterio de salvación.
- b. La Palabra de Dios toma su lugar en el trabajo de la reflexión teológica, como base de la predicación y la catequesis.
- c. Una liturgia participativa, donde se vive el misterio en los diversos ministerios, distribuidos entre los laicos y los sacerdotes.
- d. Laicos más decididos y participativos en la vida de la Iglesia, junto con los presbíteros, en una conciencia más misionera *in situ*.

1 AAS 54 (1962) 786; Discorsi-Messaggi-Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII, vol. IV, pp. 578-590.

- e. Diálogo interreligioso y ecuménico, basado en la dignidad humana, dejando posturas apologéticas e intransigentes.
- f. Finalmente, un diálogo con el mundo, presentándose la Iglesia no como salvador de almas, sino como salvador de hombres, desde un profundo diálogo religioso.

Ese es el fruto de las 4 Constituciones, 9 decretos y 3 declaraciones que a lo largo de cuatro periodos conciliares se dieron. El 8 de diciembre de 1965 se concluye el Concilio Vaticano II y comienza la fase más intensa del aggiornamento querido por Juan XXIII: la aplicación de los documentos conciliares.

Pablo VI, inicia el periodo postconciliar convocando un jubileo extraordinario por el acontecimiento conciliar,² para comenzar a dar a conocer los documentos conciliares y después, la formación de las comisiones para la interpretación y aplicación de los decretos.

En la comisión Posconciliar De los obispos y del gobierno de las diócesis, fue agregado el Sr. Arzobispo Miguel Darío Miranda, como lo da a conocer la gaceta del arzobispado en la Gaceta Oficial del Arzobispado de México, en el numero de Enero-Febrero del año 1966.

Ya el P. Gustavo en la relación anterior nos habló del desarrollo de la preparación del concilio en la vida Arquidiocesana, yo tocaré cómo se vivió el posconcilio y que repercusiones tuvo en la pastoral. Seguiremos la Gaceta del arzobispado de los años 1966 a 1970.

En la Gaceta Oficial del Arzobispado de México

En el año 1966, la gaceta se dedica a transcribir los documentos conciliares;³ en el numero de abril, hay un artículo de Casiano Floristán, publicado en Ecclesia No. 1281, que se llama *Mentalidad Conciliar*. En este sentido, el autor presenta una serie de enunciados que ayudan a poder interpretar los documentos conciliares. Para tener esta mentalidad, el autor usa el término *Conversión: La transición de una situación equivocada o incompleta a otra situación de más plenitud*. Se exponen en torno a siete cuestiones fundamentales: La palabra de Dios, la liturgia, el pueblo de Dios, el sacerdocio ministerial, el laicado y el mundo.

En ese mismo número, el Consejo de pastoral, publica las *conclusiones de las Jornadas Pastorales para sacerdotes*, que a mi parecer, son una primera aplicación

2 Constitución apostólica *Mirificus* eventos. Se estableció del 1° de enero al ultimo día de mayo de 1966. Aunque por medio de un *motu proprio*, este jubileo se extendió hasta finales del año.

3 En enero: *Dei Verbum*, *Apostolicam Actuositatem* y *Gaudium et Spes*; en marzo: *Presbyterorum Ordinis*, *Ad gentes* y *Dignitatis Humanae*.

de los decretos conciliares en la pastoral Arquidiocesana, estructurado de la siguiente manera:

1. La pastoral, entendida como la acción que Cristo está realizando para iniciar el tiempo de la gran comunidad de los hijos de Dios cuya unidad llegará a su perfección en un estadio escatológico, exige del sacerdote, signo de Cristo operante, una vida interior intensa.
2. Esta pastoral se expresa a través de tres ministerios: Profética, Litúrgica e inspirador Cristiano en lo temporal. En lo profético, se pone de relieve la participación de los laicos en ministerios, en la preparación de las homilias por parte del ministro. En lo Litúrgico, se pone atención en lo catequético de las celebraciones, la introducción de los fieles en la acción litúrgica, el valor de las celebraciones de la palabra (paraliturgias). La Inspiración cristiana en lo temporal es la invitación a impulsar las iniciativas de caridad ya establecidas, para de algún modo cristianizarlas.
3. La Pastoral de la gran ciudad: está se debe llevar a través del testimonio y vida de fe, participación de los laicos y una pastoral de conjunto.
4. La pastoral debe tener un trasfondo teológico, que forzosamente lleve al ministro a una actualización teológica.

En el número de agosto, la Gaceta reporta el Motu Proprio *Munus apostolicum*, donde el Papa dispone que las documentos conciliares serán decretos ejecutorios, y serán publicados de manera gradual. El CELAM anuncia que trabaja con la Conferencia episcopal española para la Edición oficial del Misal Castellano.

En septiembre, La Gaceta transcribe el Motu Proprio *Ecclesiae Sancte*, en el que se establecen las normas para la aplicación de cuatro documentos Conciliares: *Christus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis*, *Perfectae Caritatis* y *Ad gentes*. Se presenta también un *resumen completo del Concilio Vaticano II*, hecho por Santos Lorenzana. finalmente, se transcribe la circular 23, donde se exponen y se ilustran, las normas de los dos primeros decretos del motu proprio.

Finalmente, en el número de noviembre-diciembre, hay un artículo de Mons. Luis Reynoso Cervantes, que habla sobre *la figura del Vicario Episcopal*, concepto acuñado en el n. 27 del decreto *Christus Dominus*.

En 1967, en el número de enero-Febrero, se da a conocer el reglamento del Sínodo de los Obispos, Creado por el motu proprio *Apostolica Sollicitudo* del 15 de septiembre de 1965, pues el 29 de septiembre de 1967, se celebraría el primer sínodo episcopal. Un instrumento de continuación del Concilio para la discusión de temas de actualidad de la Iglesia.

En mayo y junio, se dedica la gaceta a la presentación y comentario de la *Populorum Progressio*. En el número de julio-agosto, se presenta la segunda instrucción sobre liturgia: *Tres abhine Annos* y la instrucción *Eucharisticum Mysterium* sobre la reforma litúrgica, además del Directorio del Ecumenismo. En el número de septiembre octubre, se presenta la encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*. En noviembre-diciembre se presentan algunos ecos del Sínodo episcopal.

En el número de enero-febrero de 1969, la gaceta reporta las orientaciones pastorales de diversos episcopados sobre la Encíclica *Humanae Vitae*, que fue un tema que se reservó el Santo Padre de los trabajos conciliares, al igual que el celibato sacerdotal.

En el número de junio, además de transcribir el evento de la creación del Sr. Miranda como Cardenal de la Santa Iglesia Romana, se transcribe la Constitución apostólica sobre el nuevo misal Romano.

El último documento relevante en nuestro estudio, es el reportado en el número correspondiente a noviembre-diciembre de 1970, donde se da la Instrucción sobre la aplicación de la Constitución litúrgica, siendo esta la tercera.

En la Vida Arquidiocesana

La gran misión de 1962, dejó muchos frutos y retos pastorales. Fue un esfuerzo por poner a todos los cristianos en estado de misión, de buscar no solo a los de adentro, sino también a los de afuera, hubo un gran despliegue publicitario, no solo en la acción pastoral, sino también a través de los medios de comunicación, volantes, folletos, con temas de la familia, valores, urgencia de una integración de la misma en la ciudad.

Los pasos siguientes fueron muy significativos⁴:

- a. La creación de la Comisión de Pastoral, como un órgano de investigación, reflexión y asesoramiento para la planeación pastoral de la Arquidiócesis de México.
- b. Una nueva estructura pastoral: Las Gerencias de pastoral, que a su vez, fueron divididas en Decanatos que habrían de trabajar en equipo en la realización del plan pastoral de la Arquidiócesis. La creación de las gerencias fueron como sigue:
 - La primera gerencia fue con carácter experimental, el 29 de septiembre de 1964, llamándose Santa María Guadalupe.

4 Sintetizamos la Reseña de la acción llevada a cabo por el Sr. Arzobispo Primado, en orden a la reestructuración de la Arquidiócesis de México, por Mons. Dr. Francisco M. Aguilera, presentada en la Gaceta del Arzobispado de México, Vol. IX, septiembre octubre de 1968, pp. 3-9.

- La segunda gerencia, de Cristo Rey, fue creada el 1° de febrero de 1966.⁵
 - Las Gerencias III, IV, V y VI: San Felipe de Jesús, San Miguel Arcángel, San Pedro apóstol y San José respectivamente, fueron erigidas el 13 de agosto de 1966.⁶
 - La VII y VIII gerencias, San Pablo Apóstol y san Juan Bautista, fueron erigidas en la fiesta de Epifanía celebrada el 14 de enero de 1967.⁷
- Las erecciones venían acompañadas con jornadas de estudio⁸ propuestas para cada uno de los sacerdotes que conformarían la gerencia, luego la gran celebración en la catedral metropolitana, como signo de comunión con el Arzobispo.
- c. Creación del Presbiterio de perfeccionamiento sacerdotal Pío X: en el espíritu del decreto conciliar *Optatum totius Ecclesiae VII, 22*, se crea esta instancia de formación para los nuevos sacerdotes, recién salidos del Seminario, para ser iniciados convenientemente en el ministerio sacerdotal dentro de la perspectiva pastoral de la arquidiócesis.⁹
 - d. La creación del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, el 30 de noviembre de 1967, a fin de que se difunda con más amplitud la verdad cristiana, base de todo movimiento apostólico.¹⁰
 - e. finalmente, el 28 de junio de 1968, se crea el Consejo presbiteral, como un órgano representativo de los ministros del presbiterio arquidiocesano, a quien hemos de escuchar con gusto e incluso consultar.¹¹

El futuro fue prometedor, como sabemos: las gerencias de pastoral se transformaron en delegaciones episcopales (1975) y finalmente en Vicarías episcopales (1979-81), de tal manera que el gerente se transformó también en un Vicario episcopal, ocupado por un obispo auxiliar. El Instituto Superior de Estudios eclesiológicos dio la oportunidad de la reapertura de la Universidad Pontificia de México y así, el ISEE consolidarse como un instituto de formación eminentemente sacerdotal. Las comisiones de Pastoral y el consejo de pastoral, como se refleja en las gacetas, propusieron jornadas de reflexión, esquemas de homilias, actividades varias que pudieran actualizar a los sacerdotes que vivían el cambio de mentalidad ante las grandes directrices del concilio.

5 Publicada en la Gaceta oficial del arzobispado de México, Vol. VII, abril de 1966, pp 18-20.

6 Publicada en la Gaceta, Vol. VII, agosto de 1966, pp. 7-14.

7 Gaceta, Vol. VIII, enero y febrero de 1967, pp. 24-27.

8 Fueron cinco jornadas de pastoral organizadas, hasta 1968. El testimonio del Cango. Boulard, que dirigió algunas de estas jornadas, se expresa de la siguiente manera: "Se está construyendo ya realmente el presbiterio mediante los decanatos. Se destaca como nota absolutamente general: compañerismo, cordialidad, fraternidad, convivencia, ayuda mutua en el ministerio cotidiano. se va borrando en general la distinción entre seculares y religiosos."

9 Publicado en la Gaceta, vol. VII, mayo de 1966, pp. 10-13.

10 Gaceta, vol. IX, enero y febrero de 1968, pp. 13 y 14.

11 Decreto publicado en la Gaceta, Vol. IX, julio y agosto de 1968, pp. 23-26

Conclusiones

La arquidiócesis de México experimento un impulso a su trabajo pastoral, iniciado desde la llegada del Arzobispo el cardenal Miranda con la misión del 62, de los decretos conciliares, en la búsqueda del lugar de la Iglesia dentro de la sociedad arquidiocesana. Si el reto de la iglesia europea era la sociedad posguerra, el reto no solo de la arquidiócesis, sino de todo el país era el de la sociedad pospersecución, que aún estaba presente.

Así, los documentos arquidiocesanos, como decretos y circulares, mencionan la fórmula: *en el espíritu del Concilio ecuménico Vaticano II*, como un signo claro de inclusión, comunión y ejecución de sus directrices.

Algunos llegan a afirmar que la Arquidiócesis va un paso adelante a la vida de la Iglesia, por ejemplo: en Aparecida se dio a conocer la Misión continental, cuando la arquidiócesis se ha decretado la misión del año 2000 y la llamada misión permanente. Quizás es la impresión que da el ver los frutos de la misión del 62, o de la misión guadalupana de los 80, o el mismo II sínodo diocesano.

Ciertamente que la Iglesia de la Arquidiócesis de México ha tenido esta moción del Espíritu en sus trabajos pastorales, pero no ha sido del todo su mérito: los desafíos y los retos pastorales se enfrentan con las herramientas que se tienen en ese momento, para nadie en 1962 era desconocido el instrumento de la misión, como medio evangelizador, si a esto le agregamos la gran ayuda de la acción católica en la vida de la Iglesia, lo único que faltaba era esa oportunidad de empezar la colaboración entre laicos y ministros.

Ecclesia Semper reformanda, comento en mis clases: La Iglesia en su dinamismo pastoral y de encuentro consigo misma, busca siempre el dar solución a los retos que se le presenta, como lo fue el Vaticano II para la Iglesia universal, o la gran misión del 62 y su nueva estructura pastoral en nuestra arquidiócesis, que empezó a hablar de pastoral de conjunto, comunión, colaboración, conversión pastoral, conceptos que se consolidaron con la celebración del II Sínodo diocesano y la misión permanente.

El influjo de la Dei Verbum en la pastoral en México

Martin Nava Bello

1.-Previo a la Dei Verbum: Lectura de la Biblia, más daños que beneficios

Debido a la reforma protestante, con su moto de *“sola Scriptura”*, favoreció que en la Iglesia se cultivara una actitud de reserva en cuanto a la *“accesibilidad”* de cualquiera a los Libros Sagrados¹. En el Concilio de Trento hubo tensiones y discrepancias. Había quienes sostenían que la Biblia en manos de los fieles era como echar las perlas a los puercos, o era fuente de herejías.

En términos generales, la Biblia, desde Trento hasta el Vaticano II aparece como un libro reservado al clero, mientras que los fieles tenían solo un acceso indirecto, fragmentario e incompleto, mediante la liturgia, la predicación y la catequesis. Los pastores podían explicar algo a los fieles, de lo que se lee en la misa (Trento, sesión XXII, 17 Septiembre 1562). A lo que se añade la repetitividad de los textos irrisorios que proponía la liturgia, año tras año, cíclica, monótona y fragmentada. Por parte de los fieles luego, estaba la imposibilidad de acercarse al texto bíblico por motivos económicos y las tremendas distancias culturales e históricas (analfabetismo). Si luego nos centramos en la predicación también es irrisoria. Se ponía más el énfasis en esta y en las dotes de los predicadores, más que en la misma Palabra de Dios. Una predicación que se servía de la Biblia para sostener el dogma, verdades o comportamientos exclusivamente moralizantes.

¹ Además de otros muchos factores, tales como la imposibilidad, principalmente económica, de poseer materialmente un texto de la Sagrada Escritura: Le llevaba a un editor aproximadamente un año en la impresión de la Biblia, con el alto costo que ello representaba. Además de los voluminosamente incómodo que resultaba.

La promulgación del Índice de los libros prohibidos de Pablo IV, de 1564, encontró una solución al problema de las traducciones: que dice así: “en línea general queda prohibida a los laicos la lectura de la Sagrada Escritura en traducciones modernas. Resulta claramente por la experiencia, de hecho, que, si se permite a cualquiera de leer la sagrada Escritura en lenguas vulgares, se consiguen más daños que beneficios....Convalidada y hecha más severa por Sixto V en el 1590, y por Clemente VIII en el 1596, el cual “retiró a los obispos, inquisidores y superiores regulares el poder de permitir de adquirir, leer o poseer biblias en lengua vulgar...” reservándolo a la Santa Sede². Sin duda la reforma protestante fue un factor para que el magisterio no promoviese la lectura de la Escritura.

2. Previo a la Dei Verbum: La lectura de la Biblia bajo sospecha

Previo al Concilio, la Sagrada Escritura, por el primado de la razón y la exegesis protestante, había sido desprovista de su carácter inspirado y de su característica histórica. La Iglesia, mediante varias instituciones como La escuela bíblica de Jerusalén (1890), la Pontificia Comisión Bíblica, el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1906), etc... hizo frente a estos problemas salvaguardando el carácter inspirado y, por ende, la verdad de la Sagrada Escritura. Sin embargo, los problemas que se enfrentaban a nivel magisterial³, tenían muy poca repercusión desde el punto de vista pastoral: La gente ni siquiera se planteaba problemas de historicidad, verdad científica o de fe, inspiración. Sus problemas eran de diferente índole: tenían que ver con sus valores, situaciones, exigencias y su vida.

No fue sino hasta la Encíclica *Divino afflante Spiritu* (30 de Septiembre de 1943)⁴ donde se le dio derecho de ciudadanía en la Iglesia a los métodos histórico críticos⁵. Ante todo, por el principio de la analogía de la encarnación: la Palabra de Dios se encarna también en la palabra humana. De tal manera que este último aspecto no se puede soslayar, menospreciar o volar simplemente.

-
- 2 Esta prohibición de la Biblia en lenguas vulgares había sido precedida por prohibiciones locales, como el Sínodo de Tolosa para el sur de Francia (1229); En Tarragona, España, el Concilio Provincial (1233) prohibió poseer traducciones. La ocasión siempre fue las desviaciones heréticas (la cátara en Francia; al albigenese en España). La lista oficial de Pablo IV, sobre el mismo filón, tiene que ver con mutilaciones, ampliaciones, tergiversaciones de las traducciones protestantes. La lectura de la vulgata nunca fue prohibida. Cf. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Graz, Akademische Druck- U Verlagstalt 1960, 33 Col. 93; Por cuanto se refiere a América fueron permitidas las traducciones en lengua indígena para usarse en la liturgia, a uso exclusivo del clero. Cf. E. AHUMADA GARCÍA, La primera evangelización de América, *Medellín* XVII 66 (1991) p 243; C. JUNCO GARZA, la Dei Verbum y el Sínodo del 2008: la palabra de dios en la vida y en la misión de la iglesia. *Análisis del cap. VI de la Dei Verbum. Lineamenta del Sínodo: Retos para hoy*. ABM 17 (2008), pp. 49-63.
 - 3 Entre las cuestiones abordadas por la PCB estaba el problema de la historicidad de ciertos relatos o capítulos bíblicos, sobre la autoría de ciertos libros (Isaías, Salmos, Hebreos) y sobre la fecha de composición o la verdad histórica del relato. Cf. J. L. CABALLERO GARCÍA, *Autobalance de una época*. Las “respuestas” de la Pontificia Comisión Bíblica (1905- 1939), Hlg 16.
 - 4 La *Divino afflante Spiritu* se preocupa... por defender la interpretación católica contra los ataques de quienes se oponen al empleo de la ciencia por parte de los exégetas y quieren imponer una interpretación no científica, llamada espiritual, de las Sagradas Escrituras” JUAN PABLO II, *Discurso sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia* (23-4-1993), I, 3, *l'Osservatore Romano* (ed española= 5-6. Pontificia Comisión Bíblica, La interpretación, no 7.

5

Esta Encíclica había estado precedida por una serie de panfletos anónimos a los obispos italianos que trataban de prevenir en contra del estudio crítico de la Biblia, en contra de sus desviaciones y sus aberraciones, que prescindían de la orientación y guía de los Padres de la Iglesia. En realidad el anónimo se descubrió ser el sacerdote Italiano Dolindo Ruotolo en mayo de 1941, considerando la crítica histórica como un grave peligro para la Iglesia y para las almas. Se lamentaba asimismo que la crítica histórica se ocupara de lenguas semitas, de códigos antiguos, arqueología, historia de las religiones, pero que no se diera la Palabra de Dios en alimento a las almas. ... *“En sus comentarios no se lee nunca una reflexión espiritual, adecuada para alimento del alma”*⁶. Las presiones que provenían de las alas tradicionales y radicales también llevaron a la destitución de eminentes biblistas del Instituto Bíblico de Roma, como S. Lyonnet y M. Zervick⁷.

3. El empuje del movimiento bíblico

Por estos motivos podemos entender por qué la Biblia, previo al Concilio Vaticano II, estuviera al margen de la vida de la Iglesia, los fieles tuvieran acceso a ella de manera fragmentaria e indirecta y por qué el fiel no incentivado a leerla y nutrirse de ella. Se debe al movimiento bíblico, un movimiento de base, de los inicios del siglo XX, el que responde a esta grave carencia. A este movimiento bíblico le debemos la distribución del ciclo de tres años de las lecturas bíblicas en la eucaristía. De igual manera, permitió una toma de conciencia hacia una mayor colaboración con las comunidades surgidas por la reforma. Esencialmente, el anhelo del movimiento bíblico, era que las Escrituras fueran cada vez más familiares y utilizadas en la Iglesia. El movimiento bíblico fue una fuerza dinámica y espiritual dentro de la Iglesia: Grupos de estudio y reflexión, cursos sobre la sagrada Escritura y lectura cotidiana de ella, mostraron la riqueza espiritual de la Palabra de Dios. El movimiento bíblico, anhelaba una familiaridad con los textos bíblicos, un acercamiento más espiritual, entendidos como fuente de oración e inspiradora de vida. Sin duda alguna; fue un factor que tuvo su influencia en el Concilio Vat II.

4. La Dei Verbum

1.- El concilio Vaticano II, con su Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, abrió las puertas para que todos los fieles se acercaran de buena gana y frecuentemente (*vehementer peculiariterque*) a la lectura de la Biblia, poniéndola al centro de la liturgia, la predicación, la catequesis y de toda la vida

6 Cf. Un gravissimo pericolo per la Chiesa e le anime. Il sistema critico-scientifico nello studio e nell'interpretazione de la Sacra Scrittura. Le su deviazioni funeste e le sue aberrazioni, pp 11-12. La PCB en Agosto del 1941 respondió defendiendo la exegesis histórica. *“Cualesquiera que sea el autor de lo expuesto, y sus pretensiones, el estudio de la Sagrada Escritura tiene que seguir, incluso en los seminarios de Italia, según las directrices por los últimos sumos pontífices, porque hoy no menos que ayer, es importante que los sacerdotes y los ministros de la palabra de Dios estén bien preparados*, Cfr. AAS, 33 (1941), 472. (2007) 77-88.

7 Fueron destituidos de la enseñanza en el Pontificio Instituto bíblico en 1961 por sus resultados exegéticos que fueron considerados como no acordes con el magisterio de la Iglesia. Fueron luego restituidos en la docencia por Pablo VI. Cf. B. W. HARRIS, Paul VI's ambivalence toward critical biblical scholarship., Living Tradition 157 (212) p. 1

cristiana⁸. Con esta Constitución se quita la sombra de sospecha que pesaba sobre la lectura de la Biblia, e inicio una verdadera revolución copernicana en cuanto al acceso de los fieles a la Sagrada Escritura.

2.- Por otra parte, hizo frente al problema de los métodos histórico críticos (DV 12). Dejó de verlos como una amenaza, y muy sapientemente, subrayó el dinamismo de la revelación divina en la historia. La encarnación de Dios en la historia evita cualquier deísmo revivido. Y también aquí con destellos de revolución copernicana: No solamente es necesario el estudio del sentido literal, el pretendido por los autores humanos, para llegar al sentido pretendido por Dios, sino obligatorio. Es obvio que no está privado de riesgos, principalmente el riesgo de que solamente se quede en el sentido histórico, aunque sea irrenunciable, sin ninguna repercusión para el presente de la Iglesia. La exégesis no puede terminar su tarea solo en lo que dice el autor humano, sino que tiene que prolongar su tarea hasta llegar a lo que quiso decir Dios.

3.- Por cuanto se refiere a la Pastoral, toda la constitución Dogmatica DV, como del resto todo el Concilio, es Pastoral. La Constitución DV está estructurada en seis capítulos. El Primero de ellos se refiere a la novedad por cuanto se refiere a la Revelación⁹, que se convierte en concepto clave, y define su naturaleza y su finalidad. Naturaleza; Dios habla a los hombres como amigos, dándose a conocer y manifestando su plan de salvación, y su finalidad: para hacerlo participar de su misma vida divina: *“En esta revelación el Padre invisible, movido por su gran amor, habla a los hombres como amigos, y conversa con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía”* (DV 2). Asimismo, subraya la importancia y la centralidad de la Sagrada Escritura como alimento *“en la única mesa de la Palabra y de la Eucaristía”* (DV 21). He aquí las innovaciones inéditas del Concilio:

Como nunca antes el Concilio se pronunció de una manera única respecto al texto sagrado: *“Nunca ha dejado de venerar las Sagradas Escrituras como al mismo cuerpo de Cristo”* (DV 21). Por primera vez también se recomienda hacer traducciones en lengua vulgar y en colaboración con hermanos de otras confesiones cristianas (DV 22). Como nunca antes abrió claramente el estudio del sentido literal para entender el sentido espiritual (DV 12), y como nunca antes se le dio un valor tan elevado a las Sagradas Escrituras. Si es central la Sagrada

8 *La Biblia, Palabra de Dios escrita bajo inspiración del Espíritu Santo, revela, dentro de la tradición ininterrumpida de la Iglesia, el misericordioso designio de salvación del Padre, y tiene como centro y corazón el Verbo hecho carne, Jesucristo, crucificado y resucitado. Por tanto, dando a los hombres la Biblia, les daréis a Cristo mismo, que sacia a los hambrientos y sedientos de la Palabra de Dios, de libertad verdadera, de justicia, de pan y de amor.* JUAN PABLO II, Mensaje del Santo Padre a la Federación Bíblica Católica Mundial, Librería Editrice Vaticana 1990.

9 R. LATOURELLE, *Comment dieu se révéle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu, Fides, Québec, 1998, p 93.*

Escritura de manera que “toda la predicación, así como toda la vida (*religio*) cristiana se debe alimentar con la Sagrada Escritura” (DV 21) recomienda que todos los fieles tengan *largo acceso* a la Escritura, en la oración, para que se lleve a cabo el coloquio entre Dios y el hombres.

5. Después de la Dei Verbum

Los frutos de la DV son numerosos, sea como instituciones que como iniciativas para hacer realidad los principios de la Constitución. Enumero solo algunos. Después del Concilio Vaticano II, a nivel mundial, se fundó la Federación Bíblica Católica Mundial para el Apostolado Bíblico (1969) cuyo centro de interés fue la de promover y hacer realidad los principios de la Dei Verbum. En México el movimiento bíblico estaba vivo y operante desde antes del Concilio: Este favorecía una familiaridad con la Biblia, una lectura espiritual de ella y era considerada como fuente de vida (cristiana). Posteriormente se implementa la Pastoral Bíblica, como órgano oficial de la Conferencia del Episcopado mexicano, integrada por tres obispos, al cual le compete “*coordinar, promover e impulsar la pastoral bíblica en México en el contexto de la nueva e integradora evangelización en la actual coyuntura del país*”. En la actualidad, la Comisión de Pastoral Bíblica está integrada en la CEM con la Pastoral Profética (Catequesis), lo que representa sin duda un nuevo desafío.

El Documento de “*La interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia*” de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 (15 de Abril) analiza la variedad de métodos y acercamientos, manifestando tanto sus pros como sus contras. Este Documento es singular por el hecho de que ya no es el magisterio de la Iglesia quien impone normas y criterios para una sana interpretación de la Escritura, sino son los exégetas quienes proponen los criterios para una interpretación adecuada. El documento afirma que ningún método o acercamiento puede levantarse por encima de los demás como absoluto, sino que cada uno, y según lo que se pretenda alcanzar de la lectura de la Biblia, es útil y compatible con los demás; más que oponerse uno al otro, se complementan. El método histórico-crítico se centra fundamentalmente en el aspecto humano, uno de sus más grandes méritos, pero también una de sus carencias más notables. Como Palabra humana, el texto fue escrito en una lengua, tiempo, cultura, situación, y una visión del mundo diferentes. Es importante notar que no sólo fue escrita en una lengua diferente (hebreo, griego, Arameo) sino también en un lenguaje Humano (uso de la lengua en situaciones concretas) diferente. “Dios habla por hombres a la manera humana” (DV 12). El entonces Cardenal Ratzinger, en la introducción al documento de la PCB, afirma referente a este método: «*El método histórico crítico representa el inicio de una nueva era en la historia de la interpretación, porque con él se abrieron nuevas posibilidades de comprender la palabra bíblica en su sentido original. Los riesgos son buscar sólo la dimensión humana, pero*

sin duda este método ha puesto en movimiento un esfuerzo para determinar sus alcances y su estructura que no está todavía concluido». En efecto la crítica histórica literaria se opone a una lectura ingenua de los textos, así como a una lectura historicista y concordista. Sin embargo, corre el riesgo de convertirse solo en una historia del texto, desde el origen hasta su forma actual, y no de indagar sobre el sentido del texto¹⁰, y más aun desaparece casi por completo el ámbito pastoral. Y prosigue Ratzinger: *“Su tarea común no está terminada cuando han distinguido fuentes, definido las formas o explicado los procedimientos literarios, sino solamente cuando han iluminado el sentido del texto bíblico como actual Palabra de Dios”*¹¹. Desde el punto de vista pastoral, este documento de la PCB tiene sus grandes implicaciones evidentemente, puesto que la tarea del método alcanza su cima más elevada en la mediad que logra iluminar el texto como actual palabra de Dios. De otra manera permanece como materia reservada a los expertos, como repertorio del pasado y un conocimiento parcial, que no explota todas las potencialidades del texto¹².

La PCB en lo referente a lo pastoral que “el recurso frecuente a la Biblia en el ministerio pastoral, recomendado por la DV (n. 24) asume formas diferentes según el tipo de hermenéutica de la que se sirven los pastores y que los fieles pueden comprender. Se pueden distinguir tres situaciones principales: la catequesis, la predicación y el apostolado bíblico...” (VI C 3).

A este importante Documento, añadimos la Carta del Señor Cardenal sobre “La Sagrada Escritura” y la exhortación postsinodal “La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia” (2010) que tratan de explicitar los principios de la Dei Verbum.

6. Situación actual en México

Un cuadro de la influencia de la DV en México puede aparecer de la siguiente manera:

- 1.- La Pastoral Bíblica, o mejor, la animación bíblica de toda pastoral, está muy lejos de ser una realidad. Queda siempre en el ámbito de las estructuras organizativas de las pastorales aún con un perfil y una tarea a lado de otras no como fundamento de toda actividad pastoral. La Biblia no puede ser nunca el objeto de una pastoral. Ella debe ser el “alma”, el motor dinámico de toda acción pastoral. La Palabra de Dios al centro de la vida de la Iglesia y la animación Bíblica de toda acción salvífica de la Iglesia son frutos del Concilio que aun esperan terreno fértil para crecer.

10 Cf. S. CROATTO, *Hermeneutica Biblica*, LUMEN, Argentina, 1994, pp 17 ss.

11 Pontificia Comisión Bíblica, 1993; p 100; VD 33.

12 Cf. P. DREYFUS, «Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise», in RB 82(1975), pp 311- 359.

- 2.- Aun no deja de ser facultativa y dispersa, dejada a la libre iniciativa y buena voluntad. Dentro de la Arquidiócesis de México hay varios institutos de Sagrada Escritura; cito solo los más conocidos: el Instituto de Sagradas Escrituras del Espíritu Santo, las escuelas bíblicas de P. Roussell. Desde 1998 comenzó a funcionar el Instituto Arquidiocesano de Formación Bíblica. Quiso ser un órgano oficial de la Arquidiócesis pero se ha reducido como un instituto más, independiente, de una sola Vicaría, y ya sin muchas pretensiones ni bíblicas ni pastorales. Se abre una maravillosa oportunidad en la medida que la Universidad *Lumen Gentium* está proponiendo una maestría en “animación bíblica” por lo que podemos auspiciar una auténtica y verdadera formación de los agentes de pastoral.
- 3.- La Sagrada Escritura, con el servicio que presta la animación bíblica, aun está lejos de convertirse en el “*anima*” de toda pastoral, por lo que aparece todavía al lado de otras pastorales o movimientos. Es preciso entender la Pastoral bíblica no es el ánima de la Pastoral, sino la Palabra de Dios escrita, por lo que todas las pastorales deberían encontrar su inspiración en ella. Si es que existe la Pastoral bíblica (o animación bíblica) esta debe ofrecer un servicio a las demás pastorales.
- 4.- Está claro que los principios de la Dei Verbum son conocidos por todos y repetidos hasta el hartazgo. Sin embargo, hace falta una seria reflexión dirigida en varios aspectos.
 - a.- Se ha insistido mucho en el qué (principios e informaciones centrales de la DV) pero poco se ha reflexionado sobre el cómo hacerlos una realidad constante dentro de la Iglesia. El Ideario guía para la pastoral bíblica en México también se enfoca mucho en el ámbito teórico, y permanece muy general sobre el cómo. Lo mismo que el Directorio Catequístico Nacional. Es necesario que la animación bíblica deje de ser de la más alta demagogia de escritorio y comience a hacerse realidad. A nivel conceptual todo está resuelto. Esto requiere un trabajo conjunto, en primer lugar, de la misma jerarquía, los Obispos, puesto que a ellos les compete “*instruir a los fieles sobre el correcto uso de las Escrituras*” (DV 25), pero también de los biblistas y pastoralistas, sin olvidar el papel importante que juega también el pueblo de Dios en la tarea hermenéutica de la Biblia. Este fue el deseo de la *Verbum Domini*, a fin que “no sea una pastoral al lado de otras”. Solo desde esta competencia será posible que la animación bíblica de la pastoral deje de ser clandestina y dejada a la libre iniciativa y a la buena voluntad y paralela a otras instancias pastorales.

b.- Reducir la actividad de la Animación Bíblica a un determinado aspecto, por ejemplo a la *Lectio Divina*¹³, dejando a un lado otros aspectos no menos importantes. Desde el punto de vista más pastoral se ha incrementado, a veces con mucho éxito, la práctica de la Lectio Divina en diversos documentos eclesiales que no cesan de invitar y exhortar a esta lectura creyente. También la VD insiste sobre la Lectio divina como era de esperarse, cuya práctica “es verdaderamente capaz de abrir al fiel no sólo el tesoro de la Palabra de Dios sino también de crear el encuentro con Cristo, Palabra divina y viviente” (n. 87). Sin embargo, hay que anotar inmediatamente y constantemente que la Lectio Divina no es la panacea de la animación bíblica de la Palabra de Dios ni se agota en ella. Además por “Lectio divina” se entiende cualquier forma de leer la Escritura, simplemente aplicándolos pasos de ella, como algo meramente mecánico. El P. Cesar Mora decía que hemos hecho un proceso involutivo, sin caer en la cuenta de la DV y del proceso de la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia hasta la VD: “Nos encontramos de nuevo con un movimiento bíblico, pero ahora con Lectio divina”.

7.- Retos

Son muchos los desafíos que se presentan en la actualidad respecto a la animación bíblica de la Pastoral. Sin pretender ser exhaustivo enumero tres; el primero se refiere a la naturaleza misma de la Biblia; el segundo a la nueva, finalmente, la proliferación de métodos, lecturas y acercamientos.

1.- Desde el punto de vista de la lectura de la Biblia podemos constatar lo siguiente: Muchas biblias, muchos subsidios, mucha difusión de cursos y semanas de divulgación bíblica, pocos lectores, intrincados caminos de interpretación y actualización¹⁴, a veces desligados de la vida. No se trata solo de tener “fácil acceso” con traducciones en lenguas vulgares. Es mucho más que eso.

La Biblia es Palabra de Dios escrita y no solo plantea el problema de la lengua, sino del uso de esta, con todas sus ricas funciones. No basta decir que el “fácil o largo acceso” se ha logrado” poniendo la Biblia en lengua vulgar en las manos pero la gente no la lee, o si la lee no la entiende, o la entiende a su manera. De tal manera que los “tesoros” de la Sagrada Escritura quedan cerrados aun para la mayoría de los fieles, grupos o movimientos, los cuales se

13 Que la DV define como el ejercicio mediante el cual se aprende “el sublime conocimiento de Jesucristo” (DV 25).

14 Por tanto, es preciso volver a traducir constantemente el pensamiento bíblico al lenguaje contemporáneo, para que se exprese de una manera adaptada a sus oyentes. Cf. Discurso de su Santidad el Papa Juan Pablo II sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, del viernes 23 de abril de 1993 (*Osservatore Romano*, en español, del 30 de abril de 1993); PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, (Città del Vaticano: Editrice Vaticana 1993) cap. 4.

quedan solo en alguna resonancia bíblica. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que se ha puesto un tesoro en manos de los fieles, pero no saben apreciarlo, ni siquiera lo que contiene.

Es obvio que la introducción verdadera a la Biblia no debería permanecer solo en el ámbito literal. Esta cubriría el aspecto informativo de la Biblia. Los textos fueron escritos para lograr un cambio en las personas, una transformación. Obviamente el sentido literal no agota todo el sentido del texto. Abre nuevas potencialidades de significación, leído en circunstancias diferentes en las que fue escrito. El servicio de una animación bíblica de la Pastoral sería la de educar a los pastoralistas y catequetas en la sensibilidad por otros posibles mundos de significado y en la riqueza misma del lenguaje.

Por tanto, no se trata de que la Biblia sea asequible a los fieles, sino darles también la llave para que puedan leerla con provecho, en sus tres dimensiones fundamentales: historia, literatura, mensaje, para evitar manipulaciones, fragmentaciones y fundamentalismos. No solo la información sino también formación y la educación en otras dimensiones propias del lenguaje. Las provocaciones, insinuaciones, evocaciones, etc... Y no solo eso, sino orar la Biblia y enseñar a orar con ella (DV 21). Por “amplio acceso” La DV no entendía la Biblia solo en manos de los fieles, sino también en la mente, en el corazón, en la vida y en la sociedad y la cultura.

La exegesis practicada, exportada, es, en la mayoría de los casos, demasiado alejada de la vida y de la misión de la Iglesia. Es inútil preguntarse si solo es cuestión solo de metodologías. El reto es aun más grande. Es sumergirse en el torrente de la tradición de la Iglesia en “perenne estado de misión y conversión”¹⁵ y de los nuevos retos que plantea el mundo globalizado y en un proceso creciente de secularización.

2.- Desde el punto de vista eclesial, asistimos al proceso de renovación y actualización impulsada por el Concilio Vaticano II, donde cada vez más se ido tomando conciencia de la naturaleza misionera de la Iglesia podemos resaltar dos elementos de este último aspecto: El primero, la conciencia de un nuevo cambio de paradigma en cuanto a la Pastoral en general: “*De una Pastoral de mera conservación a una Pastoral misionera*” (DA 37). La conciencia de que la Iglesia tiene que estar en un constante y permanente estado de misión. Por

15 “Solo el sujeto del cual nació esta literatura, el pueblo de Dios peregrinante, hace que esta colección literaria, con toda su variedad y sus aparentes contrastes, forme el único libro. Pero este pueblo sabe que no habla ni actúa por sí mismo, sino que es deudor de Aquel que hace de él un pueblo: el mismo Dios vivo, que le habla a través de los autores de los diversos libros”. J. RATZINGER, A cien años de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica, AHIg 16 (2007) p 93.

otra parte, por lo que se refiere a la “*Pastoral Bíblica*” la VD reta a pasar de una Pastoral Bíblica, a una animación Bíblica de toda la Pastoral, lo que ya se había expresado en el Concilio Vat II (DV 21). “La misión de la Iglesia al inicio de este nuevo milenio es nutrirse de la Palabra, para ser servidora de la Palabra en el compromiso de la Evangelización” (NMI 40). Lo cual se impone una nueva manera de ser, de actuar y de reflexionar en el ministerio de la Palabra de Dios. Según la *Verbum Domini* estos son los objetivos a alcanzar y que toca a los animadores de la Palabra hacerlos realidad. Obviamente la animación bíblica tiene que prestar un servicio humilde para que la Palabra de Dios permee toda la acción misionera de La Iglesia, desde el primer anuncio y la catequesis, hasta la dimensión caritativa y cultural.

Aun queda mucho trecho por andar para lograr dar el salto de calidad del movimiento bíblico, a la pastoral bíblica (Santo Domingo, 38), a la animación bíblica de la Pastoral. La *Verbum Domini* habla explícitamente de la animación bíblica de la pastoral (n 74), pretendiendo con ello que la Palabra de Dios permee toda la vida de la Iglesia.

- 3.- La pluralidad de metodologías siguen siendo válidas, siempre y cuando no solo permanezca solo ancladas en el origen, desarrollo y evolución de los textos bíblicos, más preocupadas por el cómo que por el qué, o el para qué. Sobre todo las de matiz eminentemente diacrónico tienen el grande reto de unir la significación del pasado, imprescindible según la DV 12, con la significación para la comunidad creyente¹⁶.

En la actualidad se ha enfatizado mucho, y cada vez con mayor énfasis, La característica del material bíblico, en cuanto forma literaria de “*narración histórica*” predominante en los textos. Más que la cuestión entorno a la prehistoria, desarrollo, y redacción final de los textos, la pregunta va en búsqueda del sentido del relato, y la forma en la cual está compuesta.¹⁷ Desde el punto de vista de fe, Dios ha querido revelarse a través de la historia, y ahora la historia es contada y es revivida en la lectura del texto y sus narraciones. Stroup da una serie de razones por las cuales la narración es una forma primaria en la Biblia. En un nivel filosófico y sociológico, las comunidades y las personas requieren la interpretación de la experiencia histórica y la narración es la mejor forma para lograrlo. Puesto que la acción de Dios es fundamental para la fe cristiana no sorprende que mucho del material bíblico haya tomado la forma de la narración. La comunidad cristiana expresa su identidad por

16 Cf. E. DREYFUS, L'actualisation de l'Écriture, I. Du texte a la vie, en RB 86 (1979) 5-58.

17 .W. L. MOBERLY, “Story in the Old Testament,” *Themelios* 11.3 (April 1986): 77-82. El Medio eficaz de comunicación y retención, además de un vehículo eficaz para transmitir la verdad divina.

medio de una historia que comienza: “Mi padre era un arameo errante... Y culmina en la confesión “Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras...” Y continua en la historia narrativa de la Iglesia en el tiempo de cómo testimonia la venida del reino de Dios¹⁸. La narración bíblica es una forma de expresar la comprensión del mundo, la historia y la vida humana desde una óptica de fe. Los autores bíblicos creyeron verdaderamente que Dios actuaba en la Historia que ellos ahora testifican en la historia contada por la Biblia. Uno puede aceptar este testimonio, o rechazarlo, en nombre de otra cosmovisión o de otra historia. Es evidente que la aproximación histórica y literaria nos permiten reconstruir “el horizonte del texto”, pero no es menos importante la visión de fe de los autores bíblicos, so riesgo de malinterpretar su contenido. La teología tiene que ver con afirmaciones sobre Dios encarnadas en una particular cosmovisión. Muchas verdades encuentran, en la forma narrativa, la única forma de hacerse patentes gracias a la riqueza de símbolos e imágenes humanas.

Es por ello que la insistencia actual en considerar al texto como un sujeto autónomo y vital, con el cual se puede y debe entablar un dialogo, una relación sobre el gran drama¹⁹ de la vida que refleja el texto bíblico y el drama de la vida que viven los actuales lectores del texto bíblico, un sujeto vivo que tiene la capacidad de subvertir nuestra visión del mundo ya adquirida.

4.- El lector también cuenta. En los últimos decenios se ha tomado conciencia también de que el encuentro con el sagrado texto se da siempre desde un determinado contexto. Con el surgimiento de nuevas metodologías (semiótica, análisis estructural, narrativa) se ha tomado en cuenta la participación activa del lector en el proceso de comprensión, al punto de afirmar que no puede haber comprensión sin uno que comprenda desde un particular contexto, que determinan también las (nuevas) lecturas de los textos. Bajo el impulso de H. G. Gadamer, el cual sostiene que no puede haber interpretación sin pre-comprensión del lector, se ha puesto mucho énfasis en la actividad interpretativa del sujeto. El texto no está terminado. Adquiere autonomía una vez salido de las manos de su autor. Está abierto al dialogo, el texto como sistema comunicativo, una vez que el lector lo abre en la lectura y despliega las potencialidades de significado. La animación bíblica tendría que permanecer abierta para ofrecer el servicio de romper distancias (entre el lector y el texto, entre el hecho y su interpretación) y participar en la “*fusión de horizontes*” (P. Ricoeur), el del texto y el del lector. Y aquí hay una labor muy grande para una

18 G. W. STROUP, *The Promise of Narrative Theology: Recovering the Gospel in the Church* (Atlanta:John Knox, 1981), p 146.

19 Sobre la línea de Schleiermacher, Heidegger, P. Ricoeur, Gadamer. Así BRÜGGEMANN, *The Bible in postmodern Imagination. Texts under Negotiation*, (London SCM: 1993), p 61.

animación bíblica que pretenda prestar un servicio de calidad: por aquello que se refiere a la concepción del texto como sistema comunicativo cual testimonio histórico de la revelación de Dios. No solo son útiles los métodos de carácter científico, para hacer hablar al texto bíblico hoy, es necesaria la hermenéutica y la actualización, para que sea palabra actual requiere que se realice también dentro de la cultura tanto del escritor como del lector²⁰.

Las instancias interpretativas están muy claras en la DV: Exégesis, tradición, Magisterio²¹. Sin embargo, desde la perspectiva del “lector también cuenta” aun falta mucho en la tarea de una animación bíblica de la Pastoral. Los fieles siguen siendo considerados como meros recipientes. Han sido meros espectadores que presencian, sin interés alguno, los debates de los problemas que emergen de la Biblia y tratan de dar una palabra definitiva. La labor de una animación bíblica no solo es de escudriñar todas las potencialidades del texto, sino también de quien lee la Biblia. “La mejor explicación de la Biblia no es la que mejor explica las cosas difíciles de la misma, sino la que logra hacer percibir mejor el sentido de la Biblia en orden a la vida, que hace andar al pueblo por el ancho camino de la fe, de la esperanza y del amor, que hace que nuestra vida sea vida “de personas”. En la acción pastoral, muchas veces, nos preocupamos de las piezas necesarias, pero nos olvidamos de verificar si hay coches que necesitan esas piezas”²².

20La PCB, la Interpretación de la Biblia en la Iglesia, en el # 18 da indicaciones precisas para que la palabra de Dios sea viva, actual, presente: 1) Prestar atención al sentido literal; b) lectura canónica, c) leer el texto en el contexto eclesial y sacramental; d) leer el texto a la luz de los grandes cuestionamientos de hoy y e) saber relacionar la Biblia con la vida.

21 La hermenéutica de la Biblia según las enseñanzas del Concilio recogidas por la Verbum Domini son: La Escritura debe leerse con el mismo Espíritu con que fue escrita (Dei Verbum n. 12); la analogía de la fe (Verbum Domini n. 30), la unidad de toda la Escritura (Verbum Domini n. 34) y la Tradición viva de toda la Iglesia (Verbum Domini n. 34)

22 C. MESTERS, *Por detrás de la Palabras*, Palabra Ediciones, México 1ª ed 1990, pp 97- 98.

El segundo sínodo

Dr. Benjamín Bravo Pérez

El segundo Sínodo de la Arquidiócesis de México tuvo un itinerario con cuatro etapas, a partir de enero 14 de 1989 hasta llegar a la proclamación del Decreto General el 21 de noviembre de 1993:

En la primera etapa sobresalen el Planteamiento Básico, “cimiento histórico-doctrinal”, y la ‘Consulta’ realizada por el Sr. Arzobispo a la comunidad arquidiocesana “como punto de partida para discernir los signos de los tiempos en esta capital”.

En la segunda, fueron las ‘Jornadas’ de estudio con las que los sinodales se actualizaron en teología y eclesiología.

En la tercera se celebraron ‘Las Asambleas Generales’, culminación de las dos etapas anteriores cuyo resultado fue ‘el Documento Conclusivo’, que son los acuerdos tomados por votación detallada y que está dividido en cuatro partes: Los Destinatarios, Los Agentes, Los Medios para evangelizar y la Organización Pastoral. A cada uno de estos temas se le dedicó una semana.

La cuarta es ‘El Decreto General’, fruto del trabajo anterior, que “tiene fuerza canónica y normativa en esta Iglesia Particular” (Libro del II Sínodo, *LS* 4168), que intenta generar en todos los agentes a “una comunión de criterios y una convergencia de metas y propósitos” (*Libro del Sínodo, LS* 4170).

Por el tiempo disponible, me centraré exclusivamente en El Decreto General.

El Cardenal Corripio Ahumada en la presentación del Decreto nos dice que “la Nueva Evangelización, que tiene como meta la evangelización de la cultura, implica afrontar el desafío de la inculturación del Evangelio. Este será el camino para construir “verdaderos modelos de pastoral urbana” (LS 4166). Gracias a este planteamiento “el sínodo ha tenido una finalidad marcadamente pastoral y es el camino para vivir la misión, como la entiende el Concilio Vaticano II y los documentos del magisterio latinoamericano” (LS 4167).

Establece tres “grandes ejes” de la reflexión tenida en el Sínodo: la evangelización de la cultura, la pastoral urbana y la Iglesia-misterio de comunión, Pueblo de Dios, comunidad misionera enviada para la construcción del Reino de Dios (LS 4172). “Son los cimientos del Nuevo Proyecto Misionero” (LS 4172). En adelante me centraré en estos tres ejes.

1. La evangelización de la cultura

Llama la atención que el título del capítulo I del Decreto enuncie en singular el vocablo ‘cultura’ y excepcionalmente en plural (*culturas*), en uno de los números que componen este capítulo. Parece ceñirse más a la filosofía de la cultura que a la perspectiva socio-antropológica de las culturas. Aunque cita a Pablo VI quien precisa que es más exacto hablar de ‘culturas’ que de cultura, cuando dice que “...se debe hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente, de las culturas (en plural) (EN 19 y 20), prefiere sin embargo recurrir a la descripción que el Documento de Puebla hace de la cultura (en singular) (DP 385-392). Parece que el Decreto no invoca los números 393 y 400-407 de este Documento en que es vista la cultura desde una óptica histórica, empleando así el plural ‘culturas’ (DP 408-428).

Con todo, el Decreto, en uno de sus números, establece un principio pastoral de mucha visión cuando afirma que “Toda actividad evangelizadora debe siempre estar referida a la cultura”, y en el espíritu del Decreto se justifica precisar más dicho principio añadiendo: “y más exactamente a las culturas” (LS 4199).

Este añadido sería la puerta de entrada para despertar en los agentes de evangelización el interés por descubrir las pluralidad de culturas que existen en la ciudad de México, y no sólo circunscribirse a las dos culturas que el Decreto enumera, a saber: la ‘religioso popular y la ‘científico-técnica’. Aunque hay que reconocer que el Decreto habla de “pluralismo cultural” (LS 4206), de “pluralidad cultural” (LS 4211), “pluralidad de culturas” (LS 4212 “diversidad de culturas” (LS 41949, sin embargo llama la atención que tan sólo nombre las dos antes dichas. El Documento de Aparecida, promulgado catorce años después de este Decreto, sería de mucha utilidad para ahondar tanto en los que significa Pluralismo cultural-

religioso (*DP 10. 479*) como en la identificación de otras culturas que conforman dicho pluralismo.

2. La Pastoral Urbana

El espacio en que existen plurales culturas es la megalópolis: “Las grandes ciudades son matrices o formadoras de culturas (*LS 4203*). Aunque el Decreto da la impresión de identificar ‘la pluralidad de culturas’ con los plurales tipos de territorios que existen en la macrourbe (barrios, pueblos originarios, vecindades, condominios, colonias de clase media, zonas residenciales, ciudades perdidas (*LS 2011*), sin negar que este aspecto es una de las manifestaciones de la cultura de cada grupo, no es sin embargo la más significativa.

El Decreto supone de manera débil que el núcleo de toda cultura es la religión. Sin embargo hay que repetirlo claramente: el núcleo de la cultura es la religión. Existen muchos aspectos de la cultura - uno de ellos es la cultura habitacional o territorial, como el mismo Decreto lo dice -, sin embargo lo que interesa al agente de evangelización es descubrir el núcleo religioso de las culturas existentes en la ciudad de México, que es el aspecto de la cultura que más atañe al agente de evangelización. El pluralismo cultural religioso es lo que da especificidad a la pastoral y la hace urbana; y a su vez, este pluralismo obliga a hacer “diferenciada” la pastoral, ya que cada cultura religiosa demanda un tipo diferente de evangelización si quiere ser verdaderamente una evangelización inculturada (*LS 4212*).

La estrategia que el Decreto, en su segundo capítulo, señala para entrar a la megalópolis es “un nuevo y vigoroso proyecto misionero” (*LS 4220*), es decir, salir de nuestro ‘territorio’ físico y cultural e ingresar a ‘plurales espacios culturales’ que existen en la urbe, lo que hoy día se les conoce como ‘ciudades invisibles dentro de la misma urbe’. Para dar este paso, el agente de evangelización “no debe dejarse absorber por acciones *ad intra* —de servicio al interior de la comunidad cristiana-, sino salir a compartir el Evangelio, hecho vida” (*LS 4225*), no sólo pues palabras (*LS 4225*). Esto el Decreto lo repite con insistencia: “La gran ciudad de México es el campo de misión de esta iglesia local” (*LS 4224*). Invita así a los bautizados, “ante todo a los obispos, presbíteros y diáconos, a comprometerse en este proyecto” y “dejar animarse por este espíritu misionero en una nueva pastoral urbana” (*LS 4222*).

Viene entonces la pregunta ¿qué entiende el Decreto Sinodal por Pastoral Urbana? Antes que nada, hay que decir que para el tiempo en que se promulga el Decreto (21 de noviembre de 1993), la Pastoral Urbana no tenía la categoría que hoy tiene después de Aparecida. Consecuentemente hay que reconocer que la descripción que hace el Decreto de Pastoral Urbana es un aporte iluminador. Primeramente, la afirmación de que la megalópolis es tal, porque en ella existe un

pluralismo cultural (LS 4206. 4211. 4212. 4213); Cada cultura tiene sus propios 'lenguajes' (LS 4233) - hay que reconocer que el Decreto enuncia de manera muy débil el tema de los "lenguajes" (LS 4233) -; además, porque reconoce en cada una de las culturas existentes "el dinamismo divino que está presente en la historia humana", es decir reconoce que en las culturas existen "semillas del Verbo" (LS 4238), por esto son culturas religiosas; y porque el proyecto misionero, que presenta en el mismo capítulo segundo, incluye prácticas pastorales 'inculturantes', a saber: la encarnación del Evangelio (LS 4227-4230), el testimonio (LS 4231-4236) y el diálogo (4237-4245).

Esta actitud reconoce que Dios actúa en la ciudad antes que llegue el anuncio explícito de parte del agente evangelizador, pues ya está en ella Jesucristo, Persona a quien nos corresponde explicitar claramente ayudando a que crezca su 'semilla' Es pues un método de in-culturación (LS 4166. 4200. 4286).

En este sentido, Aparecida irá mucho más lejos al afirmar que "la fe nos enseña que Dios vive en la ciudad, en medio de sus alegrías y tristezas, anhelos y esperanzas, como también en sus dolores y sufrimientos" (DA 514). Esta cita, que es referencia al libro del Apocalipsis 21,1 - 22,4 es tarea pendiente que complementaría la descripción que hace el Decreto de lo que es Pastoral Urbana.

3. La Iglesia-misterio de comunión, Pueblo de Dios, comunidad misionera constructora del Reino de Dios (LS 4172).

Podría decirse que este enunciado, componente de lo que es Pastoral Urbana, es la parte teológica de la misma. Cada cultura tiene su propio lenguaje, o sea, sus rituales que vitalizan símbolos que son formas sensibles de imaginarios. Este hecho desafía a la Iglesia católica-romana a expresar el Cristianismo no sólo en la cultura palestina, helenista, o franco germana, llamada Cristiandad, sino en los lenguajes propios de cada cultura que encuentra en la megalópolis. En este sentido se entiende lo que dice el número 4233 del Decreto: "Actualmente el lenguaje de la fe frecuentemente debe expresarse en formas no explícitamente religiosas, sino seculares". Da la impresión sin embargo que el Decreto aplica a este imperativo solamente a una de las dos culturas que toma en cuenta, cuando se refiere al "diálogo con la cultura moderna"; no explica si este diálogo es también aplicable a la 'cultura religioso-popular', a la que de hecho no trata como cultura en los números en los que la describe (LS 4323-4326).

Otro aporte novedoso del Decreto es preferenciar, sin darle nombre, al lenguaje simbólico, aún secular, más que al lenguaje verbal. Valora así el lenguaje no-verbal, como el lenguaje más apropiado de la Iglesia en las megaurbes, cuando invita a la comunidad cristiana a "ser solidarios con los seres humanos y su historia (LS 4228), buscar la justicia, preocuparse y comprometerse con el equilibrio ecológico, la concordia, el servicio, la libertad, la paz, la igualdad, la fraternidad"

(LS 4239. 4232. 4235. 4243. 4275). Todos estos son contenidos o explicitaciones del Reino de Dios que en lenguaje verbal sagrado se dicen “caridad, perdón, gracias, santidad de vida, liberación del mal en todas sus formas” (LS 4218).

El Reino de Dios es “elemento fundamental en la actividad organizada de la Iglesia” (LS 4235); y no es del todo inexacto decir que esta actividad es componente básico de la Pastoral Social, en cuanto ésta es “encarnación de la caridad”. Siendo además, “el núcleo que vitaliza el proceso de maduración de la fe en la comunidad cristiana por la presencia testificante del amor” (LS 4234). Dicho de otra manera, Reino de Dios y hacer Pastoral Social se corresponden (LS 4218. 4304. 4312-4322). Consecuentemente la Pastoral social deja de ser marginal y se hace, al menos en la urbe, ‘elemento fundamental’ de la Pastoral Urbana. Aparecida empleará un vocablo que no por ser verbal deja de ser más bien un símbolo: Samaritanidad o caridad samaritana (DA 491. 419; LS 4243. 4277. 4278. 4289. 4313-4322. 4340).

Vayamos ahora al sujeto de la Pastoral Urbana. El Decreto afirma que el sujeto es El Pueblo de Dios, y concretamente la comunidad cristiana. Preferimos hablar de la comunidad cristiana’ ya que el término ‘Pueblo de Dios’, que nombra el Decreto, no es del todo preciso en el mismo Vaticano II. Es la Iglesia a la que corresponde “instaurar el Reino”, o esa, ser ‘Iglesia samaritana’; juntamente “recuperar su auténtico espíritu misionero”, “respetar la pluralidad de caminos que los seres humanos van encontrando para llegar a la verdad” (LS 4231. 4237. 4242), y ser así “sacramento de Cristo”.

Es de extrañar que en el capítulo 4 del Decreto Sinodal en el que se señalan ‘Las Líneas de acción para la opción prioritaria sinodal’ (LS 4299) no se haga suficiente referencia a los contenidos planteados en los tres primeros capítulos.

Al unir estos tres ejes se podría plantear una posible descripción de lo que es Pastoral Urbana: Salir a encontrar las culturas religiosas y sus lenguajes propios con que los ciudadanos buscan sentido de vida, a fin de descubrir en ellas a Dios y a Jesucristo Resucitado que habitan en la ciudad, quienes dan la misión –el Espíritu– a la comunidad cristiana de ser y hacer el Reino Urbano de Dios.

Incidencia del periodo preparatorio del Concilio Vaticano II en la Arquidiócesis de México

Pbro. Dr. Gustavo Watson Marrón

El Concilio Vaticano II fue anunciado por el Papa Juan XXIII el día 25 de enero de 1959, y durante ese año en la *Gaceta Oficial del Arzobispado de México* sólo hay una alusión al mismo, y es en el número de noviembre, o sea 10 meses después del anuncio, cuando se transcribe en castellano la Encíclica *Ad Petri Cathedram*, fechada el 29 de junio, que en la introducción dice:

Hay además para Nos otro motivo de consuelo. Nos referimos a la gran acogida con que ha sido recibido el anuncio de la celebración del Concilio Ecuménico, del Sínodo Diocesano de Roma, de la acomodación del Código de Derecho Canónico a las actuales necesidades, y de la promulgación del nuevo Código para la Iglesia de Rito Oriental; y a la general esperanza de que estos acontecimientos puedan felizmente conducir a todos a un mayor y más profundo conocimiento de la verdad, a una saludable renovación de las costumbres cristianas, y a la restauración de la unidad, de la concordia y de la paz.¹

No hay ninguna otra alusión al Concilio, ni ninguna circular que lo mencione, lo cual es significativo, pues indica que en el año que fue anunciado, no parece haber incidido mucho.

Es en junio de 1960 cuando se ve que empieza a aparecer un interés en la *Gaceta* por este tema, por ejemplo, en la sección la Iglesia y el mundo viene lo siguiente, sin que se encuentre el nombre del autor:

¹ *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, 1959, 170.

El Concilio anunciado será un acontecimiento de unidad, verdad, paz y amor. Y sin duda alguna será el mayor de la Iglesia, tanto por el número de los que asistirán como por las dimensiones, que abarcarán todo el mundo. Pero su trascendencia radicará en el contenido. Dos de los principales objetivos más concretamente anunciados por S. S. Juan XXIII son la Unión de las Iglesias Cristianas y la reforma del Código de Derecho Canónico para la Iglesia Latina [...]. Pero es lícito y sencillo señalar los problemas angustiosos en que vivimos sumergidos. Pensemos en la amenaza y peligrosidad del espíritu comunista, en la apostasía del mundo obrero, en el materialismo que nos ahoga, en los problemas que plantea la nueva era técnica. En la evolución del mundo afroasiático, en las perspectivas oscuras del catolicismo hispanoamericano, en la repartición del clero, en las ingentes necesidades misionales, en las nuevas corrientes de la Teología, de la Escritura y de la Moral, en los intentos cismáticos, en las nuevas técnicas pastorales y, sobre todos ellos, en el agobiante problema de la división de la cristiandad.²

A partir del ejemplar de agosto de 1960 la Gaceta trae en algunos números una sección especial sobre el Concilio Ecuménico, con documentos pontificios que tratan sobre la preparación del Concilio,³ nombramientos pontificios para esto⁴ y quiénes encabezarían las distintas comisiones,⁵ así como una oración del Papa por el Concilio.⁶

Para 1961 las referencias al Concilio son constantes en la Gaceta; en el número de enero viene una alocución del Papa Juan XXIII, en una audiencia concedida a los miembros de las Comisiones Pontificias y Secretariados preparatorios del Vaticano II, del 14 de noviembre del año anterior, en donde expresa la finalidad del próximo Concilio:

En la época moderna, más bien que de uno u otro punto de doctrina o de disciplina que convenga llevar hasta las puras fuentes de la Revelación y de la Tradición, se trata de renovar en su valor y esplendor la substancia del pensar y del vivir humano y cristiano, del que la Iglesia es depositaria y maestra por los siglos.⁷

En el número de marzo se transcribe un artículo aparecido en la revista *Ecclesia*, escrito por el arzobispo de Zaragoza Casimiro Morcillo. El autor hace una síntesis

2 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Junio de 1960, 24.

3 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Agosto de 1960, 27-32

4 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Septiembre de 1960, 23-24.

5 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Octubre de 1960, 30.

6 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Diciembre de 1960, 14-15.

7 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Enero de 1961, 8.

de los asuntos que siguiendo las declaraciones que el Papa ha hecho en diversas ocasiones, constituirán probablemente el fondo de estudio del Vaticano II. Destaca los temas de las misiones, el valor pastoral de la liturgia, el apostolado seglar, y la difusión del pensamiento y de la moral cristiana por medio de las modernas técnicas (prensa, cine, radio, televisión). Sobre los hermanos separados, tanto orientales como protestantes, cita una alocución del Papa a los cardenales del 25 de enero de 1959 que dice: “[El Concilio] será por su misma naturaleza, una invitación a los hermanos separados, que se honran con el nombre de cristianos, a que vuelvan al rebaño universal cuya guía y custodia confió Cristo a San Pedro con un acto firme de su voluntad”. Señala que ellos no serán convocados al Concilio, sin embargo, conocido el afecto y respeto que el Papa siente por ellos, es obligado conjeturar que el Concilio no tratará ningún tema que con ellos se relacione, para evitar cualquier decisión que ahonde o ensanche la zanja que los separa de la Iglesia. Como se ve, se está lejos de la mentalidad ecuménica que tuvo el Vaticano II.⁸

En el edicto cuaresmal del arzobispo de México Miguel Darío Miranda, del 7 de febrero de 1961, se señala que

Si bien la celebración del Concilio como acto de gobierno y de magisterio corresponde por propia responsabilidad al Romano Pontífice y a los Obispos de todo el mundo en unión con él, sin embargo ningún miembro de la Iglesia puede ni debe juzgarse ajeno a este acontecimiento; [...] Implorar del Espíritu Santo todas las luces necesarias para el acertado y eficaz cumplimiento de este gravísimo deber, es obligación no sólo de quienes tienen en sus manos el gobierno de la Iglesia, sino también de cuantos por gracia de Dios forman parte de ella.

Por esto exhortaba el arzobispo a unirse con el Papa Juan XXIII y con todos los obispos del mundo para orar por el Concilio. “El mismo Santo Padre con esta intención nos distinguió enviando un cirio a la Basílica de Guadalupe, para que esta prenda de su paternal predilección viniese a mantener vivo y operante el espíritu de oración de todos nosotros por el éxito del Concilio Ecuménico”.⁹

En el número de mayo hay una información de una conferencia de prensa que dio el secretario de la Comisión Central Preparatoria, Mons. Pericle Felici, de que el Concilio podría comenzar en los últimos meses de 1962, si se sigue avanzando como hasta ahora en las tareas de preparación. Además expresa que el Papa quiere que todos los miembros de las comisiones se expresen con entera

8 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Marzo de 1961, 23-26.

9 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Marzo de 1961, 42.

libertad, para que lleguen a él claramente las opiniones y sugerencias de los prelados. Mons. Felici dijo que el Concilio no tratará sobre asuntos decididos ya por otras asambleas ecuménicas y por el derecho canónico, por ejemplo el celibato sacerdotal. Además podrán asistir observadores no católicos.¹⁰

De agosto a noviembre de 1961 se transcribe en la Gaceta la Encíclica *Mater et Magistra*.

Ya en el año de la inauguración del Concilio, 1962, en enero sale en la *Gaceta* un artículo del P. Manuel Ocampo, sobre la intención misional para ese mes “Que el Concilio Ecuménico difunda la luz de la verdad evangélica en el mundo no cristiano”. Ahí se dice

Una de las cosas que importan mucho al Concilio, es excitar en los católicos el deseo de las Misiones, buscar eficaces métodos misionales, buscar muchos misioneros y ver el modo de proporcionarles también abundantes auxilios materiales, para facilitar así la manera de difundir entre esas almas la verdad del Evangelio. Así pues, el Concilio, con sus normas, con sus decretos, con alentar más y más a todos los cristianos, difundirá eficazmente la luz evangélica en el mundo no cristiano, pero redimido también por Jesucristo.¹¹

También aparece un artículo de Jean Pierre Dubois-Dumee, titulado *El Concilio Ecuménico. El acontecimiento religioso más importante de los tiempos modernos*. En él se habla de la creación de una comisión para el apostolado de los seglares; la creación de un secretariado para la unidad, y la visita a Roma del Dr. Fisher, arzobispo de Cantorbery. Y señala: “Desde hace muchos decenios, más aún desde hace varios siglos, la tendencia de la Santa Sede parecía ser la centralización y la concentración, cada vez con mayor rigidez; pero he aquí que todos los obispos son invitados a venir a participar en las decisiones, aportando sus experiencias, tan diversas”. Otras cosas que señala es que el Concilio será más pastoral que doctrinal. No se tiene prevista la definición de ningún dogma. Menos condenaciones y más orientaciones y exhortaciones; Evangelio más intensamente y más visiblemente vivido; ponerse al día, y sobre todo, una primavera. El Concilio se esforzará por volver el rostro de la Iglesia mucho más atrayente para todos los que actualmente están fuera de su cuerpo visible.¹²

En el mes de febrero viene la traducción castellana la Bula *Humanae Salutis*, del 25 de diciembre de 1961, por la cual se convoca el Concilio Ecuménico

10 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Mayo de 1961, 27.

11 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Enero de 1962, 14-15

12 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Enero de 1962, 24-27.

Vaticano II,¹³ y en la Gaceta de marzo viene el texto latino de dicha Bula, así como el Motu Proprio del 2 de febrero de 1962, por el cual el Papa Juan XXIII establece la fecha de apertura del Concilio el 11 de octubre de ese año, escogida por estar relacionada con el Concilio de Éfeso. También viene un artículo sobre los trabajos de la III sesión plenaria de la Comisión Central Preparatoria del Vaticano II, llevada a cabo del 15 al 23 de enero de ese año¹⁴, en los números siguientes, hasta agosto, vendrán los trabajos de la IV a la VII sesiones plenarias de dicha Comisión, lo que hacía que los presbíteros de la Arquidiócesis pudieran estar informados de los temas que se estaban discutiendo.

Ya en el número de mayo, además de venir los trabajos de la IV sesión plenaria de la Comisión Central Preparatoria, viene un artículo de la Gran Misión de la Ciudad de México, que lleva el título “Familias Cristianas para un México Mejor”. Esa Gran Misión fue para celebrar las bodas de plata episcopales del arzobispo de México Miguel Darío Miranda.¹⁵ Entre las cosas interesantes, se presenta la realización de la misión en 3 tiempos: 1º Misión hacia los fervorosos; 2º Misión hacia los indiferentes y los más alejados de Dios; 3º Consolidación. La presentación del mensaje se hará en forma oral, escrita, visual y con actividades sociales. Se presenta el ideario de predicación de la Gran Misión en 14 temas. La misión se predicaría en grupos de 5 o 6 parroquias contiguas, que se les llama sectores. Y se avisa que el 1º de mayo el arzobispo declarará la Arquidiócesis de México en estado de misión, iniciándose así el primer tiempo.¹⁶ El 6 de mayo el arzobispo Miguel Darío Miranda dio las normas para un desarrollo normal y progresivo de las actividades de la Gran Misión, sin embargo no hay alusión al Vaticano II¹⁷. En la página que introduce lo referente a esa Gran Misión en el mes de junio se ve cuál era el centro de interés de los organizadores de la misma:

En la restauración cristiana de la familia edificaremos un México mejor, porque... La familia es la cédula de la sociedad. Recristianizando la familia recristianizamos a la patria. ¿Hay problemas en la familia mexicana? Una encuesta científica hecha por la Escuela de Ciencias Sociales de la UNAM revela que el 16.5% de los matrimonios mexicanos están unidos únicamente por lo civil, 3% por unión libre. El 50% de las madres mexicanas son solteras, divorciadas o abandonadas! Los divorcios suben a la cifra anual de 22,500. Esto es, 100,000 vidas destrozadas anualmente. No hay “Rebeldes sin causa”, existen **“rebeldes CON causa”** en la familia desorganizada en lo religioso y en lo educativo. De ahí la pérdida de la autoridad paternay materna. SE HA OLVIDADO LA BENDICIÓN DEL CIELO que es necesaria

13 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Febrero de 1962, 11-16.

14 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Marzo de 1962, 11-47.

15 *Christus*, Año 27, No. 320, Julio de 1962, 575.

16 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Enero de 1962, 51-60.

17 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Junio de 1962, 60-61.

para cumplir con las graves responsabilidades de la familia. El matrimonio no es un contrato más, es el contrato hecho ante Dios, para transmitir la vida y educar cristianamente. Es un sacramento.¹⁸

Además se habla en este número de una Cruzada Nacional de Oración por el Concilio, promovida por la Pontificia Unión Misional del Clero.¹⁹

Hay que decir que en la *Gaceta* de octubre se narra el envío que hace el arzobispo en la Catedral a los misioneros que iban a participar en la Gran Misión, en 1º de septiembre en la Catedral, pero después se nota una falta de continuidad en dar noticias sobre ella. Se percibe que fue un gran evento masivo, pero que una vez realizado no tuvo el seguimiento que ameritaba.²⁰

Por último en el mismo número de octubre de 1962, mes de la inauguración del Concilio, se transcribe el Reglamento de éste.²¹

Algo que salta a la vista es que en ese momento de preparación de la Asamblea Conciliar, de los artículos que enviaban los presbíteros de la Arquidiócesis sobre diversos temas, ninguno trata sobre el Concilio, lo cual puede significar o un cierto desinterés, o no querer abordar un tema desconocido para ellos, o a lo mejor que los encargados de la *Gaceta* consideraron que no era oportuno publicar artículos de este asunto.

La otra revista que era un órgano muy importante entre los sacerdotes de la República Mexicana en ese momento es la de *Christus*. En el año de 1959 no hay ninguna alusión al Concilio. En el de 1960 hay tres artículos: uno en marzo y está titulado "La Iglesia Oriental ante el futuro Concilio", del jesuita Pedro Rivera, en que concluía:

El oriente está deseoso de la unión. Su disposición actual es más favorable de lo que era el siglo pasado. Sin embargo el obstáculo principal sigue siendo el Primado Romano ¿Una paradoja? Así parece. Lo que es precisamente la fuerza social unitiva en Occidente, eso mismo es considerado por el Oriente como el tropiezo insuperable para la unión! ¿Un enigma? Así parece también. La unión y decadencia del Oriente parece a todas luces tener su causa en la falta de un centro religioso visible que una y coordine a todas las Iglesias. Este centro que sería la salvación del Oriente es rechazado como el obstáculo principal para la unión! El amor a Cristo y a su Iglesia

18 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Junio de 1962, 59.

19 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Junio de 1962, 86.

20 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Octubre de 1962, 39-41.

21 *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, Octubre de 1962, 20-25.

y la caridad mutua obtendrá de Dios el milagro de subsanar el profundo abismo que media entre Oriente y Occidente.²²

Un segundo artículo se llama: “La fe capaz de trasladar montes y el próximo Concilio”, de Klemens Tilmann, en donde habla sobre todo del latín en la Santa Misa, y se muestra favorable a un cambio a la lengua vernácula, pues el latín, que pocos entienden, genera poca participación del fiel en la Eucaristía, y un distanciamiento entre el sacerdote y el pueblo.²³ El último artículo se titula “El Concilio de la Unión”, de Silvio Zarattini, vuelve a insistir en que el Concilio es una invitación a los cristianos separados para que hagan la unión.²⁴

En 1961, en *Christus* se publica un artículo de un personaje fundamental en el Ecumenismo, el Cardenal Agustín Bea, Presidente del Secretariado para la Unión de los Cristianos, titulado “Los impedimentos para la Unidad del Cristianismo”, allí habla de los obstáculos en el campo de los ortodoxos, en el campo protestante, y otras dificultades de tipo más general, como los prejuicios, una serie de nefastos recuerdos históricos, en algunos católicos una profunda desconfianza y hasta aversión positiva, y que la vida de muchos católicos está lejos de ser edificante. Propone una actitud caritativa y oración con humildad y fe.

Por último en el año de 1962 hay varios documentos pontificios y alocuciones del Papa sobre el Concilio, algunos trabajos de la Comisión central preparatoria, y destaca un artículo de José Gallegos Rocafull, titulado “Algunos perfiles del próximo Concilio”, en que entre otras cosas, habla del propósito de Juan XXIII para convocarlo, y citando un relato del Papa dice:

No le vino la idea como resultado directo de largas y arduas reflexiones. Se la suscitó de repente el duro choque con la encrespada realidad de hoy, como el martillo arranca en el yunque al hierro la chispa luminosa [...] Fue un día a principios del año 59 [...] Los síntomas alarmantes eran abrumadores [...] ¿Dónde encontrar la luz de una esperanza? [...] ¿Iba a permanecer a la deriva de los acontecimientos, soportando pasivamente lo que un tiempo desesperado le fuera trayendo? [...] Fue entonces cuando le vino, como la más satisfactoria manera de responder a esas interrogaciones atormentadoras, la feliz idea del Concilio. Había que movilizar, pensó, a la Iglesia entera, para que fuera toda ella, reunida en su más alta y autorizada asamblea, la que al apremiante llamamiento del mundo actual le diese una respuesta católica, es decir, universal, con palabras humanas y sentido divino, desde las mismas fronteras entre este mundo y el de más allá.²⁵

22 *Christus*, Año 25, No. 292, Marzo de 1960, 183.

23 *Christus*, Año 25, No. 294, Mayo de 1960, 459-464.

24 *Christus*, Año 25, No. 297, Agosto de 1960, 653-654.

25 *Christus*, Año 27, No. 322, Septiembre de 1962, 751-751

Recibir el Concilio. Algunas coordenadas fundamentales para la hermenéutica y la recepción del Concilio Vaticano II a los cincuenta años de su apertura.

Gabriel Richi Alberti
Facultad de Teología San Dámaso
Universidad Eclesiástica San Dámaso

Introducción

Ante todo quiero agradecer sinceramente la oportunidad que se me ofrece de participar en las Jornadas de Estudio de Teología 2013 dedicadas al tema *La recepción del Vaticano II en México a los 50 años de su apertura*.

Saludo cordialmente al Director de la Facultad de Teología, Prof. Miguel Angel Urban, a todos los miembros del cuerpo docente, y, de manera muy especial, a todos los estudiantes del Seminario Conciliar de México, del Seminario Redemptoris Mater, del Seminario de las Diócesis Estadounidenses, así como a los alumnos que provienen de las instituciones teológicas vinculadas a la Universidad Pontificia, a La Salle, a los jesuitas, a los franciscanos, y a todos los oyentes.

Me alegra mucho poder intervenir con una pequeña contribución a modo de introducción sobre uno de los temas que, a mi modo de ver, constituyen una urgencia en nuestros días. El título que me ha sido asignado y que desarrollaré dice: *Recibir el Concilio. Algunas coordenadas fundamentales para la hermenéutica y la recepción del Concilio Vaticano II a los cincuenta años de su apertura*.

1. Una nueva fase en la recepción del Concilio Vaticano II

El próximo 11 de octubre se celebra el quincuagésimo aniversario de la apertura del Concilio Ecuaménico Vaticano II. Dicho aniversario se ve precedido por

un intenso debate teológico y por la proliferación de monografías, artículos e iniciativas académicas, científicas y divulgativas en torno al último Concilio¹. A este propósito baste citar, por su importancia objetiva, la conclusión y edición en numerosas lenguas de la *Historia del Concilio Vaticano II* dirigida por Giuseppe Alberigo², a la que se han añadido numerosas publicaciones de diferentes orientaciones³.

El debate, además, ha sido ampliamente promovido por la ya célebre alocución de Benedicto XVI a la Curia Romana, el día 22 de diciembre de 2005, con ocasión de la felicitación navideña. En ella el Papa -a cuarenta años de la clausura del Concilio- ofrecía una lectura, precisa aunque sintética, de la recepción del mismo⁴.

Por tanto, no parece exagerado afirmar que superadas las tres primeras etapas de la recepción identificadas por Pottmeyer -la fase del entusiasmo, la fase de la desilusión y una tercera fase de recepción más adecuada a partir de la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos en 1985⁵- se ha inaugurado un nuevo período a partir del año 2005.

- 1 Una información sistemática sobre las publicaciones en torno al Vaticano II desde el año 2000 en adelante se puede encontrar en: M. FAGGIOLI, *Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2000-2002)*: "Cristianesimo nella storia" 24 (2003) 335-360; Id., *Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2002-2005)*: "Cristianesimo nella storia" 26 (2005) 743-767; Id., *Council Vatican II: Bibliographical overview 2005-2007*: "Cristianesimo nella storia" 29 (2008) 567-610; Id., *Council Vatican II: Bibliographical overview 2007-2010*: "Cristianesimo nella storia" 32 (2011) 755-791; G. ROUTHIER - M. QUINSINSKY - Ph. J. ROY - W. DE PRIL, *Recherches et publications récentes autour Vatican II: "Laval Théologique et Philosophique"* 67 (2011) 321-373; M. QUINSINSKY - G. ROUTHIER, *Recherches et publications récentes autour Vatican II: Laval Théologique et Philosophique* 64 (2008) 783-824; G. ROUTHIER, *Recherches et publications récentes autour Vatican II: Laval Théologique et Philosophique* 61 (2005) 613-653; Id., *Recherches et publications récentes autour Vatican II: Laval Théologique et Philosophique* 60 (2004) 561-577; Id., *Recherches et publications récentes autour Vatican II: Laval Théologique et Philosophique* 59 (2003) 583-606; Id., *Recherches et publications récentes autour Vatican II: Laval Théologique et Philosophique* 58 (2002) 177-203; Id., *Recherches et publications récentes autour Vatican II: Laval Théologique et Philosophique* 56 (2000) 543-583.
- 2 Cf. G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II* 5 voll., Peeters - Il Mulino, Leuven - Bologna 1995-2001. La edición española ha sido coordinada por Evangelista Vilanova, cf. *Historia del Concilio Vaticano II* 5 vols., Peeters-Sígueme Leuven-Salamanca 1999-2008.
- 3 Sin ánimo de ser completos citamos, por orden cronológico decreciente, algunos volúmenes, de distintas orientaciones, a nuestro juicio significativos: B. GHERARDINI, *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Lindau, Torino 2011; R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010; CH. THEOBALD, *La réception du Vatican II. 1. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009; A. MELLONI - G. RUGGERI (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Roma, Carocci 2009; B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2009; M. L. LAMB - M. LEVERING, *Vatican II. Renewal within Tradition*, University Press, Oxford 2008; J. W. O'MALLEY, *Vatican II: did anything happen?*, Continuum, New York 2007; G. ROUTHIER, *Vatican II: hermeneutique et réception*, Fides, Saint-Laurent Quebec 2006; A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, LEV, Città del Vaticano 2005. También es necesario recordar el último gran comentario sistemático al corpus doctrinal del Vaticano II: P. HÜNERMANN - B.-J. HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1-5*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004-2006.
- 4 Cf. BENEDICTO XVI, *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*. Die 22 decembris 2005: "Acta Apostolicae Sedis" 98 (2006) 40-53, en particular 45-52.
- 5 Pottmeyer identificó con claridad el contenido de la que, a su juicio, debía ser la finalidad de la fase que habría de inaugurar la Asamblea del Sínodo: «Al término de esta segunda fase de la historia de la recepción posconciliar, la tarea presente consiste en integrar lo que en la teología preconiliar es vinculante, en la nueva adquisición de una eclesiología de *communio* y de una antropología cristiana, que exige un compromiso a favor de la dignidad humana» H. J. POTTMEYER, *Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio*, en G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 49-67, aquí 57.

En esta nueva etapa asistimos al enfrentamiento entre dos lecturas contrapuestas que con gran dificultad se conceden recíprocamente ámbitos de convergencia. Las voces que desde hacía tiempo clamaban contra lo que consideraban un “movimiento de restauración romana” con el objeto de domesticar el don del Concilio Vaticano II, perseveran en su interpretación y sin grandes tapujos identifican en el Beato Juan Pablo II y en Benedicto XVI los protagonistas de dicho movimiento⁶. En un artículo publicado en el año 2003 por la revista *Adista*, y propuesto por el editor Alberto Melloni, discípulo de Giuseppe Alberigo, como epílogo al ponderoso volumen póstumo *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, el historiador de Bolonia presenta esta crítica con acentos decididos. Se lee en dicho artículo: «Se ha difundido la impresión de que el impulso conciliar se ha diluido y frenado en todas las direcciones. La reforma litúrgica es mutilada en su horizonte de participación. La elección de los pastores es sustraída a cualquier tipo de implicación de los fieles. La responsabilidad de los obispos reunidos en las Conferencias episcopales está circunscrita por todas partes, humillando tradiciones venerables y carismas que podrían vivificar las comunidades. Incluso el Synodus episcoporum se ha replegado sobre sí mismo y esterilizado (...) Hasta el impulso, sugerente y fecundo, por una inculturación de la fe cristiana en el humus de los pueblos ha sido mortificado con la fórmula de la ‘nueva evangelización’ (...) parece que la misma adquisición crucial del Vaticano II, el solemne reconocimiento de la libertad religiosa bajo la única soberanía de la palabra de Dios, esté sometida a discusión. En efecto, precisamente la libertad del cristiano y del pueblo de Dios se encuentra de hecho oprimida, conculcada y negada en todos los casos que hemos recordado ahora y en numerosos otros. La autorizada promoción y defensa de los derechos humanos a cargo de Juan Pablo II parece dirigida exclusivamente ad extra. Y se la contradice sorprendentemente en el seno de la Iglesia»⁷.

A esta crítica radical al proceso de recepción del Vaticano II guiado y promovido por los pontífices -la crítica se extiende de Pablo VI hasta Benedicto XVI-, se contrapone otra lectura de signo opuesto que, de manera tan sorprendente como

6 Emblemáticas son, en este sentido, las siguientes palabras de Giuseppe Alberigo: «La autoridad de las posiciones eclesiales de quienes comparten tales actitudes -se refiere a las “posiciones que en los años sesenta caracterizaban los ambientes más conservadores de la Curia romana y del episcopado”- impone un análisis serio de ellas y muestra, sin lugar a dudas, que estamos ante una orientación que, reafirmando la fidelidad al Vaticano II, llega, sin embargo, a vulnerar su núcleo central y característico, modificando su línea teológica y espiritual hasta el punto de amenazar invertirla», G. ALBERIGO, *La condición cristiana después del Vaticano II*, en Id.- JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, 17-45, aquí 42-43. Y más adelante añade: «No se podría concebir una ‘normalización’ más hábil y eficaz del Concilio y del impulso que él dio a la Iglesia que la negación de su trascendental significado. Sería una desnaturalización que, evitando el burdo rechazo de los tradicionalistas, propondría sepultar el Vaticano II en la normalidad postridentina» *ibid.*, 45. Apreciaciones de este tipo se pueden encontrar también: MELLONI – RUGGIERI (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II?* Me permito remitir a mi recensión de dicho volumen en: G. RICHI ALBERTI, “Revista Española de Teología” 70 (2010) 215-219.

7 G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2009, 875-876. Un examen detallado del volumen se puede encontrar en: G. RICHI ALBERTI, *La transición hacia una nueva era. A propósito de una obra reciente*: “Revista Española de Teología” 69 (2009) 669-687.

decidida y apoya con gran vigor editorial, busca “redimensionar” la novedad del Concilio Vaticano II, acusando a los mismos pontífices de una asunción acrítica de cuanto en los textos conciliares podría ser leído como no conforme con la tradición eclesial. Esta crítica tomó como punto de partida el discurso de Benedicto XVI interpretándolo como una invitación a una denominada “hermenéutica de la continuidad” -es necesario precisar que esta expresión como tal no aparece en dicho discurso pontificio- para, a partir de tal hipótesis, revisar los mismos textos conciliares y no sólo eventuales elementos de aplicación o falsa recepción no coherentes con la tradición de la Iglesia. Claros representantes de dicha posición son los italianos Brunero Gherardini⁸ y, en ámbito histórico, Roberto De Mattei⁹. Ambos autores, sin voluntad de traspasar las lindes que separan la comunión católica respecto al tradicionalismo, presentan un juicio objetiva y radicalmente duro especialmente sobre el pontificado de Juan Pablo II. Ellos, en efecto, consideran dicho período como el tiempo en el cual se habría producido una grave ruptura respecto a la tradición de la Iglesia.

¿Cómo describe Gherardini los años del pontificado del Beato Juan Pablo II? La respuesta es muy explícita: «¿Dónde está la Iglesia? Dando por descontado que está todavía presente en los documentos del Vaticano II, a pesar de que ellos hayan oscurecido parcialmente su identidad, me pregunto: ¿es ella la que se asoma entre los pliegues del postconcilio, o se trata de una caricatura irreconocible?»¹⁰. Ciertamente, para este autor estamos ante una pregunta retórica, pues en el postconcilio se ha asistido al «progresivo debilitamiento de la autoconciencia católica bajo la presión de una cultura imparablemente en huída de lo sobrenatural»¹¹. Una huída que ha coincidido con el primado de lo antropológico, cuyo gran protagonista es el Papa Wojtyła. Con cierto tedio Gherardini dice de él: «Callo, además, a propósito no ya de una simple y pura simpatía, sino a propósito de la verdadera devoción wojtyliana por el hombre: duró un cuarto de siglo y quien vivió en dicho tiempo pudo darse cuenta abundantemente de ello»¹².

8 Cf. el ya citado GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*. La obra ha sido recientemente publicada en español: *Vaticano II: una explicación pendiente*, Gaudete, Larraya 2011. Una recensión crítica de dicha posición la ofrezco en: G. RICHI ALBERTI, *A propósito de la “hermenéutica de la continuidad”*. *Nota sobre la propuesta de B. Gherardini: “Scripta Theologica”* 42 (2010) 59-77. Tal recensión es recogida, sin citarla, por el propio Gherardini que, irónicamente, la considera irrelevante: «Un teólogo madrileño declaró que no se habría esperado de mí un discurso tan ambiguo. ¡Cielos, qué agudeza!, ¡y que ojo de lince, capaz de ver las ambigüedades que, en cambio, desgraciadamente escapan a mi ojo ya ‘cegado’ de pobre teologucho! Y para demostrar mi ambigüedad, repitió detalladamente, sin añadir una sola razón, las autoproclamaciones conciliares de continuidad con el pasado, respecto a las cuales, confrontadas con declaraciones conciliares de signo digamos no tradicional, yo mismo había solicitado que se discutiese. Podría por ello preguntarme de qué parte se encuentra la ambigüedad», GHERARDINI, *Concilio Vaticano II*, 46.

9 Cf. el ya citado DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*. Este autor considera que respecto la “hermenéutica de la continuidad” Gherardini propone «el desarrollo más lógico de este principio hermenéutico», *ibíd.*, 14.

10 GHERARDINI, *Concilio Ecumenico*, 253-254.

11 *Ibíd.*, 44.

12 *Ibíd.*, 157.

Gherardini ha insistido en esta posición, extendiendo a Benedicto XVI el reproche de una asunción acrítica del Vaticano II, pues en efecto el Papa actual «no ha cesado ni de entonar el hosanna al Concilio, ni de afirmar su continuidad con todo el magisterio precedente, llegando hasta el punto de reconocerlo como la síntesis omnicompreensiva y la expresión más pura de toda la Tradición»¹³.

A cincuenta años de la apertura del Vaticano II, como se puede intuir, el debate hermenéutico en torno al Concilio y a su recepción se presenta complejo y lleno de polémicas. En los próximos cinco años, coincidiendo con los sucesivos aniversarios de las promulgaciones de las constituciones, de los decretos y de las declaraciones, ciertamente se tendrá la ocasión de ofrecer análisis precisos sobre las diferentes lecturas hermenéuticas propuestas y sobre los factores de recepción o no recepción del Vaticano II. No es esta, ciertamente, la tarea de este breve ensayo. Nuestro intento será simplemente ofrecer algunas coordenadas que consideramos fundamentales a la hora de acoger la propuesta hermenéutica de Benedicto XVI de cara a favorecer la recepción del último concilio ecuménico. Con el término “recepción” entendemos, según la clásica definición sintética de Congar, «el proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida»¹⁴. Ciertamente el Concilio Vaticano II está llamado, en cuanto don del Espíritu a la Esposa del Resucitado (en este sentido es «una determinación que la Iglesia no se ha dado a sí misma») a ser reconocido y asumido como *regula* que conviene a la vida y misión de la Iglesia al comienzo de este Tercer Milenio.

2. Deudores del Concilio

Una primera coordenada que, por evidente, puede parecer obvia y que, sin embargo, a nuestro parecer, es necesario subrayar puede ser descrita hablando de la deuda que la Iglesia ha contraído con su Señor en el Concilio Vaticano II.

Se trata de una constatación que nace de la conciencia que la Iglesia ha tenido siempre sobre la naturaleza propia de los concilios ecuménicos. El Beato Juan XXIII, un mes antes de la apertura del Concilio, en el Mensaje que dirigió a todos los fieles el 11 de septiembre de 1962, describía esta dicha naturaleza con las siguientes palabras: «¿Qué es siempre, en efecto, un concilio ecuménico sino la renovación de este encuentro de la faz de Jesús resucitado, Rey glorioso e inmortal, que irradia sobre toda la Iglesia, para salud, alegría y esplendor de las gentes humanas? A la luz de esta aparición viene a propósito el salmo antiguo: Levanta sobre nosotros la luz de tu rostro, oh Señor. Has dado alegría a mi

13 ID., *Concilio Vaticano II*, 102.

14 Y. CONGAR, *La recepción como realidad eclesiológica: "Concilium"* (1972) n. 77, 57-86, quí 58. La versión original, y más extensa, del artículo en: ID., *La réception comme réalité ecclésiologique: "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques"* 56 (1972) 369-403.

corazón (Ps 4,7-8)»¹⁵. Casi cuarenta años después, el Beato Juan Pablo II retomaba esta convicción en el discurso de clausura del Congreso Internacional sobre la aplicación del Vaticano II, el 27 de febrero de 2000: «El concilio ecuménico Vaticano II fue un don del Espíritu a su Iglesia. Por esto motivo sigue siendo un acontecimiento fundamental, no sólo para comprender la historia de la Iglesia en este tramo del siglo, sino también, y sobre todo, para verificar la presencia permanente del Resucitado junto a su Esposa entre las vicisitudes del mundo»¹⁶. De las palabras de ambos pontífices emergen algunas claves fundamentales para acercarse al Vaticano II: el Concilio fue, ciertamente, un acontecimiento; cuyo iniciador y protagonista fue, ante todo, el Espíritu del Resucitado; y que tuvo como horizonte propio la misión salvífica de la Iglesia en el mundo (pastoralidad).

A este propósito sería oportuno superar la polémica sobre el carácter de “acontecimiento” propio del Vaticano II¹⁷.

En primer lugar porque uno de los autores más representativos de la insistencia en el carácter de acontecimiento propio del Vaticano II y su relación con los documentos aprobados, el ya citado Giuseppe Alberigo, ha matizado sus afirmaciones al respecto: «El frecuente énfasis que se hace aquí en la importancia del Vaticano II como un acontecimiento total y no sólo por sus decisiones formales, habrá conducido quizá a algunos lectores a sospechar que ha habido intención de rebajar el valor de los documentos aprobados por el Concilio. Parece que es casi superfluo el disipar tal sospecha. En realidad, resulta evidente que el Vaticano II confió a la Iglesia los textos aprobados durante su transcurso, con las diferentes descripciones que la asamblea misma les dio. Pero la reconstrucción misma del transcurso del Concilio ha mostrado claramente la importancia de la experiencia conciliar para el uso correcto y pleno de los documentos mismos. La interpretación del Vaticano II no sería satisfactoria, si se limitara a efectuar un análisis del texto de los documentos. Por el contrario, el conocimiento del acontecimiento en todos sus aspectos es el que proporciona el pleno significado del Vaticano II. Sería paradójico imaginarse o temer que el reconocimiento de la importancia del Vaticano II como un acontecimiento global pudiera reducir o restar importancia a los documentos del Concilio»¹⁸.

15 JUAN XXIII, *Mensaje a todos los fieles del orbe*, 11 de septiembre de 1962, en J. L. MARTÍN DESCALZO (ed.), *El Concilio de Juan y Pablo. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*, BAC, Madrid 1967, 500-506, aquí 501.

16 JUAN PABLO II, *Discurso en la clausura del Congreso Internacional sobre la aplicación del Vaticano II*, 27 de febrero de 2000, n. 1.

17 Sobre esta polémica cf.: MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico*; G. RICHI ALBERTI, *Un debate sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II*: “Revista Española de Teología” 70 (2010) 93-104.

18 El texto original se encuentra en: ALBERIGO, *Transizione epocale*, 849. Ofrecemos, sin embargo, la traducción española de dicho texto que puede ser consultada en: *Historia del Concilio Vaticano II* 5, 569. En dicha traducción el editor español ha decidido, diferenciándose así del original italiano, indicar en nota el volumen M. T. FATTORI – A. MELLONI, *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, en el que Alberigo publicó el ensayo *Luci e ombre nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari*. Dicha opción oscurece los matices que la formulación de 2001, cuatro años más tarde respecto al artículo *Luci e ombre*, ofrece a propósito de la relación existente entre evento y decisiones conciliares, y sus consecuencias para una correcta hermenéutica del Vaticano II.

Y, en segundo lugar y sobre todo, porque la caracterización del Concilio Vaticano II como acontecimiento es común en los discursos conciliares de Juan XXIII y Pablo VI¹⁹, así como en autores como Karol Wojtyła -la referencia obligada es a su volumen sobre la aplicación del Concilio, publicado como arzobispo de Cracovia²⁰- o Marie-Joseph Le Guillou -en su introducción general al Vaticano II publicada por primera vez en 1968²¹-, en los cuales no es posible encontrar contraposición alguna entre el peso de los documentos conciliares y el carácter de acontecimiento del Vaticano II.

Así pues, hoy en la Iglesia todos somos deudores del Resucitado por el don que su Espíritu nos ha ofrecido con el Concilio Vaticano II. Ningún camino de hermenéutica adecuada de su corpus doctrinal y de recepción puede prescindir de este punto de partida. Un principio esencial que fue formulado por el beato Juan Pablo II en su testamento espiritual, en la parte escrita entre el 12 y el 18 de marzo de 2000, con las siguientes palabras: «Al estar en el umbral del tercer milenio *‘in medio Ecclesiae’*, deseo expresar una vez más *gratitud al Espíritu Santo* por el *gran don del concilio Vaticano II*, con respecto al cual, junto con la Iglesia entera, y en especial con todo el Episcopado, me siento en deuda. Estoy convencido de que durante mucho tiempo aún las nuevas generaciones podrán recurrir a las riquezas que este Concilio del siglo XX nos ha regalado. Como obispo que participó en el acontecimiento conciliar desde el primer día hasta el último, deseo confiar este gran patrimonio a todos los que están y estarán llamados a aplicarlo. Por mi parte, doy las gracias al eterno Pastor, que me ha permitido estar al servicio de esta grandísima causa a lo largo de todos los años de mi pontificado»²².

3. La Iglesia: sujeto de la continuidad y de la recepción

Una segunda coordenada fundamental a la hora de recibir el Concilio Vaticano II se refiere a la identificación del sujeto propio de dicho proceso y, en conexión con esto, de la continuidad del Vaticano II con todo el camino histórico de la Iglesia.

A este propósito, es necesario retomar la formulación que Benedicto XVI propuso de la alternativa a la “hermenéutica de la ruptura o de la discontinuidad” en la ya citada alocución navideña de 2005. La importancia de las afirmaciones del Papa, obviamente, no puede deducirse del género de documento o intervención elegido, pues estamos ante una mera alocución, sino más bien del contenido objetivo de sus afirmaciones.

19 Cf. JUAN XXIII, *Constitución apostólica “Humanae salutis”*, en MARTÍN DESCALZO (ed.), *El Concilio*, 370-376, aquí 372 y 375; JUAN XXII, *Discurso en el acto de inauguración*, ibíd., 512; PABLO VI, *Discurso en el acto de clausura del Segundo Período*, en ibíd., 631-641, aquí 634; PABLO VI, *Discurso de apertura del Tercer Período*, en ibíd., 730-740, aquí 733; PABLO VI, *Discurso de apertura del Cuarto Período*, en ibíd., 833; PABLO VI, *Discurso en la Sesión Pública*, 18 de noviembre de 1965, en ibíd., 865-877, aquí 865.

20 Cf. K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes*, BAC, Madrid 1982, 3-5.

21 Cf. M.-J. LE GUILLOU, *Le Visage du Ressuscité*. Parole et Silence, Paris 2010, 39-54.

22 *El testamento del Papa Juan Pablo II. “Totus tuus ego sum”*: “L’Osservatore Romano. Edición semanal en lengua española” 37 (2005) 193-194, aquí 194.

En dicha ocasión Benedicto XVI afirmó: «Por una parte existe una interpretación que podría llamar ‘hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura’; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la ‘hermenéutica de la reforma’, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino»²³.

Como sabemos el Santo Padre había comenzado describiendo lo característico de la “hermenéutica de la discontinuidad”, es decir, “el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconciliar e Iglesia posconciliar”. Benedicto XVI identifica con gran claridad el eventual punto de cesura: es el sujeto Iglesia en la historia, no simplemente la doctrina o su formulación. Prosiguiendo su descripción, el Papa afirma que, según esta corriente, desde el punto de vista de la interpretación de las enseñanzas conciliares, «sería necesario tener la valentía de ir más allá de los textos, dejando espacio a la novedad en la que se expresaría la intención más profunda, aunque indeterminada, del Concilio. En una palabra: sería preciso seguir no los textos del Concilio, sino su espíritu»²⁴.

¿Cómo se describe, en cambio, la “hermenéutica de la reforma”? Las palabras de Benedicto XVI, a nuestro parecer, constituyen una enseñanza muy articulada y de gran alcance. El Papa, en efecto, habla «de la ‘hermenéutica de la reforma’, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino». Con esta expresión, Benedicto XVI alude objetivamente a la conclusión de *Lumen gentium* 8, número en el que, no lo olvidemos, se enseña la continuidad histórica del sujeto Iglesia, a través de la afirmación de la «subsistencia de la Iglesia de Cristo en el Iglesia católica»²⁵. En efecto, la conclusión de *LG* 8 dice: «La Iglesia ‘va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios’ anunciando la cruz del Señor hasta que venga (cf. *1 Co* 11,26). Está fortalecida, con la virtud del Señor resucitado, para triunfar con paciencia y caridad de sus aflicciones y dificultades, tanto internas como externas, y revelar al mundo fielmente su misterio, aunque sea entre penumbras, hasta que se manifieste en todo el esplendor al final de los tiempos».

23 BENEDICTO XVI, *Ad Romanam Curiam ob omina natalicia*, 45-46.

24 El Papa critica además la consideración del Concilio Ecuménico en términos de “asamblea constituyente”, argumento en el que no podemos detenernos en este momento.

25 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*, 29 de junio de 2007: “Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007) 604-608; J. RATZINGER, *La eclesiología de la Lumen Gentium*, en *Id.*, *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid 2004, 129-157, en particular 149-154; A. CARRASCO ROUCO, *Unicidad y unidad de la Iglesia en la declaración “Dominus Iesus”*: “Revista Española de Teología” 61 (2001) 331-348.

El elemento central de la enseñanza pontificia es la consideración del único-sujeto Iglesia que camina y crece en la historia como protagonista de reforma y de la renovación.

Ante todo Benedicto XVI habla del *único-sujeto Iglesia*. La consideración de la Iglesia como *sujeto* pone de manifiesto la necesaria concentración antropológica de la eclesiología, expresión de Angelo Scola La Iglesia, en su acontecer histórico, «nunca puede subrogar la libertad del individuo. La Iglesia, en virtud de la gracia, posee una naturaleza autónoma y previa al bautizado, pero al final existe siempre y sólo en sujetos y comunica su fuerza salvífica a través de su testimonio»²⁶. Para profundizar adecuadamente la naturaleza de la Iglesia como sujeto histórico será oportuno recurrir a la enseñanza conciliar sobre la Iglesia *pueblo de Dios y esposa*²⁷. Sobre todo porque objetivamente ambas categorías dicen que la Iglesia es el sujeto «que el Señor nos ha dado». En efecto, la Iglesia es *pueblo de Dios* y sólo a partir de dicha cualidad puede decirse Iglesia. Ella es la *esposa de Cristo* por ser su Cuerpo, pues brota del costado abierto del Redentor como nueva Eva, y sólo lo es en cuanto se recibe a sí misma de Cristo.

De este modo, Benedicto XVI, con la expresión «el único-sujeto Iglesia, que el Señor nos ha dado», recoge objetivamente la enseñanza conciliar sobre la Iglesia tal y como la encontramos en la unidad constitutiva de los dos primeros capítulos de la Constitución *Lumen gentium*: el misterio de la Iglesia, la *Ecclesia de Trinitate*, es el pueblo de Dios, y lo es en cuanto sujeto histórico²⁸.

Así pues la continuidad debe ser predicada del único-sujeto Iglesia. Es este el criterio fundamental de la hermenéutica de la reforma que nos indica Benedicto XVI. En efecto, «la perspectiva del Espíritu que conduce a la Iglesia hacia la verdad completa de Cristo permite contemplar de modo unitario los pasos dados por el magisterio de la Iglesia (...) con actitudes pastorales y pretensiones doctrinales diversas, pero cuyo único sujeto es la Iglesia, que, conducida, por el Espíritu hacia Cristo, se mantiene idéntica y a la vez crece y se desarrolla en el tiempo»²⁹.

26 Cf. A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'eclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005, 54. Existe una traducción española (Edicep, Valencia 2008, aquí 70) pero, además de reproducir el aparato crítico del texto original *ut talis*, con cierta frecuencia es imprecisa. Scola retoma las afirmaciones de Balthasar en: H. U. VON BALTHASAR, *¿Quién es la Iglesia?*, en Id., *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, Guadarrama, Madrid 1965, 175-237.

27 Útiles referencias a este respecto en: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología* 3.1., en Id., *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 2000, 338-339; P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión*, Cristiandad, Madrid 2007, 51-90; 74; *Esposa*, en C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de eclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 406-407.

28 Rodríguez, en la obra citada, recuerda que el Vaticano II «subrayó la identidad temática de los capítulos I y II [de LG]. Así lo afirmaba expresamente el Relator cuando presentó a la Asamblea Conciliar el capítulo II: 'La exposición sobre el Pueblo de Dios – decía – pertenece en verdad al misterio mismo de la Iglesia (*ad ipsum mysterium Ecclesiae*), considerado en sí mismo, [...] y no puede separarse de la fundamental declaración del cap. I sobre el fin y la íntima naturaleza de la Iglesia'. En realidad – sigue argumentando el Relator – forman un único capítulo, cuyo título común sería el del capítulo I», RODRÍGUEZ, *La Iglesia*, 76.

29 G. DEL POZO ABEJÓN, *La Iglesia y la libertad religiosa*, BAC, Madrid 2007, 258.

La enseñanza del Papa, en segundo lugar, incluye el reconocimiento del camino de la Iglesia, en plena coherencia con el capítulo VII de *Lumen gentium*. En efecto, afirmar la identidad del único-sujeto Iglesia no sólo no es incompatible con el reconocimiento de su peregrinación terrena, sino que lo exige. Y ello, precisamente porque la Iglesia, el pueblo de Dios, es, como hemos dicho un sujeto histórico. La eclesiología del pueblo de Dios subraya el camino de la Iglesia hacia la patria definitiva: «La noción de *pueblo de Dios* expresa también con acierto la proyección de la Iglesia hacia la *consumación escatológica* y evoca ‘la imagen de una comunidad peregrina hacia el futuro’, de modo que adquiere así toda su validez ‘el aspecto escatológico de la Iglesia en espera de su consumación’ (...) El concepto de pueblo de Dios es apto, como ningún otro, para caracterizar y expresar esta *tensión escatológica*»³⁰. También la imagen de la Iglesia como esposa permite pensar esta dimensión: precisamente porque la Iglesia es la esposa y no puede identificarse plenamente con Cristo, es posible pensar -durante la peregrinación terrena- un camino obediente y discipular de renovación y de progresiva conformación con el Esposo. De este modo, la expresión de Benedicto XVI ofrece el marco adecuado para pensar la reforma y la renovación de la Iglesia. En este camino de la Iglesia, ciertamente es posible identificar algunos hitos o eventos particularmente significativos. Y el Concilio Vaticano II constituye, sin duda alguno, uno de ellos.

4. Carácter pastoral del Vaticano II

En tercer lugar es necesario no renunciar a la caracterización “pastoral” del Concilio Vaticano II, sin que dicho carácter específico signifique, en modo alguno, debilitar su peso doctrinal³¹.

La intención “pastoral” del Vaticano II, en efecto, no es puesta en duda por ningún autor, pues pertenece a la idea original de Juan XXIII al convocar el Concilio y se expresó con claridad en la alocución *Gaudet Mater Ecclesia* de la sesión inaugural del 11 de octubre de 1962³².

Cuando se habla de “índole pastoral” del Vaticano II es importante reconocer que dicha expresión identifica la misión histórico-salvífica de la Iglesia: hablar de la Iglesia ha significado para el Vaticano II hablar preferentemente de Dios y del hombre en Cristo. Ello implica dos datos fundamentales. El primero: el Concilio tiene como objeto fundamental transmitir la fe (no sólo custodiarla). El segundo:

30 A. ANTÓN *El misterio de la Iglesia II*, BAC, Madrid 1986, 737.

31 Esta es, por ejemplo, la interpretación de la índole pastoral del Vaticano II propuesta por Gherardini: «se quiso un concilio *pastoral*. Y *solamente* pastoral», GHERARDINI, *Concilio Ecumenico*, 65. Una interpretación que Kasper crítica duramente: «Sería completamente desatinada la pretensión de subrayar el lenguaje e intención pastorales del concilio en detrimento de su significación doctrinal, formulada de forma expresa en diversas ocasiones y corroborada incesantemente», W. KASPER, *El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio*, en *Id.*, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 401-415, aquí 403.

32 Cf. JUAN XXIII, *Discurso en el acto de inauguración*, 11 de octubre de 1962, en MARTÍN DESCALZO (ed.), *El Concilio*, 511-520,

precisamente este horizonte de transmisión, horizonte misionero, implica la necesidad de distinguir entre el depósito de la fe y el modo de expresar la verdad de la fe. Con Scola podemos decir que «el papa Roncalli, y sobre su estela Pablo VI y los Padres conciliares, han querido subrayar la naturaleza salvífica de la Iglesia justo en la descripción de la tarea pastoral. La Iglesia ofrece testimonio de la verdad que es Jesucristo por el hecho de entenderse esencialmente *propter homines*. Y en función de este movimiento salvífico ella discierne el error, con misericordia hacia el que yerra»³³.

De este modo el irrenunciable carácter pastoral del Vaticano II indica que el camino de su recepción pasa necesariamente a través de una renovación de la Iglesia en clave de misión³⁴. A este propósito son impresionantes las palabras con las que el entonces joven arzobispo de Cracovia describía esta intención conciliar: «Hay que auspiciar que la idea conductora de la actuación del Vaticano II sea la que busca la renovación emprendida por el Concilio como una etapa histórica de la autorrealización de la Iglesia. Y es que la Iglesia, a través del Concilio, ha especificado no sólo qué es lo que piensa de sí misma, sino también de qué manera quiere realizarse a sí misma»³⁵. Y, más adelante, Wojtyła especifica en qué consiste este acontecer de la Iglesia en clave pastoral y explica que el Concilio no se propuso responder a la pregunta '¿qué hay que creer?', sino más bien a esta otra: '¿qué significa ser creyente, ser miembro de la Iglesia en el amplio contexto del mundo actual?'. Y comenta: «La pregunta de 'qué quiere decir ser miembro creyente de la Iglesia' es, desde luego, difícil y compleja. Y lo es no sólo porque presupone la propia verdad de fe, la pura doctrina, sino porque exige que esta verdad se implante en la conciencia del hombre y quede definida la actitud o, mejor dicho, las diversas actitudes que constituyen el hecho de ser miembro creyente de la Iglesia»³⁶.

Así pues, cuando hablamos de la índole pastoral del Vaticano II nos referimos a la intrínseca naturaleza histórico-salvífica del acontecimiento cristiano y de la Iglesia y su misión, es decir, nos referimos al carácter insuperable del *propter nos homines et propter nostram salutem* del cristianismo. Esto implica no olvidar que la naturaleza propia de la Iglesia es siempre e insuperablemente "ex-céntrica", es decir, tiene su doble centro de gravedad en la realidad de la que brota (origen) y en la realidad a la que es enviada (finalidad). La Iglesia no encuentra en sí misma el centro a partir del cual definirse. De hecho el Concilio Vaticano II, sobre todo a través de la asunción de la categoría de "sacramento" (en analogía con el

33 Cf. SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, 40-41; 54 en la traducción española.

34 En esta clave las últimas iniciativas de Benedicto XVI en torno a la nueva evangelización -institución del Pontificio Consejo para la Nueva Evangelización, proclamación del año de la fe, y convocatoria de la XIII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana- constituyen objetivamente actos de recepción del Concilio Vaticano II y de su específica índole pastoral.

35 WOJTYŁA, *La renovación*, 4.

36 *Ibíd.*, 11.

septenario), ha dado una respuesta a la pregunta *Iglesia ¿qué dices de ti misma?*, estableciendo las relaciones constitutivas que hacen a la Iglesia ser tal, es decir, los dos centros o núcleos de la elipse que es la Iglesia: el acontecimiento trinitario de Jesucristo (todo en la Iglesia depende del don que le precede) y el mundo/hombres, destinatario de la misión de la Iglesia que es la de Jesucristo.

Esta comprensión del carácter intrínsecamente pastoral de la Iglesia, y no cesiones irenistas que nunca han estado en la mente de quienes seriamente han querido recibir el Concilio, da razón de la amplitud de miras de Pablo VI cuando describía la relación Iglesia-mundo de la que ha hablado el Vaticano II con estos términos: «La Iglesia del Concilio ha mirado al mundo un poco como Dios miró después de la creación su magnífica e ilimitada obra; vio Dios, dice la Escritura, que todas las cosas por Él creadas, eran bellísimas. Sí, la Iglesia ha querido hoy considerar al mundo, en todas sus expresiones, cósmicas, humanas, históricas, culturales, sociales, etc., con inmensa admiración, con gran respeto, con maternal simpatía, con generoso amor. Sí, así todas las cosas. No es que la Iglesia haya cerrado los ojos a los males del hombre y del mundo -el pecado, ante todo, que es la ruina radical, la muerte y luego la miseria, el hambre, el dolor, la discordia, la guerra, la ignorancia, la múltiple y siempre amenazante caducidad de la vida y de las cosas del hombre-; no ha cerrado los ojos a ellos, los ha mirado con crecido amor, como el médico mira al enfermo, como el Samaritano al desgraciado abandonado herido y medio muerto en el camino de Jericó»³⁷.

5. Validez de las indicaciones de la Asamblea del Sínodo de 1985

Como cuarta coordenada para favorecer la recepción del Concilio es oportuno, a nuestro parecer, recordar las indicaciones que la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985 ofreció a este propósito.

Ante todo la *Relatio finalis* de la Asamblea partía de una constatación en la línea con la primera coordenada que hemos identificado. El texto afirma con claridad que el Sínodo ha «verificado unánimemente y con alegría el Concilio Vaticano II como expresión e interpretación legítima y válida del depósito de la fe, como se contiene en la Sagrada Escritura y en la viva tradición de la Iglesia»³⁸. Se trata de un explícito acto de recepción.

El mismo documento, además, ofreció explícitamente algunos criterios hermenéuticos para una correcta interpretación de la enseñanza conciliar. Afirma la *Relatio finalis* de la Asamblea a este respecto: «se necesita todavía una recepción más profunda del Concilio. Ella exige cuatro pasos sucesivos: conocer el Concilio

37 PABLO VI, *Discurso del Papa al patriciado romano*, 13 de enero de 1966: "Ecclesia" 26 (1966) 163-165, aquí 165.

38 SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis "Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi I. 2*, en *Enchiridion Vaticanum 9*, 1779-1818, aquí 1780. Versión española en: *El Vaticano II, don de Dios. Los documentos del Sínodo de 1985*, PPC, Madrid 1986.

más amplia y profundamente, asimilarlo internamente, afirmarlo con amor, llevarlo a la vida. Sólo si se asimilan internamente y si se llevan a la vida, será posible que los documentos del Concilio lleguen a ser vivos y vivificantes»³⁹. Los cuatro pasos que se proponen constituyen un itinerario preciso que las comunidades cristianas, en las diferentes articulaciones propias de la Iglesia local, podrían hacer suyas con ocasión del aniversario conciliar: conocer más amplia y profundamente las enseñanzas conciliares, haciendo de ellas objeto de lectura personal y comunitaria y de trabajo sistemático, de manera que puedan ser asimiladas internamente, acogidas amorosamente y llevada a la vida. Se abre aquí, a nuestro parecer, un campo fecundo de trabajo pastoral.

Pero la *Relatio finalis* ofreció también los criterios para una recta interpretación teológica de las enseñanzas conciliares. Por claridad los identificamos también gráficamente.

«La interpretación teológica de la doctrina del Concilio

- tiene que tener en cuenta todos los documentos en sí mismos y en su conexión entre sí, para que de xeste modo, sea posible exponer cuidadosamente el sentido íntegro de todas las afirmaciones del Concilio, las cuales frecuentemente están muy implicadas entre sí.
- Atribúyase especial atención a las cuatro Constituciones mayores del Concilio, que son la clave de la interpretación de los otros decretos y declaraciones.
- No se puede separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal de los documentos,
- como tampoco es legítimo separar el espíritu y la letra del Concilio.
- Ulteriormente hay que entender el Concilio en continuidad con la gran Tradición de la Iglesia; a la vez debemos recibir del mismo Concilio luz para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. La Iglesia es la misma en todos los concilios»⁴⁰.

La validez y actualidad de estos criterios salta a la vista a cualquier lector y estudioso del Vaticano II. Por ello baste subrayar la insistencia del texto sinodal en la necesidad de respetar la integridad del Vaticano II a partir de las cuatro constituciones (todos los documentos y todos juntos, índole pastoral y fuerza doctrinal, espíritu y letra que es como decir acontecimiento y corpus de enseñanzas, tradición como intersección de pasado, presente y futuro en un horizonte misionero) y en la identidad del sujeto Iglesia, verdadera garantía de la dinámica de *traditio-receptio* que caracteriza el Concilio⁴¹.

39 Ibid., 1785.

40 Ibidem. Un comentario a estos criterios en: KASPER, *El desafío permanente del Vaticano II*, 401-415.

41 Sobre dicha dinámica cf.: SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, 23-27 (en español 32-37), que recoge la reflexión de G. Routhier y H. Legrand en: H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA, *La recepción y la comunión entre las Iglesias: actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 8-14 abril 1996*, Universidad Pontificia, Salamanca 1997.

6. El camino de los testigos

Como último paso de esta propuesta sintética de algunas coordenadas fundamentales a la hora de favorecer la recepción del Vaticano II, queremos referirnos a un factor que no siempre se toma en cuenta. Se trata del protagonismo de los santos en el proceso de recepción.

En el volumen *Teoría de los principios teológicos* de Joseph Ratzinger se lee: «Que el Concilio llegue a ser una fuerza positiva en la historia de la Iglesia, sólo de una manera indirecta depende de los textos y de las agrupaciones. El factor decisivo es que haya o no hombres -santos- que, mediante el compromiso inmovible de su propia persona, acierten a crear cosas nuevas y vivas. La decisión definitiva sobre el valor histórico del concilio Vaticano II depende de que existan hombres capaces de hacer frente al drama de la separación del trigo y de la cizaña y den así un claro sentido a un conjunto que no puede abarcarse sólo con palabras. Todo lo que, por el momento, podemos decir es que el Concilio por un lado ha abierto sendas que, prescindiendo de ciertos extravíos y desviaciones, conducen verdaderamente al centro del cristianismo (...) Respecto del rango del Vaticano II aún no puede pronunciarse un juicio definitivo, aun admitiendo que en sus textos hay muchos elementos válidos. Que, al final, haya de ser enumerado entre los faros luminosos de la historia de la Iglesia es algo que depende de los hombres que deben transformar la palabra en vida»⁴².

¿Existen testigos -santos- que en las circunstancias actuales puedan iluminar el camino de la Iglesia en la recepción del Vaticano II? Ciertamente.

Uno de ellos ha sido reconocido objetivamente como tal a través de su beatificación. Se trata, obviamente, del Beato Juan Pablo II⁴³. Personalmente estamos convencidos que la personalidad cristiana y pastoral de Juan Pablo II puede ser descrita hablando de un “estilo conciliar” caracterizado por una consideración unitaria del misterio de Dios y del misterio del hombre, una eclesiología teológica, el personalismo cristiano y la centralidad de la categoría de testimonio⁴⁴.

Además, sería importante, en esta nueva fase de recepción del Concilio, estudiar ulteriormente la aportación del arzobispo Wojtyła a la hora de “actuar” -esta es la terminología del momento- el Vaticano II. Ya durante los años conciliares (1962-1965), Wojtyła se compromete personalmente en la difusión de su enseñanza

42 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 453. En el mismo sentido se había expresado en: *Id.*, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985⁵, 49.

43 He afrontado explícitamente este argumento en: G. RICHI ALBERTI, *La beatificación de Juan Pablo II y la recepción del Concilio Vaticano II: “Estudios Trinitarios”* 45 (2011) 207-231.

44 A su aportación durante los cuatro períodos conciliares he dedicado un estudio específico cf.: *Id.*, *Karol Wojtyła: un estilo conciliar*, Studia Theologica Matritensis 16, Publicaciones San Dámaso 2010, 454 págs., en particular 15-46

a través de conferencias, artículos de periódicos o de revistas teológicas y no, y homilías⁴⁵. La convocatoria del Sínodo diocesano de Cracovia⁴⁶ y la publicación del ya citado volumen *La renovación en sus fuentes*⁴⁷, como instrumento ofrecido a todos en orden a la actuación del Vaticano II a partir del principio del “enriquecimiento de la fe”, esperan todavía ser adecuadamente valorados como significativos “hechos de recepción” del Vaticano II.

Respecto a la importancia de los años durante los cuales Juan Pablo II guió la Iglesia como sucesor de Pedro, es necesario concordar con quien afirma que «sorprende también una significativa ausencia de atención a este pontificado en la riquísima producción científica sobre la recepción del Concilio, tal y como se puede constatar en las numerosas y rigurosas reseñas bibliográficas de las que hoy disponemos»⁴⁸. Y más adelante insiste: «asombra ciertamente la modalidad con la que una parte significativa de la historiografía conciliar ha considerado este largo pontificado, en el horizonte de la reconstrucción y recepción del concilio mismo»⁴⁹. La atención al testigo Wojtyła-Juan Pablo II en el camino de recepción del Vaticano II constituye una brújula segura.

El Papa polaco, sin embargo, no es una figura aislada en estos cincuenta años de vida eclesial. Son muchos los nombres que podrían ser añadidos al elenco de testigos luminosos de la recepción conciliar.

Concluimos nuestro ensayo citando uno de ellos, todavía demasiado poco conocido y estudiado, pero que a nuestro parecer constituye un modelo de recepción del Vaticano II en ámbito teológico. Me refiero al dominico Marie-Joseph

45 La bibliografía de nuestro autor puede ser consultada en: E. KACZYŃSKI – B. MAZUR, *Bibliografia de Karol Wojtyła*: “Angelicum” 56 (1979) 149-164; y, sobre todo, en: W. GRAMATOWSKI – Z. WILIŃSKA, *Karol Wojtyła negli scritti. Una bibliografia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.

46 Sobre el Sínodo de Cracovia y la acción pastoral del arzobispo Wojtyła, véase: *Il sinodo pastorale dell'arcidiocesi di Cracovia (1972-1979)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985; T. PIERONEK, *Ricezione del Concilio Vaticano II nei lavori e documenti sul Sinodo de Cracovia 1972-1979*, en Z. J. KIJAS – A. DOBRZYŃSKI (a cura di), *Cristo Chiesa Uomo. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 57-66; G. WEIGEL, *Testigo de esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1999, 277-285; R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid 1992, 233-267; L. NEGRI, *Linee fondamentali della pastorale del Cardinale Wojtyła*, en *Karol Wojtyła filosofo, teologo, poeta. Atti del I Colloquio Internazionale del pensiero cristiano organizzato da Istra. Roma, 23-25 settembre 1983*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 257-261.

47 El libro, presentado por su autor como «un vademecum que sirva de introducción a los documentos del Vaticano II, si bien siempre desde el punto de vista de su actuación en la vida y en la fe de la Iglesia» (WOJTYŁA, *La renovación*, 5), fue objeto de diversas recensiones en lengua polaca (cf. GRAMATOWSKI – WILIŃSKA, *Karol Wojtyła*, 101). La noticia ofrecida por *L'Osservatore Romano*, quizá también debido a su concisión y, probablemente, también a la no comprensión del horizonte del volumen por parte del redactor de dicha nota, no evitó que, de hecho, el volumen no fuese ni traducido ni conocido en Occidente hasta la elección de Wojtyła como Papa, cf.: *Un volume del Card. Wojtyła sull'attuazione del Concilio Vaticano II: "L'Osservatore Romano"* 112 (1972) n. 272, 2.

48 G. MARENCO, *Giovanni Paolo II e il Concilio. Una sfida e un compito*, Cantagalli, Siena 2011, 196, n. 3.

49 *Ibid.*, 252.

Le Guillou (1920-1990)⁵⁰. A petición de algunos obispos francófonos africanos, el padre Le Guillou introdujo numerosos sacerdotes y religiosos de dichas iglesias, a través de una serie de conferencias y cursos, en el rico patrimonio del Concilio Vaticano II. Fruto de su participación en las labores conciliares como perito a partir del segundo período y de dicho trabajo de divulgación y difusión de las enseñanzas del Concilio, nace su obra *Le Visage du Ressuscité. Grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire de Vatican II*, que vio la luz en 1968.

Núcleo de su presentación del Concilio es la tesis del carácter cristológico del legado del Vaticano II. Al hablar de carácter cristológico, Le Guillou no se refiere principalmente al contenido preciso de las diversas constituciones, decretos y declaraciones conciliares⁵¹. Desde ese punto de vista, en efecto, es necesario concordar con cuantos subrayan la ausencia de una constitución que afronte las cuestiones fundamentales de la cristología. Cuando describe el Vaticano II como un concilio cristológico, nuestro autor pretende ofrecer una clave sintética de acceso que permita descubrir la profundidad teológica de los diferentes contenidos propuestos por el Concilio: «Jesucristo, centro absoluto de atracción y de referencia para el mundo entero, tal es el mensaje del Concilio para nuestro tiempo»⁵². Esta clave de lectura consiste en contemplar el misterio de Cristo como núcleo del Concilio: «contemplación del Rostro de Cristo suscitada por el Espíritu, este es el latido esencial del corazón, quizá escondido, pero infinitamente real y dinámico, del Vaticano II»⁵³. A través de esta contemplación, que nos revela a Cristo como imagen del Dios invisible en la que la Iglesia se refleja como en un espejo, se nos manifiesta el esplendor profético del Vaticano II.

Esta perspectiva ha sido retomada autorizadamente por la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985, en cuya *Relatio finalis* se afirma con claridad que cuanto el Concilio afirma sobre la Iglesia posee un profundo carácter trinitario y cristocéntrico: «el anuncio sobre la Iglesia, como lo describe el Vaticano II, es trinitario y cristocéntrico»⁵⁴. Los documentos del Vaticano II, en efecto, consideran como su objeto propio la realidad de la Iglesia y su relación con el mundo y, sin embargo, el punto de vista que adoptan no es eclesiológico, sino profundamente cristológico y trinitario. Y Le Guillou lo reconoce claramente:

50 Cf. G. RICHI ALBERTI, *Teología del misterio. El pensamiento teológico de Marie-Joseph Le Guillou op*, Encuentro, Madrid 2000. Gracias al patrocinio de la *Association Père Marie-Joseph Le Guillou* y de la Congregación de las *Bénédictines du Sacré-Cœur de Montmartre*, nuestra Universidad acaba de publicar el inventario del archivo personal del padre Le Guillou, con numerosísimos documentos referidos al Concilio Vaticano II y las circunstancias de su recepción en los años que siguieron, cf.: *Id.*, *Inventaire du Fonds P. Marie-Joseph Le Guillou op*, M Subsidia Instrumenta 4, Universidad San Dámaso, Madrid 2012, 410 págs.

51 Cf. RICHI ALBERTI, *Teología del misterio*, 197-206.

52 LE GUILLLOU, *Le Visage du Ressuscité*, 400.

53 *Ibid.*, 43.

54 SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis*, 1789.

«¡qué paradoja que un Concilio cuyo objeto propio es la Iglesia, aparezca completamente dominado por el misterio del Dios trinitario!»⁵⁵.

La propuesta del padre Le Guillou nos parece una preciosa indicación de método y de contenido a la hora de retomar las enseñanzas del Vaticano II y de favorecer su correcta hermenéutica y recepción.

Así la considera también uno de los más eminentes teólogos del siglo XX, el cardenal Henri de Lubac, que en una carta del 13 de agosto de 1968, escrita durante unas vacaciones en Suiza, comenta al padre Le Guillou la impresión que le ha producido la lectura de su volumen de introducción al Concilio: «*Le Visage du Ressuscité* ha sido un buen compañero para mi descanso. Es un libro escrito con amor, ¡y se notaría todavía más si no lo dijese continuamente! Amor entusiasta por el reciente Concilio, porque este Concilio ha subrayado con fuerza el Misterio de Cristo. El puesto que reconocéis a la constitución *Dei Verbum* es, a este propósito, significativo. Sin dejar enfriar vuestro entusiasmo por las deformaciones que se han dado después, no cedéis a ellas en absoluto. Esperamos, con Ud., una atmósfera de fe. La obra quizá es un poco densa, demasiado llena de textos como para que sea de un acceso fácil para los lectores habituales de la colección en la que se publicará, pero a la larga permanecerá como una sólida obra de consulta sobre el Concilio y como un estímulo para la vida cristiana»⁵⁶.

7. Conclusión: el encuentro de Benedicto XVI con el clero romano del 14 de febrero de 2013

Concluyo haciendo referencia a la última ocasión en que Benedicto XVI se ha expresado personalmente sobre el Concilio Vaticano II. Se trata de un texto que deberá ser objeto de estudio por parte de profesores y estudiantes a la hora de hacer propia la propuesta hermenéutica de Papa Ratzinger, testigo del Vaticano II y protagonista de su adecuada recepción de manera especial en los años de su pontificado.

No es posible en este momento detenerse a proponer un comentario de este texto tan rico. Simplemente subrayo algunos datos esenciales. En primer lugar, cabe destacar que el Papa propone un recorrido a través de las cuatro constituciones conciliares: se trata, en efecto, de la clave esencial de toda la enseñanza conciliar. Un segundo elemento es la insistencia en que el Concilio tuvo como horizonte hablar de Dios para la salvación del mundo. Dice Benedicto XVI: «*Ahora, en retrospectiva, creo que fue muy acertado comenzar por la liturgia. Así se manifiesta la primacía de Dios, la primacía de la adoración*». Por último, como hizo en el célebre discurso del 22 de diciembre de 2005, se vuelve a remarcar la centralidad

55 LE GUILLOU, *Le Visage du Ressuscité*, 127.

56 La carta se encuentra en el Fonds Le Guillou: F1, 8b. Cf. RICHI ALBERTI, *Inventaire*, 321.

del sujeto Iglesia. Refiriéndose a la Constitución *Dei Verbum*, dice: «*la Escritura es Escritura porque existe la Iglesia viva, su sujeto vivo; sin el sujeto vivo de la Iglesia, la Escritura es sólo un libro y abre, se abre a diversas interpretaciones y no llega a una claridad resolutive*». Esta última indicación, en efecto, constituye una de las claves esenciales para la hermenéutica presente y futura del Concilio Vaticano II.

La influencia y la aplicación del Concilio Vaticano II en la Arquidiócesis de México desde la perspectiva del campo bíblico, en el ámbito teológico y académico

Javier Quezada del Río

Introducción

El tema que me pidieron desarrollar para este triduo teológico es la influencia y la aplicación del Concilio Vaticano II en la arquidiócesis de México, pero centrándome en el ámbito teológico y académico de la perspectiva bíblica. Antes de intentar desarrollar el tema, se impone hacer algunos comentarios generales.

En primer lugar, la producción académica y teológica no se puede regionalizar demasiado porque lo que se escribe o dice en la arquidiócesis de México se puede leer y escuchar en cualquier parte del país y del mundo, y viceversa, lo que se escribe en otros lados puede tener mucho eco en la Arquidiócesis. Me refiero también al material digitalizado accesible por medio de la internet, discos, memorias, etc. El impacto del Vaticano II, en concreto, de la *Dei Verbum* en la arquidiócesis de México no puede medirse por la cantidad de publicaciones científicas sobre la Biblia que aquí se hace, aún añadiendo los congresos y las conferencias. En la actualidad, el mundo está a la mano en tiempo real, por medio de las computadoras. Ya se habló de dicho impacto en los seminarios y en las escuelas de teología.

En segundo lugar, el tema señalado parece dirigir la atención sobre el papel que tiene la Biblia en la teología sistemática. Creo que ahí se presenta un gran nicho para la investigación, pues, en mi opinión, la exegesis bíblica y la teología sistemática caminan en direcciones diferentes, si no opuestas. Pero me parece que esta temática no agota toda la intención expresada en el título, además de que prácticamente no ha sido abordada ni por teólogos ni por biblistas.

Ante la imposibilidad de ofrecer un panorama preciso de la situación, me limitaré a esbozar la situación con unas breves pinceladas. Abordaré, muy brevemente, seis puntos: los estudios bíblicos en la Iglesia católica, los estudios bíblicos en México, la Universidad Pontificia de México, la Asociación de Biblistas de México, los proyectos Biblioteca Bíblica Básica y Biblia de la Iglesia en América, y algo de los protestantes.

Los estudios bíblicos en la Iglesia católica

Si los estudios bíblicos empezaron a abrirse a las aportaciones de las ciencias con la publicación de la encíclica *Providentissimus Deus*, de León XIII, fue con la *Divino Afflante Spiritu*, de Pío XII, que el catolicismo dio cabida a las ciencias llamadas profanas en la investigación bíblica. Tal vez valga la pena recordar ese famoso texto de la encíclica:

Es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta.¹

La apertura que mostró Pío XII fue profundizada por el Concilio Vaticano II, que abrió de par en par las puertas a las ciencias que pudieran ayudar a la consecución de *lo que los autores quisieron decir*. Permítanme recordar también ese texto:

Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a *los géneros literarios*. Puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en los textos de diverso género: histórico, profético, poético o en otros géneros literarios. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época.²

El impulso que dio el Concilio a la investigación científica de la Biblia hizo progresar en esa línea a los estudios católicos, con singular entusiasmo. La publicación de *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* de la Pontificia Comisión Bíblica a los cien años de la *Providentissimus* y cincuenta de la *Divino Afflante Spiritu* es, en mi punto de vista, el documento bíblico más denso y brillante que ha producido la Iglesia católica, desde luego, tratándose de la interpretación de la Biblia. Sin embargo, estoy plenamente convencido de que es un documento casi desconocido, incluso en los ambientes académicos y de exegetas.

1 *Dei Verbum* 23.

2 *Dei Verbum* 12.

Hay que recordar que la Pontificia Comisión Bíblica fue fundada en 1903 y que fue un órgano del Magisterio hasta que el Papa Paulo VI le quitó esa categoría. Sin embargo, dado que ese documento estuvo destinado a celebrar los cien años de la *Providentissimus Deus* y los cincuenta de la *Divino Afflante Spiritu*, y que su presidente era precisamente Joseph Ratzinger, es prudente darle mucha importancia.

En varios sentidos, la *Exhortación Apostólica Postsinodal* del Papa Benedicto XVI, la *Verbum Domini*, quiere frenar los excesos a que pudiera conducir una lectura *demasiado* científica o científicista de la Biblia. Y es, en ese sentido, un llamado a la lectura de la Biblia, realizada en y desde la fe, el Magisterio e incluso la liturgia de la iglesia católica.

Yo creo que la lectura y el estudio de la Biblia en México, tanto en el sentido pastoral de divulgación como en el académico se ha frenado en el sentido científico, que impulsó tanto *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en buena medida para no caer en el fundamentalismo bíblico, y ha derivado en un estudio de la Biblia más dirigido por el teólogo o el sacerdote. Esto es visible incluso en la especialidad en teología bíblica de la Universidad Pontificia de México.

Es verdad que los programas de estudios de teología proponen entre diez y quince materias bíblicas, y que estas se estudian a profundidad, sin embargo, percibo, junto con otros muchos académicos, un divorcio real entre Biblia y teología. Una aporía muy sencilla puede mostrar este divorcio: La *Dei Verbum* dice que en la Biblia está lo que Dios quiere decir para nosotros hoy. He aquí un texto que lo afirma:

Habiendo, pues, hablando Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que El quiso comunicarnos, debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos.³

Pero un poco antes había dicho:

Pero el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo.⁴

³ *Dei Verbum* 12.

⁴ *Dei Verbum* 10.

Es decir, la Biblia es la primero y más importante, pero el Magisterio tiene la última palabra.

A muchos católicos les gusta poner una comparación para hablar de la Biblia y la Tradición. La iglesia católica, dicen, está parada en dos pies: la Biblia y la Tradición. O como dice la *Dei Verbum*, es alimentada por dos arroyos que surgen de la misma fuente: Dios. Esos dos arroyos son la Biblia y la tradición. Pero esos dos pies siguen marchando a destiempo, no obedeciendo a una sola intención, a un solo cerebro. Es decir, en la iglesia católica no está claro cuál es el estatuto epistemológico de la Biblia, y esta temática no es abordada ni por los teólogos fundamentales ni por los exegetas.

Los estudios bíblicos en México

Tal vez en México no tengamos los problemas que tienen varios países europeos y del primer mundo, en cuanto a la lectura *demasiado científica* de la Biblia. Esto se debe a que la mayoría de la tradición protestante que vive en México no dedica mucho tiempo al estudio exegético de la Biblia. Pero no hay que despreciar la tendencia a cierto *bibliocentrismo* de los católicos que hace que, cuando descubren diferencias entre lo que creen por su fe y lo que dice la Biblia, reaccionan contra la iglesia como si ella los hubiera hecho vivir engañados. Por otro lado, la lectura protestante que se realiza en México está frecuentemente dirigida a textos que revelan precisamente esas diferencias. Esto hace que los católicos propugnen una lectura bíblica dirigida desde la fe. Se trata de una cultura bíblica, pero no tan científica que ponga de manifiesto la distancia que hay entre la fe de la iglesia del siglo XXI y las afirmaciones bíblicas.

Los católicos que se han especializado en estudios bíblicos son en su gran mayoría sacerdotes. Pero sus problemas para dedicarse de por vida a la investigación bíblica son abundantes. Son verdaderamente muy pocos los sacerdotes que pueden dedicar un par de días a la semana a la investigación, y esto con carencias grandes respecto a bibliotecas y hemerotecas. Esto hace que los investigadores recién egresados queden, académicamente, un tanto rezagados a los pocos años de haber concluido sus estudios. Esto es menos evidente en esta arquidiócesis pues aquí se concentran las principales bibliotecas bíblicas (ISEE, UPM, de los Misioneros del Espíritu Santo; de los jesuitas, en la Universidad Iberoamericana, etc.), pero junto a esas ventajas está el hecho de que la labor pastoral es cada vez más desafiante.

Las religiosas biblistas tienen otra problemática. Ellas tienen otros obstáculos: el trabajo propio de la Congregación, y la incomprensión de las hermanas. No sé si llegue a 20 el número de religiosas mexicanas que han obtenido un grado en Biblia.

Los laicos tienen unos problemas diferentes. El principal es el entorno económico. Para ser candidato a ingresar a la Universidad Pontificia de México a estudiar Teología Bíblica, un laico deberá aprobar el bachillerato filosófico, el teológico y un año de propedéutico (lenguas bíblicas), lo que implica al menos ocho años de estudios después de haber terminado la preparatoria. ¿Qué laico estará en condiciones de estudiar todo ese tiempo ante la perspectiva de tener un campo de trabajo reducido a la docencia?

No me explico por qué la iglesia católica no abre una licencia en Sagrada Escritura sin los prerrequisitos de filosofía y teología. Creo que así se haría verdaderamente accesible un estudio especializado bíblico para los laicos católicos y sería posible que la teología en general se viera beneficiada por estudios laicales.

En estrecha relación con la situación económica, está el hecho de que en las universidades públicas de México no hay Escuela de Religiones, Teología o Ciencias Religiosas. No se ve cercano el día en que la UNAM, la UAM o la UACM abran una facultad de teología con especialidad en Biblia.

Las universidades particulares que ofrecen una licenciatura en Ciencias Religiosas, Ciencias Teológicas o Teología, apenas llegarán a diez en toda la República,⁵ de las cuales siete están en esta arquidiócesis.

Estudios de bachillerato teológico (además de las universidades privadas que ofrecen la licenciatura en Teología, Ciencias Religiosas o Ciencias Teológicas) solo se ofrecen en el Centro de Estudios Teológicos de la CIRM (CETCIRM), el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM), y en los seminarios diocesanos.

Licenciatura y doctorado en Teología Bíblica solo se ofrecen en la Universidad Pontificia de México.

En México no hay ninguna editorial que publique libros especializados en Biblia. Existen varias, como Dabar y San Pablo, que publican temas bíblicos, pero no son editoriales especializadas en Biblia y no publican libros académicos.

5 1. Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Ciencias Teológicas (escolarizada y a distancia); 2. Universidad La Salle Ciudad de México, Ciencias Religiosas (escolarizada); 3. Universidad Intercontinental Ciudad de México, Teología (escolarizada); 4. Universidad Anáhuac Sur Ciudad de México (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum), Ciencias Religiosas (escolarizada y a distancia y por correspondencia); 5. Centro de Valores Humanos A.C. (CEVHAC) Ciudad de México, Teología (escolarizada); 6. Universidad Católica Lumen Gentium (ISEE), Teología (escolarizada y a distancia). 7. Universidad Pontificia de México Ciudad de México, Ciencias Religiosas (escolarizada); Teología (escolarizada); 8. Universidad del Valle de Atemajac Guadalajara, Teología (a distancia); 9. Universidad del Valle de Atemajac Tabasco, Teología (a distancia); 10. Universidad Marista, Guadalajara, Ciencias Religiosas (a distancia).

Los libros especializados se traen, generalmente, de España. Y esto con retraso a veces significativo. Un ejemplo de ello es la Biblia de Jerusalén.

La Universidad Pontificia de México

La UPM se considera continuadora de la Real y Pontificia Universidad de México, fundada en 1553.

En 2012, cumplió treinta años de haberse reabierto. Como dije, es la única Universidad en México que otorga grados de licenciatura y doctorado en teología con especialidad en Biblia. Tal vez el promedio de alumnos egresados de licenciatura especializada en Teología Bíblica esté sobre los tres por año. Ha otorgado unos 4 grados de doctor con especialidad en Biblia.

El nivel de la UPM era excelente en la formación exegética. Testimonio de ello es que la Congregación para la Educación Católica mandó una exhortación para que se revisaran los planes de estudio porque “no era el Pontificio Instituto Bíblico”. Desde hace unos quince años la tendencia es disminuir un tanto la técnica exegética y aumentar la perspectiva de la teología bíblica y la vinculación de la Biblia con la teología católica.

Las publicaciones de la UPM son varias. Las que han publicado títulos bíblicos son: *Bibliotheca mexicana*, con ocho títulos bíblicos.⁶ *Selecta UPM*, con cuatro títulos bíblicos.⁷ *Estudios bíblicos mexicanos*, con cinco títulos.⁸ La serie *Material Académico* ha publicado seis títulos bíblicos.⁹ La colección Pastoral ha publicado

- 6 AGUIAR Retes Carlos, *Discernimiento profético. El ayuno agradable a Yahvé*.
CÓRDOVA González Eduardo, *El mensaje escatológico de 1 Tes 4,13-5,11, a partir de una análisis histórico-crítico, retórico y sociológico*.
JUNCO Garza Carlos, *La crítica profética ante el templo*.
LÓPEZ García Francisco Manuel, *El desprecio al hombre pobre y sabio. Sabiduría, pobreza y poder en el libro de Qohélet a partir de Qoh 9,13-16*.
LÓPEZ Rosas Ricardo, *La señal del templo Jn 2,13-22. Redefinición cristológica de lo sacro*.
LOZA Vera José, *Las palabras de Yahvé. Estudio del decálogo*.
PIEDAD Sánchez Jorge, *Sabiduría de Israel. Introducción al estudio de la poesía sapiencial de la Biblia*.
PINTO León Adolfo, *Lamed y sus relaciones. Indicaciones para su traducción*.
- 7 CÓRDOVA González Eduardo (coord.) *Pablo de Tarso. Memorias del VII coloquio de teología*.
MACIEL del Río Carlos, *Dios padre: Miradas y acercamientos*.
MACIEL del Río Carlos, *El Espíritu Santo: Miradas y acercamientos*.
MACIEL del Río Carlos, *Jesús: Miradas y acercamientos*.
- 8 GONZÁLEZ Cruz Manuel (coord.), *Explorando nuevos senderos. Acercamientos al Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*.
LANDGRAVE Gándara Daniel (y otros), *Palabra no encadenada y pro-vocativa. Miscelanea bíblica en honor a Carlos Junco Garza*.
LÓPEZ Rosas Ricardo, *Comer, beber y alegrarse. Estudios bíblicos en honor a Raúl Duarte Castillo*.
LÓPEZ Rosas Ricardo, *Mujeres de la Biblia, mujeres para hoy*.
LÓPEZ Rosas Ricardo, *Pan para todos. Estudios en torno a la Eucaristía*.
- 9 DUARTE CASTILLO RAÚL, *Abrahán, el amigo de Dios*.
DUARTE CASTILLO RAÚL, *I Carta de San Juan. Aproximación al Texto*.
DUARTE CASTILLO RAÚL, *José: El soñador*.
LOZA Vera José, *El Pentateuco. Tomo II*.
LOZA Vera José, *Los comienzos de la Salvación*.
Maciel del Río Carlos et al, *Los primeros profetas cristianos*.

tres títulos bíblicos.¹⁰ La revista *Efemérides Mexicana* se publica desde el 2004. Contiene algunos artículos exegéticos.

La revista QOL también se publica en la UPM. Es la única revista bíblica católica que se publica en México, aunque hay algunas otras revistas teológicas que publican artículos de Biblia.

A pesar de que desde el inicio se presentó como cuatrimestral, el primer número se publicó en 1988, con el equipo UPM como responsable editorial, y el segundo tardó dos años en ver la luz. Se publicó en 1990. El tercer número es también de 1990. El cuarto número es de 1993, tres años después. Este pone solo a Raúl Duarte y Adolfo Pinto como responsables de la publicación. A partir del número 10, y hasta el 26 aparece solo Raúl Duarte como responsable y editor. A partir del número 27 (2001) hasta la fecha, Duarte aparece como fundador y el editor responsable ha ido cambiando. No tiene ISSN ni derechos de autor.

La Asociación de Biblistas de México

Los biblistas mexicanos formamos una Asociación que se denomina: Asociación de Biblistas de México. Se fundó en 1989, y desde entonces ha realizado asambleas anuales, veinticuatro en total. Las Memorias se publican desde 1992. Solo a partir de 2010 dichas memorias tienen ISBN y derechos de autor.

La asistencia media a los congresos va de 50 a 80 biblistas. Los congresos duran tres días. Se exponen unas once conferencias de acuerdo a un tema preestablecido. No hay seminarios. La ABM ha publicado, además de las Memorias, dos libros, en coedición con la Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica,¹¹ pero no tiene ningún proyecto de investigación o publicación.

La asistencia media de biblistas de la Arquidiócesis de México a estos congresos no va más allá de unos tres o cuatro por año.

Los proyectos Biblioteca Bíblica Básica y Biblia de la Iglesia en América

El proyecto BBB (Biblioteca Bíblica Básica) no se circunscribe a la arquidiócesis de México, comprende comentarios a todos los libros de la Biblia. Los autores son, en su mayoría, mexicanos, con su propio estilo hermenéutico. Se han publicado doce volúmenes de un total de veintiuno

10 DUARTE Castillo Raúl, *Jacob, un arameo Errante*.

LUGO Rodríguez Raúl, *Flor que Nace de la Muerte*.

MACIEL del Río Carlos et al, *Subiendo hacia Jerusalén. Anotaciones y comentarios al Evangelio de Lucas*.

11 *Apocalipsis ¿angustia o esperanza? Claves de lectura para el cristiano de hoy*, Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica, Asociación de Biblistas Mexicanos, México 1998; *Biblia y Derechos humanos*, Comisión Episcopal de Pastoral Bíblica, Asociación de Biblistas Mexicanos, México 1999.

programados.¹² Se trata de libros para el nivel de principiante y de bachillerato teológico.

La traducción: Biblia de la Iglesia en América no es un proyecto mexicano ni llevado a cabo solo por mexicanos, y mucho menos ligado a la Arquidiócesis de México. Lo menciono aquí porque es un proyecto de América Latina y porque tanto el coordinador general como el del Nuevo Testamento son mexicanos.

La Conferencia Episcopal de USA (USCCB) ofreció al CELAM en 2003 el proyecto de una traducción de la Biblia. Se comprometió a financiarlo durante diez años.

El coordinador general de la traducción: Pbro. Carlos Junco Garza (México). Los coordinadores de la traducción del Antiguo Testamento son Mons. Ramón Alfredo Dus, Obispo de Reconquista, (Argentina), y del Nuevo Testamento, el Obispo Adolfo Castaño Fonseca (México), aquí presente.

El compromiso de todo el equipo es entregar la traducción completa de la Biblia, lista para su impresión en diciembre del 2014. Hace poco más de un año se publicaron los evangelios para obtener retroalimentación de los grupos que estudian la Biblia y de los especialistas.

En los círculos académicos se utiliza preferentemente la Biblia de Jerusalén, no solo por su traducción, sino por sus introducciones, notas y paralelos. Ojalá la BIA se convierta en una opción valiosa por el hecho de ser traducida y anotada por biblistas latinoamericanos... y que pronto tengamos una Biblia traducida y anotada por biblistas de la Arquidiócesis de México.

Algo de los protestantes

Primero una palabra sobre la Universidad Iberoamericana. Hace ya muchos años que ofrece estudios de licenciatura en Ciencias Religiosas reconocidos por la Secretaría de Educación Pública. En 2004 inició una maestría llamada *En Teología y Mundo Contemporáneo*. Esta maestría no es una especialidad teológica, pues los alumnos no necesariamente son egresados de una licenciatura en teología,

-
12. 1. JUNCO Carlos, DUARTE Raúl, ZESATI Carlos, MÁLEK Ludvík, *El mundo del Antiguo Testamento*.
 2. JUNCO Garza Carlos, *La Biblia, libro sagrado*.
 3. LOZA Vera José - DUARTE Castillo Raúl, *Introducción al Pentateuco. Génesis*
 4. SOLTERO González Carlos; TAPIA Omar, *Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio*.
 5. DUARTE RAÚL, *Historiografía deuteronomista*.
 7. LOZA VERA RAÚL, *Introducción al profetismo. Isaías*.
 10. SCHAEFER Konrad, *Salmos, Cantar de los Cantares, Lamentaciones*.
 12. CASTILLO Ana Laura; GABRIEL Fierro, *Ester, Judit, Rut, Tobías, Apócrifos del Antiguo Testamento*.
 15. CASTAÑO Fonseca Adolfo Miguel, *Evangelio de Marcos. Evangelio de Mateo*.
 16. LANGNER Córdula, *Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles*.
 17. LÓPEZ Rosas Ricardo; PABLO Richard, *Evangelio y Apocalipsis de san Juan*.
 21. LUGO Raúl, LÓPEZ Ricardo, *Hebreos y Cartas Católicas*.

mucho menos lo es en Biblia. Entre los alumnos hay un buen número de pastores protestantes, sobre todo de iglesias pentecostales y neopentecostales. Esto revelada la gran necesidad que tienen de una formación más fuerte en el campo teológico y creo que puede también abrir posibilidades de diálogo y por qué no, de estudio ecuménico de la Biblia.

La Comunidad Teológica de México es una asociación ecuménica de seminarios e instituciones que ofrece cursos de especialización, licenciaturas, diplomados universitarios y maestrías, que nació en 1967.

Maná es el Primer Museo de la Biblia en América Latina. Inició el 30 de julio de 2000 en la Ciudad de México. En 2013, Maná cuenta con más de 1200 biblias diferentes. Realiza exposiciones itinerantes llamadas: “Del papiro a la computadora: la Biblia más de cuatro mil años de historia”, “La Biblia en los idiomas mexicanos”; y ofrece diplomados en ciencias bíblicas, filosofía de la religión y lenguas bíblicas. Ha editado cinco libros.

Conclusión

Aunque no es prudente regionalizar mucho la producción académica y la temática indicada en el título no se ha estudiado sistemáticamente, la arquidiócesis de México ha sido muy importante en cuanto a los estudios bíblicos y al diálogo Biblia-teología en todo el país. Esto se debe a que en ella se concentran las posibilidades de estudios teológicos reconocidos por la Secretaría de Educación Pública y los reconocidos por la Iglesia. También lo es por la mayor cantidad de bibliotecas especializadas y la gran cantidad de congresos, cursos y conferencias que en ella se imparten.

Me parece que, a pesar de los retos con que se enfrenta cotidianamente, esta arquidiócesis tiene la responsabilidad de ser pionera en los esfuerzos por generar estudios y publicaciones exegéticas, incluso de traducción de la Biblia; de promover la reflexión sobre la relación entre estudio exegético y teología; de facilitar tanto a presbíteros como a laicos los estudios bíblicos especializados; y finalmente, de profundizar la colaboración en ciencias bíblicas con los hermanos separados.

Frecuenta un hombre piadoso que te haga compañía **La Dirección Espiritual en la formación al sacerdocio**

P. Jaime Emilio González Magaña, S. I.

1. La crisis del ministerio de la Dirección Espiritual

Todo indica que el ministerio de la Dirección Espiritual, fundamental y sumamente valorado en otros tiempos, está saliendo de una fuerte crisis en la que cayó especialmente después del Concilio Vaticano II. Muchos hermanos han descubierto que el psicólogo no es la panacea y han vuelto al sacerdote y, crecientemente, a religiosas e incluso a laicos y laicas para pedir ayuda a nivel espiritual y caminar juntos en la búsqueda de la voluntad de Dios. Este ministerio fue fuertemente criticado y aun atacado por algunos que pensaban que abrir la conciencia, o al menos, algunos aspectos íntimos a otra persona y, especialmente si se trataba de los sacerdotes, era contraria a la libertad y a los derechos inalienables de los hombres. En este escrito pretendo desarrollar la importancia de este ministerio tan importante para la Iglesia enfatizando su puesta en práctica en la formación al sacerdocio y la vida consagrada.

Con el auge de la antropología, la pedagogía y, sobre todo de la psicología, se pensó que no era necesario -y mucho menos obligatorio- que seminaristas y religiosos en formación acudieran al director espiritual. Por otra parte, cada vez eran menos los sacerdotes que se dedicaban a este ministerio, ya fuese por un deseo laudatorio de dedicarse a la pastoral directa entre pobres y marginados o, porque se pensaba que era una actividad que favorecía el individualismo, la dependencia enfermiza de otras personas o, simplemente, no era una práctica que daba "brillo" y "prestigio" al ministerio. La práctica cayó en desuso -también hay que decirlo- por la inadecuada formación de quienes prestaban este servicio. La obligatoriedad de acudir a un sacerdote poco preparado o que había recibido esta

misión como imposición de los superiores en las casas de formación le hizo un flaco favor. Si en otros tiempos era bien visto tener un director espiritual, hasta hace muy poco tiempo se vivía la situación contrario y quien lo tenía era considerado como una persona débil y sin carácter y, consecuentemente, necesitaba depender de otros. Se criticó acérrimamente el término de “director”, que para algunos era sinónimo de un atentado contra la libertad y el derecho a decidir por sí mismos, etc. Pero mucho más grave fue el hecho constatable de la indiscreción de algunos sacerdotes que intervenían en escrutinios o encuentros decisorios de admisión a las órdenes sagradas o a los votos religiosos. No solo hubo poca prudencia sino, más aún, llegó a haber algunos casos de infidelidad al sigilo que debían haber observado los directores espirituales. Esta situación hizo que muchos se alejaran y aun rechazaran -con toda razón- abrir su corazón y su vida a un acompañante.

En muchos casos, esta práctica fundamental, se limitó a ser observada -casi tolerada- en las casas de formación, pero sin hacer nada por corregir la situación. La crisis se agravó aún más por el profundo cambio de época que estamos viviendo, por el desarrollo acelerado de una nueva visión del hombre, de mundo y de Dios. Hoy ha cambiado esta cosmovisión gracias al progreso en el saber científico y humanístico: en la filosofía, la psicología, la sociología, la bioética, la antropología, la economía, la psiquiatría, la informática y, por supuesto, la teología. La visión del mundo y del hombre es notablemente más compleja y “plural”. Estamos ante un mundo globalizado con todos sus aspectos negativos pero también con la enorme posibilidad de aprovechar sus potencialidades. El mundo de hoy es diverso, la humanidad se mueve por el mundo con toda naturalidad. El intercambio entre culturas es enorme y se favorece la diversidad. Los conflictos y tensiones son diversos y, por lo tanto, la visión del hombre es mucho más complicada. Aun cuando se conoce mucho más, no se pueden reducir las dimensiones del ser humano a una visión simplista e indiferente con una visión del mundo y del hombre que, tal vez, funcionaba en el pasado en la cual pertenecer a una sociedad cristiana indicaba el todo de una persona¹. A todo esto, se debe añadir el producto de una extraña paradoja: por una parte, todo parece indicar que el hombre no tiene necesidad de Dios y, por otra, es evidente su sed de interioridad, de diálogo y de una vida espiritual profunda. Muchos han tenido que buscar el sentido de su vida y la respuesta a sus inquietudes en otras religiones o en teorías que ofrecen una desconcertante pluralidad de posibles normas de vida. Porque, según Graton, «a la luz de los progresos, continuos e insistentes de la conciencia humana, se hace más necesario un método integral de vida y de dirección, con bases cimentadas que incluyan los descubrimientos psicológicos, sociológicos, socio-económicos y antropológicos que se ofrecen

1 Cf. GRATON, C. “Direzione spirituale”. (2003). En: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, (a cura de DOWNEY, M. - BORRIELLO, L.). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 236.

cotidianamente a cada persona que busca la dirección espiritual para su vida. No más pues una espiritualidad que separe del mundo y de las demás personas en un reino aislado de pura interioridad»².

Afortunadamente, también es posible constatar una reevaluación de la vivencia del sacramento de la reconciliación. La dirección espiritual, el acompañamiento personal, la consulta pastoral y, desde luego, la confesión, buscan promover un crecimiento integral de la persona. Se trata de acompañar a otros en su camino de crecimiento y maduración y en la asunción libre del deseo de seguir a Jesús lo más cercana e radicalmente posible. Cada día crece también la certeza de que la vivencia y la asiduidad a este ministerio serán ayuda eficaz para evitar que muchos jóvenes abandonen las casas de formación. Asimismo, también se ha podido comprobar que una dirección espiritual bien llevada por sacerdotes, religiosas y laicos bien preparados y capacitados para ofrecer este servicio, ha ayudado a que disminuyan las solicitudes de reducción al estado laical de muchos sacerdotes. Esto se ha observado, especialmente, en aquellos que, en un plazo muy corto después de la ordenación, viven momentos de tibieza en su vida espiritual, de crisis afectiva o sexual, o, simplemente de desilusión al encontrarse con una realidad presbiteral que, poco a poco, los va empujando a dejar el ministerio. El reto sigue siendo favorecer la preparación de buenos y santos directores que lleven a cabo la misión de una dirección espiritual que sea capaz de abrirse a la complejidad de los hombres y mujeres de nuestros días.

2. La Dirección Espiritual en la formación al sacerdocio

Por dirección espiritual o acompañamiento espiritual, entendemos la puesta en práctica de un ministerio recibido de la Iglesia para ayudar a las personas que sientan la necesidad de un salto cualitativo en su vida y que estén dispuestas a buscar, hallar y sentir la voluntad de Dios. Es el tipo de relación que se establece cuando una persona está dispuesta a dejarse ayudar por otra porque quiere dejarse llevar por el Espíritu de Dios en la búsqueda incesante de la vida verdadera, la paz, la plenitud con plena conciencia de sus dones y limitaciones, con el firme deseo de vivir intensamente cada instante y está dispuesta, asimismo, a intentar –al menos- descubrir sus afecciones desordenadas, sus apegos y el pecado que le impiden vivir su vocación, cualquiera que ésta sea. Cuando una segunda persona ofrece su experiencia, sus conocimientos al igual que sus defectos y límites y está dispuesta, asimismo, a acompañar a la persona que ha pedido la ayuda. Nos estamos refiriendo a un acompañamiento que una persona está dispuesta a ofrecer con tal de ayudar a entender el mundo conflictivo y conflictuado que nos rodea; con apertura consciente a la cultura de la diversidad, a la complejidad de las relaciones humanas. Una dirección espiritual que ayude a buscar a Dios en

2 GRATON, C. (2003). "Direzione spirituale"..., Opus cit., 237.

todas las cosas y que sea posible de descubrir a todas las cosas en Él; que se coloque en un contexto ecuménico, respetando las diversas confesiones religiosas, sin negociar jamás lo que debe ser central en nuestra fe cristiana y en nuestros valores eclesiales.

Hablamos de dirección espiritual cuando dos personas están dispuestas a favorecer un diálogo profundo. Cuando la persona que acompaña es capaz de comprender a las demás personas sin querer imponer su voluntad. Una dirección espiritual que permita entender y aceptar los aportes específicos de las ciencias humanas, evitando todo tipo de reduccionismos – llámense psicologismos o espiritualismos – en el respeto de las específicas competencias³. Porque «si bien los últimos conocimientos en parte pueden ser ignorados por el director espiritual, sea por su complejidad o cantidad, éste, además de aprender a hacer referencias competentes, debe continuar a estudiar y también a crecer en el conocimiento intuitivo, guiado por un espíritu siempre disponible. Todas las prácticas y las técnicas del mundo no podrían hacer nada si no existe un corazón que sabe escuchar, ni tampoco podrían ofrecer una solidaridad que compadece al otro o confiar en la iniciativa auto comunicante de la gracia Divina»⁴. En opinión de Charles André Bernard:

Hablamos de Dirección Espiritual, cuando el creyente se sitúa en un ámbito de fe y desde el punto de vista del sujeto que se educa en la búsqueda de la plenitud de la vida cristiana. Se tiene dirección espiritual cuándo se supera el nivel moral del "¿qué hay de malo?" y de una simple confrontación con la ley y se entra en el "¿qué es lo mejor que hay que hacer?" y se recibe una ayuda espiritual. Ésta comporta una cierta "pasividad" escogida para encomendarse a uno de quien quiere ser ayudado. Este lo ilumina (= función magisterial) con la verdad, lo sostiene (= función real), le ayuda a encontrar el camino y la vida y lo guía. Los tres verbos indican en cuál dirección debe ir la ayuda del director, esto es, en la ayuda que le ofrece para discernir la voluntad de Dios (= fin inmediato) y llegar al punto al punto decisivo que consiste en alcanzar la santidad (= fin último trascendente)⁵.

O Germán Arana: «Por acompañamiento espiritual entendemos un ministerio recibido por la tradición de la Iglesia que se sirve de la relación de ayuda pastoral personalizada para hacer crecer de un modo integral a la persona en el seguimiento de Cristo. Acompañar espiritualmente es ponerse con admiración ante el misterio del hombre y el misterio de Dios unidos en el hontanar de la persona humana para ayudar a la persona a crecer en su vocación escatológica. Y hacerlo sacerdotalmente

3 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. (29 de Junio de 2008). Orientaciones para el uso de las competencias de la Psicología en la admisión y en la Formación de los candidatos al Sacerdocio.

4 GRATON, C. "Direzione spirituale"..., Opus cit., 239.

5 BERNARD, Charles A. (1985). *L'aiuto personale spirituale*. Roma: Rogate, 23. La traducción es nuestra.

significa con la autoridad del Señor por el envío de la Iglesia, como referente de la fe de la comunidad y con la mayor implicación de la propia persona»⁶. De este modo, el director, el acompañante, el padre espiritual, o como se le quiera llamar, debe ocupar siempre un puesto secundario pues el primer actor de este ministerio es el Espíritu Santo que se comunica teniendo a Jesús como referente fundamental. Es el mismo Señor quien se comunica a la persona que pide la ayuda a través del acompañante y que ocupa un lugar relevante y esencial. Bernard afirma que «entre las acepciones usadas para indicar a aquel que recibe la misión de guiar a otros en la vida espiritual, la más antigua y la más adaptada sigue siendo aquella de “padre espiritual”. [...] Esta expresión es la que más evoca la relación interpersonal y vital uniendo la persona sabia y experimentada a aquel que llamamos dirigido en la vida espiritual»⁷.

El acompañante se compromete con una persona que le pide su ayuda; acepta iniciar un camino de búsqueda en el que se involucra con ella y sus procesos internos más personales y decisivos para salir al encuentro de una vida más plena y feliz, comprometida con lo que Dios quiere que sea y haga. Los dos acuerdan caminar juntos durante un tiempo determinado con la única y principal finalidad de conocer lo que Dios espera, lo que le es grato, lo que puede ayudar más para ser y hacer lo que está llamado a ser y a hacer. De este modo, en un seminario o casa de formación religiosa que prepara a los candidatos al sacerdocio, la figura del acompañante espiritual es fundamental. El director espiritual debe ser consciente que uno de sus principales desafíos será el de introducir a los jóvenes que se preparan al sacerdocio como una respuesta específica de su seguimiento al Señor. Mucho más que un simple controlador de oraciones más o menos bien hechas o quien verifica la asistencia del formando en las actividades litúrgicas, el padre espiritual es quien está llamado a escuchar, entender y discernir cuáles son los movimientos interiores que el Espíritu de Dios suscita en la vida de los jóvenes. Está obligado a reconocer, también aquellos espíritus y mociones que vienen del maligno y que hará del todo para obstaculizar que se descubra y viva cuál es la voluntad de Dios.

La expresión *director spiritus* aparece por vez primera en las orientaciones para los seminarios en el siglo XVII, que gracias a la obra de figuras como San Francisco de Sales y San Vicente de Paul dio una gran importancia y atención a la dirección espiritual, sobre todo en los seminarios⁸. El Concilio de Trento que reglamentó lo que debía ser la formación de quienes se preparaban para recibir el

6 ARANA BEORLEGUI, Germán. (8 de Diciembre de 2009). Apuntes de una conferencia dictada en un curso de formación sacerdotal en el CIFS de la Pontificia Universidad Gregoriana.

7 BERNARD, Charles A. (2000). “La dinamica del colloquio spirituale”, *Seminarium*, 4, 537.

8 PANIZZOLO, Sandro. (2000). “Il Direttore Spiritus nei seminari: excursus da Trento ai giorni nostri”, *Seminarium*, 4, 475.

sacramento del Orden, no habla explícitamente de la figura del padre espiritual⁹. No obstante, bien pronto se asumió la exigencia de fundar verdaderos centros de formación humana y espiritual para los futuros presbíteros. Ya desde el siglo XIII algunas casas de formación religiosa de la Orden de Frailes Menores y de la Orden de Predicadores estipulaban la presencia de un acompañante o superior (rector o prior), para los estudiantes religiosos que tuviese competencia tanto en el fuero interno como en el fuero externo¹⁰.

En el siglo XVI será San Ignacio de Loyola quien ayudará a definir el rol y función del padre espiritual. Se constataba una deficiente o casi nula formación de quienes querían optar por el sacerdocio. Eran evidentes los signos devastadores de la acción de la reforma protestante de Martín Lutero. Por tanto, era urgente una respuesta por lo que la aventura comenzó en Roma con la fundación, primero del Colegio Romano y, más tarde del Colegio Germánico. Partiendo de la experiencia fundante de discernimiento en los Ejercicios Espirituales que Ignacio de Loyola y los primeros compañeros jesuitas habían vivido, se buscaba dar a los formandos una sólida formación humana, religiosa y cultural que respondiera a las necesidades de una Iglesia herida por el cisma y urgentemente necesitada de una acción transformadora. Obviamente, la formación espiritual era fundamental por lo que la misión del *magister rerum spiritualium* fue estipulado clara y explícitamente en sus constituciones que establecían que «además de los confesores, deben existir en los colegios, maestros de vida espiritual, en grado de transmitir, antes de todo, la piedad a los nuevos alumnos, y también a todos los demás»¹¹.

La figura de padre espiritual descrita por Ignacio de Loyola solamente se puede comprender a la luz de su experiencia personal y heredada a la Iglesia en los Ejercicios Espirituales. Su método para llegar a la conversión personal y discernir la voluntad de Dios en el seguimiento de Cristo, en y desde la Iglesia, consiste en una propuesta de vivir la propia experiencia con la ayuda de un guía, de quien “da modo y orden”. Quien ha sido conocido tradicionalmente como “director de Ejercicios” debe optar por una relación interpersonal, por el diálogo con la persona que hace los Ejercicios y, sobre todo, desde una escucha discreta y paternal que al momento justo y, con las oportunas orientaciones, ayudará a discernir lo que Dios quiere para ella en el momento concreto de su vida¹². Abordaré algunos aspectos sobre esta propuesta pedagógica y la posibilidad de su adaptación para una verdadera dirección espiritual en un apartado posterior de este mismo trabajo.

9 PANIZZOLO, Sandro. (2000). “Il Direttore Spiritus nei seminari...”, Opus cit., 475.

10 Idem., 476.

11 Ibídem, 478.

12 Ibíd., 478.

Es importante recordar cómo San Carlos Borromeo, en sus *Istitutiones Seminarii*, si bien inspirándose en la *Ratio studiorum disciplinae* del Colegio Germánico, integra la figura del *confessarius* y del *magister rerum spiritualium* en una única figura: *il confesarius*. Esta será la figura que se impondrá en las orientaciones de los seminarios tridentinos¹³. Posteriormente, San Francisco de Sales y San Vicente de Paul pondrán un especial énfasis en la dirección espiritual y éste último, en la redacción de las reglamentaciones para la formación en el seminario de París. Inspirado en las *Istitutionis* de San Carlos Borromeo, introduce la figura del *director spiritus*. A diferencia del *confessarius* éste se ocupaba sólo de los individuos y no de la animación de la comunidad¹⁴. La expresión *director spiritus* fue introducida por vez primera en un documento del Papa León XIII, que utiliza este término en la Encíclica “Fin dal principio”, de 1902¹⁵. Esta expresión pone un mayor énfasis en el grado de responsabilidad que adquiere el superior para la vida espiritual de las personas en formación. Sin embargo, la expresión “padre espiritual”, expresa con mayor nitidez el papel de paternidad y el acompañamiento cotidiano y atento hacia la persona que se prepara progresivamente en la práctica espiritual del discernimiento de la voluntad de Dios.

La secularización, la crisis de fe, el rechazo a la autoridad y la débil identidad sacerdotal, vividas de un modo especial en el siglo XX, ocasionaron también una crisis en la figura del director espiritual. En muchos casos, su misión se vio reducida a enseñar y verificar las aplicaciones de un conjunto de reglas acerca de la vida espiritual y moral¹⁶. Se descuidó la atención personalizada a los sujetos en formación, el diálogo y, de un modo muy especial, la escucha respetuosa así como la aceptación incondicional de quien pedía ser escuchado. El director era el único que hablaba, las más de las veces, para dar consejos, enseñar, predicar o simplemente prohibir, llamar la atención y establecer medidas disciplinarias ante las faltas cometidas. Como un intento de dar respuesta a esta crisis, los padres conciliares recobraron el papel insustituible que tiene el director espiritual para la formación sacerdotal¹⁷. La Iglesia asumió las disposiciones del Concilio Vaticano II y describió cuidadosamente la función del director espiritual en algunos importantes documentos, entre los que destaca la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* en el nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 en el que «son previstas diversas funciones en orden al acompañamiento espiritual de los seminaristas: *spiritus director, moderator suae vitae spiritualis, confessarius*»¹⁸.

13 *Ibid.*, 479-480.

14 *Ibid.*, 480-481.

15 *Ibid.*, 482.

16 *Ibid.*, 483.

17 *Ibid.*, 483.

18 *Ibid.*, 484.

3. La Dirección Espiritual y el enfoque de la Espiritualidad Ignaciana

Una de las más importantes aportaciones de San Ignacio de Loyola a la Iglesia ha sido -sin duda-, el libro de los Ejercicios Espirituales en los que las reglas de discernimiento de espíritus expresan de manera clara cuál es el modo en el que se ha de llevar a cabo el proceso de acompañamiento espiritual así como la tarea de quien “da modo y orden”. Aun cuando San Ignacio «nunca habla de director ni de dirección espiritual»¹⁹, es un hecho indudable que su experiencia ha permitido que la Iglesia asuma esta práctica para denominar lo que comúnmente se conoce como Dirección Espiritual. San Ignacio y los primeros compañeros se referían a ella como la conversación espiritual y la mantuvieron íntimamente ligada a la experiencia de discernir los espíritus como un camino de acompañamiento e iluminación para el momento en que la persona debiera hacer una elección, ya fuese de estado de vida o de reforma del camino ya elegido. A todo este proceso lo podemos identificar como la práctica de la dirección o el acompañamiento espiritual. La persona del Abad que desde el siglo IV había desarrollado esta misión, comenzó a ser conocido como quien da modo y orden de los Ejercicios y, más tarde, fue identificado con el “padre espiritual”. Ese término se consideró más cercano a lo que se conocía como un guía iluminado y sabio preocupado por entrar en conversación y diálogo con la persona que tenía “sujeto” para vivir los Ejercicios Espirituales y comenzar un camino de discernimiento de los espíritus para quitar todas las afecciones desordenadas, buscar, conocer y hacer solamente la voluntad de Dios.

El proceso de discernimiento de los espíritus ha representado todo un camino carismático que acentúa la preparación del sujeto acompañado que tiene los requisitos mínimos exigidos para la experiencia de los Ejercicios Espirituales. De acuerdo al lenguaje ignaciano, podemos establecer una diferencia entre Ejercicios Espirituales, como la experiencia del discernimiento de espíritus, regulada desde las Anotaciones y confirmada por las reglas para el discernimiento de los espíritus. Lo que conocemos como Dirección Espiritual, sería propiamente la tarea de quien acompaña el proceso, es decir, quien “da modo y orden” y que, más tarde comenzó a ser identificado con el “padre espiritual”. La razón más evidente es que para Ignacio de Loyola, el único verdadero director y guía de los Ejercicios Espirituales es siempre el Espíritu Santo. Con el paso del tiempo, la experiencia del retiro se convirtió en una con la dirección espiritual, pues la persona vive un solo proceso de discernimiento y acompañamiento en un trabajo interior y dinámico, que se convierte en una fuente de formación y perseverancia en la vía de la perfección²⁰. Por lo tanto, podemos afirmar que las Anotaciones son, efectivamente, «un compendio de la dirección espiritual»²¹, pues en la experiencia

19 E. ANCILLI, *Mistagogia e direzione spirituale*, 91.

20 G. FILORAMO, *Storia della direzione, L'età moderna III*, 267.

21 E. ANCILLI, *Mistagogia e direzione spirituale*, 94.

de los Ejercicios se da un auténtico diálogo con Dios, que Ignacio llama «conversación o el coloquio»²² y el cual necesita un guía, una ayuda, quien debe acompañar discreta, pero cercanamente a la persona que hace el discernimiento y busca hacer la voluntad de Dios. La contribución de San Ignacio de Loyola a la historia de la dirección espiritual y a la figura del padre espiritual ha sido decisiva y se concretó en la misión apostólica que la Compañía de Jesús ha realizado desde siempre en el ámbito de la formación sacerdotal y que ha sido clave para que la misma misión haya sido asumida más tarde por otras congregaciones religiosas. Según nuestras Constituciones, el praefectus y el magister rerum spiritualum asumen la figura del maestro de vida espiritual y el confesor como fue puesto en evidencia desde la fundación del Colegio Romano en 1551 y del Colegio Germánico en 1552 cuando fue definido el oficio de director espiritual de los seminarios²³.

4. La Dirección Espiritual y el Magisterio de la Iglesia

El Magisterio de la Iglesia no duda en afirmar que la dirección espiritual es un medio concreto de la formación espiritual en la vida sacerdotal²⁴ como lo sostuvo decididamente S. S. Juan Pablo II al enfatizar que «constituye el centro vital que unifica y vivifica su ser sacerdote y el ejercicio del sacerdocio»²⁵. Contribuye a una auténtica formación integral pues «ha de ir íntimamente unida con la doctrinal y la pastoral; y con la cooperación, sobre todo, del director espiritual»²⁶. En 1987, la Santa Sede la señaló como una prioridad de la formación espiritual ya que «resulta un momento decisivo en el seminarista y en el sacerdote para crear la imagen de Cristo a la cual ellos deben referirse como supremo ideal durante toda su vida»²⁷. Asimismo, es «indispensable para una formación personalizada e interiorizada del candidato al presbiterado»²⁸. De un modo especial, en la formación inicial tiene una doble función: «como camino de discernimiento de la vocación y maduración humana y cristiana y como un tiempo de formación al sacerdocio y a la pastoral»²⁹. La primera, nos recuerda la centralidad de la dirección espiritual que consiste en el discernimiento y la misión de quien acompaña y a quien «se reconoce una responsabilidad particular en el ámbito de la formación espiritual, más en concreto, busca el acompañamiento del seminarista en la búsqueda de la voluntad de Dios, en el discernimiento vocacional»³⁰. Quien acompaña, debe

22 SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Los Ejercicios Espirituales*, 56.68. Cf. L.M. GARCÍA, *La entrevista en los ejercicios espirituales*, 23.

23 S. PANIZZOLO, «Il director spiritus nei seminari: excursus da Trento ai giorni nostri», 477-478.

24 CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum Ordinis*, 18. CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, can. 239. JUAN PABLO II, *Pastores dabo Vobis*, 40, 50, 81. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbiteros*, 39. *Ministerio de la Misericordia Divina, sacerdote confesor director espiritual*, 110. Cf. VALDOVINOS, Guillermo, *La Dirección Espiritual y el Discernimiento*. Tesis de Licenciatura. PUG, 2013.

25 S. S. JUAN PABLO II. Exhortación Apostólica *Pastores dabo Vobis*, N° 45.

26 CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, N° 8.

27 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Algunas normas para la formación en los seminarios mayores*, 6. I. PERI, *I seminari oggi, la formazione dei sacerdote nelle circostanze attuali*, 273.

28 M. GAHUNGU – V. GAMBINO, *formare i presbiteri, principi e linee di metodologia pedagogica*, 144.

29 I. PLATOVNIAK, *La direzione Spirituale Oggi*, 173. M. COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, 172-173.

30 M. COSTA, «La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari secondo il Codice di Diritto Canonico», 486.

dedicar todo su ser, sus fuerzas y competencias humanas, espirituales, pastorales e intelectuales para que la persona en formación asuma los elementos centrales de la espiritualidad sacerdotal en general y del carisma religioso en particular, que consisten en una auténtica amistad y comunión profunda con Jesucristo, es decir, la configuración con Él de modo tal que Él sea el centro y llama a la santidad que se asume desde una vida de sacrificio, ascesis y abnegación de su propio querer e interés y que están a la base de la formación al celibato y a los otros consejos evangélicos.

Por lo que se refiere a la formación afectiva en general y, al celibato en particular, es importante señalar que no hay un proceso claro en lo que se debe transmitir. En ocasiones, se insiste excesivamente en la obligatoriedad del celibato pero no se dan los elementos formativos que permitan asumirlo como la donación de sí mismo como un mayor servicio a Dios y a los demás. En este ámbito, el Magisterio de la Iglesia ha sido enfático cuando asume que un buen acompañamiento colabora en el discernimiento de la vocación mediante la consolidación de la madurez humana y afectiva de los candidatos al sacerdocio³¹. Un proceso serio de acompañamiento espiritual debe propiciar la decisión libre y madura por el celibato sacerdotal o la castidad en la vida religiosa, como manifestación de la virginidad libremente asumida y en la que su objetivo fundamental será la vivencia de la caridad pastoral de quien se quiere gastar y desgastar en el servicio al pueblo de Dios³².

Es conveniente señalar, asimismo, que el acompañamiento espiritual no es sólo para quienes están en formación, como desgraciadamente se ha asumido en los últimos años. Según lo han constatado las Congregaciones Vaticanas del Clero y de la Vida Religiosa, es notablemente común que una de las principales causas por las que muchos hermanos piden dejar el ministerio sacerdotal es, primero el descuido, después el abandono de la vida espiritual y, sobre todo, la renuencia a dejarse acompañar por un hermano. Gracias a Dios, la Iglesia es cada vez más consciente de la urgencia de una verdadera formación permanente de sus presbíteros en la que sea claro que todos estamos obligados a discernir quién o qué es nuestro principio y fundamento, cuál es la escala de valores en los que basamos la acción de nuestra misión apostólica y si ésta es reflejo de nuestra configuración con Cristo y nuestro amor a la Iglesia. Del mismo modo, nos facilita discernir si favorecemos la unidad de vida sacerdotal y un proyecto personal de vida que nos mantenga alerta en el cumplimiento gozoso de nuestra vocación³³.

31 JUAN PABLO II, *Pastores dabo Vobis*, 50. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, 43. 59.

32 I. PLATOVNJAK, *La direzione Spirituale Oggi*, 414. E. ANCILLI, *Mistagogia e direzione spirituale*, 333. CONCILIO VATICANO II, *Optatam Totius*, 16. J. GARCÍA, «La formación espiritual en los seminarios mayores», 75.

33 I. PLATOVNJAK, *La direzione Spirituale Oggi*, 415. B. GOYA, *Aiuto fraterno, la pratica de la direzione spirituale*, 115. J. ESQUERDA, *La misión al estilo de los apóstoles, itinerario para la formación inicial y permanente*, 260. CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum Ordinis*, 18. JUAN PABLO II, *Pastores dabo Vobis*, 81. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Ministro de la Misericordia Divina, sacerdote confesor director espiritual*, 110.

No es una novedad darnos cuenta que desarrollamos nuestra misión, en medio de un activismo frenético que, a la larga, hace que perdamos el horizonte de nuestra vocación. Muchas veces sin darnos cuenta siquiera nos vamos agotando o desanimando, nos descentralizamos de Cristo para centrarnos en nosotros y nuestros proyectos. En este caso, el acompañamiento espiritual asiduo y cercano de alguien que nos conoce bien nos ayuda a unificar la vida, es decir, a buscar la integración entre la vida interior y el trabajo pastoral.³⁴ Permitirá, asimismo, elaborar y actualizar un proyecto personal de vida, indispensable para mantener firmes nuestros deseos de buscar solo al Señor y en todo amarlo y servirlo para su mayor gloria³⁵.

5. El acompañante espiritual en el proceso de discernimiento

Ya sea en el momento de decisión de la vocación como en la vivencia de la misma en el desempeño de nuestra misión apostólica, la mediación de la comunidad y de la Iglesia serán decisivas. Lo será, de igual modo, el acompañamiento de una persona espiritual y competente para no caer en el autoengaño, como signo de humildad del hombre que muere a su propio juicio y, ciertamente, como punto de referencia eclesial. El proceso de acompañamiento nos permitirá creer y ser testigos creíbles de que la vocación se vive en un camino en el que Dios y el hombre trabajan, esforzándose éste por vivir desde un acto de fe continuamente renovado en la iniciativa de Dios y en el compromiso histórico de hacer las cosas conducentes a una mayor receptividad espiritual³⁶. No olvidamos que Dios es quien nos ha llamado y que es Él el único artífice de la santidad, no obstante, quien acompaña «es el representante de Dios; la persona capaz de ser un mediador e instrumento dócil del Espíritu Santo del cual Él se sirve para actuar eficazmente en las almas»³⁷. El término director espiritual -comúnmente aceptado en el ambiente de la formación sacerdotal³⁸- proviene de dos palabras latinas «spiritus-us» de spiro, que significa alma o espíritu y «director-oris» de verbo dirigo, que significa: el que dirige. De acuerdo con esto, podríamos aceptar como válida la expresión que significa: «el que dirige el alma»³⁹. Partiendo del hecho de que después del

-
- 34 JUAN PABLO II, *Pastores dabo Vobis*, 24.43. M. COSTA, *Tra identità e formazione, la spiritualità sacerdotale*, 281.
35 M. COSTA, *Tra identità e formazione, la spiritualità sacerdotale*, 322. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Ministro de la Misericordia Divina, sacerdote confesor director espiritual*, 110.
36 Cf. G. ARANA. Conferencia dictada a los estudiantes del Centro Interdisciplinario para la Formación de Formadores al Sacerdocio de la Pontificia Universidad Gregoriana, el 4 de noviembre de 2010.
37 E. ANCELLI, *Diccionario de espiritualidad*, 622. I. PLATOVNIJAK, *La direzione spirituale oggi*, 435.
38 Cf. I. PLATOVNIJAK, *La direzione spirituale oggi*, 433. M. COSTA, *Direzione spirituale e discernimento*, 137. W.A. BARRY – W.J. CONNOLLY, *La práctica de la dirección espiritual*, 175. L. MENDIZÁBAL, *Dirección espiritual, teoría y práctica*, 72. R. FRATTALLONE, *Direzione Spirituale, un cammino verso la pianeza della vita in Cristo*, 256. E. ANCELLI, *Diccionario de espiritualidad*, 622. AA. VV., *Diccionario del sacerdocio*, 217-218. CONCILIO VATICANO II, *Optatam Totius*, 8. CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, can. 239§2. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il sacerdote ministro della Misericordia Divina, sussidio per confessori e direttori spirituali*, 101.110. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Normas básicas de la formación sacerdotal «Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis»*, 55. *Directrices sobre la preparación de los formadores en los seminarios*, 61.
39 Texto original en latín del CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, can. 239§2. Etimología de: AA. VV., *Latín diccionario*, 531. 1476.

Concilio Vaticano II, este término fue rechazado por quienes pensaban que abrir nuestro interior a alguien podría favorecer la manipulación de nuestra conciencia, últimamente se ha preferido usar otras expresiones, que acentúan diversos aspectos de su misión pero cuyo contenido es similar y, así es común que se le llame «padre espiritual, guía o director espiritual, maestro de espíritu, el que acompaña la vida espiritual...»⁴⁰.

La formación sacerdotal ha sido tradicionalmente el ámbito eclesial en el que se ha delimitado el término de “director espiritual” así como el ser y quehacer del «director spiritus» y permitió que se introdujera en el reglamento de los seminaristas por san Vicente de Paul y G. G. Olier en el siglo XVII. Posteriormente, fue el Papa León XIII quien lo incluyó en un documento dirigido a los obispos italianos, en 1902. De la misma forma, se introdujo en el Código de Derecho Canónico de 1917 y después del Concilio Vaticano II, en la Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis de 1970. Mucho más delimitado y preciso aparece ya en el canon 239§2 del Código de Derecho Canónico de 1983⁴¹. En todo este proceso, observamos que, más allá de cualquier definición, lo que ha favorecido que se asuma su importancia ha sido la explicitación de las cualidades humanas y espirituales que debe tener quien acompaña a otros en su búsqueda de la voluntad de Dios. San Gregorio Magno llamaba este ministerio como el arte de las artes y exigía una formación y preparación adecuadas para quien deseara vivirlo como una concretización de su vocación.

A propósito de las cualidades que debe reunir quien sea destinado a este ministerio, la Exhortación Apostólica Pastores dabo Vobis especifica que debe tener: «madurez humana y espiritual, experiencia pastoral, competencia profesional, solidez en la propia vocación, capacidad de colaboración, preparación doctrinal en las ciencias humanas en especial la psicología...»⁴². Por su parte, en 1993, la Congregación para la Educación Católica explicitó las siguientes: «espíritu de fe, espíritu de comunión, madurez humana y equilibrio psicológico, limpia y madura capacidad de amar, capacidad para escuchar, el diálogo y la comunicación, atención positiva y crítica a la cultura moderna»⁴³. Quien reciba la misión de realizar este ministerio debe ser «elegido entre los mejores»⁴⁴ y se debe señalar por su idoneidad⁴⁵. Poco a poco, los superiores han ido asumiendo la necesidad de formar adecuadamente estas personas y paulatinamente también se ha ido

40 R. FRATTALLONE, *Direzione Spirituale, un cammino verso la pianeza della vita in Cristo*, 256.

41 S. PANIZZOLO, «*Il director spiritus nei seminari: excursus da Trento ai giorni nostri*», 483-484.

42 JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Pastores Dabo Vobis*, 66.

43 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directrices sobre la preparación de los formadores en los seminarios*, 26,42. CONCILIO VATICANO II, *Optatam Totius*, 5. *Pastores Dabo Vobis*, 66.

44 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directrices sobre la preparación de los formadores en los seminarios*, 13.

45 JUAN PABLO II, *Pastores Dabo Vobis*, 66.

entendiendo que si un formador no se debe improvisar jamás, mucho menos un padre espiritual. No basta que sea un sacerdote o religioso “bueno”, es absolutamente necesario que tenga una profunda preparación teológica y, sin lugar a dudas, una sólida y sana doctrina, más allá de lo suficiente en: «teológica bíblica, dogmática, moral, pastoral y espiritual»⁴⁶, el conocimiento de las ciencias humanas como la psicología y la pedagogía⁴⁷, indispensables para el buen uso de las técnicas de las entrevistas y las reglas mínimas del discernimiento vocacional⁴⁸. Asimismo, el director espiritual debe ser un hombre de prudencia, o, al menos, tener deseos de pedirla como una gracia de modo tal que pueda ofrecer su servicio con la debida discreción⁴⁹. Esta virtud, se une al don de consejo, insustituibles para quien acompaña el discernimiento de la voluntad de Dios⁵⁰ y estar en grado de reconocer las afecciones desordenadas, la acción del Espíritu Santo y la del mal espíritu.

Sería absurdo que quien acompaña el proceso de formación y el camino a la santidad no cultivase su vida interior. Quien acepta este difícil pero hermoso encargo, está invitado a acrecentar su unión y familiaridad con Dios a través de todos los medios espirituales de la vida cristiana: la frecuencia de los sacramentos, en especial la Eucaristía y la Reconciliación, la asidua dirección espiritual, una vida seria de oración, la devoción a María, la Madre de Jesús, de la Iglesia y del sacerdote, la ascesis, el sacrificio y la disciplina, etc.⁵¹. Como lo mencionó Benedicto XVI en su momento, el pueblo de Dios no busca maestros sino hombres de Dios o Juan Pablo II que repetía: «el sacerdote es el hombre de Dios, aquel que pertenece a Dios y hace pensar a Dios»⁵². Aun cuando no se mencionan normalmente, otras cualidades que no deben faltar son «una nota de sano humor»⁵³, y, por qué no «un plus de calidez humana», es decir, el amor a las personas tal como son, que se manifiesta en una actitud: la espontaneidad⁵⁴. Hemos de insistir en la madurez humana «pues el director espiritual llamado a ser

46 *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, N° 94; *Pastores Dabo Vobis*, N° 40; G. RODRÍGUEZ, *Formación y Dirección Espiritual*, 200. R. FRATTALLONE, *Direzione Spirituale, un cammino verso la pianezza della vita in Cristo*, 258.

47 CONCILIO VATICANO II, *Optatam Totius*, N° 2, 3 y 11 y la Congregación para la Educación Católica en las *Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio*, N° 14.

48 J. SAN JOSÉ, *La dimensión humana de la formación sacerdotal*, 46.

49 CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il sacerdote ministro della Misericordia Divina, sussidio per confessori e direttori spirituali*, 101.

50 I. PLATOVNJAK, *La direzione spirituale oggi*, 437. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il sacerdote ministro della Misericordia Divina sussidio per confessori e direttori spirituali*, 101. G. RODRÍGUEZ, *Formación y Dirección Espiritual*, 202. R. FRATTALLONE, *Direzione Spirituale, un cammino verso la pianezza della vita in Cristo*, 260. A.C. HUGUES, «*The spiritual accompaniment of seminarians: Vocational Discernment and Growth in the life of the Theological virtues*», 520.

51 CONGREGAZIONE PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, 39. JUAN PABLO II, *Pastores Dabo Vobis*, 66. A. ROYO, *Teología de la perfección cristiana*, 818.

52 L. RUBIO, *La formación de los sacerdotes en la situación actual*, 110.

53 CONGREGAZIONE PARA EL CLERO, *Sacerdote ministro de la Misericordia*, N° 101.

54 W.A. BARRY – W.J. CONNOLLY, *La práctica de la Dirección espiritual*, 182.

imagen viva de Cristo, cabeza y pastor de la Iglesia, debe procurar reflejar en sí mismo, en la medida de lo posible aquella perfección humana»⁵⁵ y, sencillamente, porque el padre espiritual «es el guardián de su propia identidad»⁵⁶. Finalmente, conviene destacar que «la escucha considera toda la experiencia interior»⁵⁷ y más que hablar, debe aprender a escuchar como una forma eficaz de ayudar. Inmersos como estamos en un mundo de ruidos y superficialidad, el director espiritual debe favorecer «escucha activa»⁵⁸ que solamente se logrará asumiendo el valor del silencio en donde el hombre calla para que hable Dios.

6. La figura del director espiritual en la formación

El Decreto *Optatam totius* sobre la *formación sacerdotal* afirma que «la formación espiritual debe ser estrictamente relacionada con aquella doctrinal y pastoral y, especialmente con la ayuda del director espiritual, sea dada en modo tal que los alumnos aprendan a vivir en íntima comunión y familiaridad con el Padre, por medio del Hijo Jesucristo, en el Espíritu Santo»⁵⁹. Por su parte, la Congregación para la Educación Católica especifica que: «la vida espiritual de los alumnos debe desarrollarse –con la ayuda del director espiritual– armónicamente en todos sus aspectos»⁶⁰. Los dos documentos fueron asumidos por los Obispos, quienes, en *el Sínodo sobre la formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales* volvieron a pronunciarse sobre este importante ministerio cuando decían: «dos funciones son particularmente importantes: precisamente aquella del rector y aquella del director espiritual que tiene normalmente el encargo de la formación espiritual y de la animación espiritual de la comunidad»⁶¹. Y, para clarificar su misión y responsabilidad, la Congregación para la Educación Católica declaró más tarde que: «incumbe al director espiritual la responsabilidad de guiar el camino espiritual de la persona en formación en el fuero interno y de la conducción y coordinación de los diversos ejercicios de piedad y de la vida litúrgica del seminario»⁶². Más aún: «encargado de ofrecer a la comunidad y a cada individuo, en la relación confidencial de la dirección espiritual, un acompañamiento seguro en la búsqueda de la voluntad de Dios y en el discernimiento vocacional, el director espiritual debe afianzar su capacidad de acoger, escuchar, dialogar y

55 M. ROMANO, «El papel de la psicología en el desarrollo de la dirección espiritual», 390.

56 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directrices sobre la preparación de los formadores en los seminarios*, 61.

57 L.M. GARCÍA, *La entrevista en los ejercicios espirituales*, 83.

58 B. GOYA, *Aiuto fraterno, pratica della direzione spirituale*, 22. A.C. HUGUES, «*The spiritual accompaniment of seminarians: Vocational Discernment and Growth in the life of the Theological virtues*», 520.

59 CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. Decreto *Optatam totius sobre la formación sacerdotal*. (28 de octubre de 1965), 8.

60 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. (19 de Marzo de 1985). *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 45.

61 SÍNODO DE LOS OBISPOS, *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*. Propositiones, n. 21.

62 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. (4 de Noviembre de 1993). *Directrices sobre la preparación de los formadores en los seminarios*, 44

comprender, al mismo tiempo debe tener un buen conocimiento de la teología espiritual, de las otras disciplinas teológicas y de las ciencias pedagógicas y humanas»⁶³.

La formación espiritual y la misión del director espiritual, según ha sido puesto de manifiesto en los documentos citados tiene un papel central y definitivo en la formación de los candidatos al sacerdocio y no puede quedar al arbitrio del Obispo o Superior Religioso y, mucho menos a los formadores, incluido el rector. La tarea del director espiritual en el seminario también adquiere matices complejos pues debe asumir su responsabilidad dentro del fuero interno y no permitir confusiones, ambigüedades e intervenciones en decisiones que tocan al fuero externo. Su misión es la de acompañar a cada persona individualmente en su camino de crecimiento espiritual, siguiendo las indicaciones del proyecto formativo del seminario o casa de formación religiosa, siempre en sintonía y corresponsabilidad con el resto del equipo formativo, pero en ningún momento debe mezclarse con las decisiones que tocan la disciplina, la formación académica e intelectual o el área pastoral. Por lo que se refiere al contenido de los coloquios, el padre espiritual está obligado a una absoluta reserva. Aún cuando no estamos hablando del sigilo sacramental, sin embargo, es imprescindible que se entienda bien que está obligado a mantener el secreto de lo que los jóvenes en formación le compartan. Se han cometido muchos y dolorosos errores en este campo, por lo que nunca estará de más advertir sobre la gravedad del incumplimiento de esta obligación. Quien acompaña los movimientos del Espíritu de Dios, debe ser garante de una absoluta reserva en relación con sus acompañados quienes –si es buen padre espiritual- le abrirán su corazón y compartirán el paso de Dios por su vida. Y esto –estoy completamente persuadido-, es absolutamente sagrado. El Código de Derecho Canónico es claro a este propósito y para favorecer la libertad en la elección de la persona que debe acompañar el proceso de la formación interior establece que «en cada seminario debe existir al menos un director espiritual, dejando a los alumnos la libertad de dirigirse a otros sacerdotes a los cuales el obispo haya encomendado dicho encargo»⁶⁴. Asimismo, añade que: «cada uno tenga su propia guía espiritual, libremente escogido, al cual abrir en confianza la propia conciencia»⁶⁵. Distingue cuatro “matices” en la figura del padre espiritual: director espiritual, sacerdote al cual el obispo haya encomendado tal encargo, guía espiritual, confesor⁶⁶.

El director espiritual puede ser un sacerdote destinado por los superiores a animar y apoyar la vida espiritual en la comunidad de formación. Ante todo, su

63 CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. (4 de Noviembre de 1993). *Directrices sobre la preparación...*, Opus cit., 61.

64 CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. (2007). Madrid: EUNSA, can. 239.

65 CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO... Opus cit., can. 246.

66 Idem, can. 240.

ministerio debe ser realizado mediante el contacto personal continuado con todos y cada uno de los formandos que se le han confiado, a través de catequesis, de instrucciones en la vida de oración y el discernimiento vocacional y de elección de estado de vida⁶⁷. En la medida de las posibilidades de la casa de formación, se debe asegurar una pluralidad de personalidades y carismas de modo tal que quienes están en formación puedan elegir con absoluta libertad a la persona que les pueda acompañar mejor en su proceso de búsqueda de la voluntad de Dios.⁶⁸ Otra forma de llevar a cabo esta labor podría ser aquella que es desempeñada por un sacerdote a quien el Obispo haya encomendado tal encargo, aun cuando no viva dentro de la comunidad en formación. Esto puede ayudar a garantizar la unidad en la formación sacerdotal de acuerdo con los lineamientos de la Iglesia y, por otra parte, se asegura la libertad de elección por parte del formando. Asimismo, cuando el Obispo o el Superior religioso otorgan su confianza y dan esta responsabilidad, se le debe respeto por parte del presbiterio de la diócesis y de los religiosos de la congregación⁶⁹. En algunos lugares existe la tendencia a criticar las personas a quienes se les confía este servicio y, lejos de ayudar, estorban y hacen daño con sus comentarios, muchas veces infundados. La diferencia entre ambas figuras es que este director espiritual no desempeña su ministerio desde dentro de la institución sino que puede estar dedicado a otra misión y, a la vez, anima la vida interior de la comunidad de formación⁷⁰.

En algunas casas de formación se ha optado por tener un guía espiritual quien, en realidad, desempeña el mismo papel al que nos hemos referido anteriormente y se relaciona con los jóvenes en aquellos aspectos que competen fundamentalmente al fuero interno. Sin embargo, esta figura es más informal ya que se dirige a cuidar la relación interpersonal con el formando; se sigue lo que pudiera ser un servicio de consulta pastoral, de consejero, de acompañante y, en términos generales, no recibe una misión por parte de la institución en actividades que tocan al fuero externo. En algunos casos, estas personas realizan un servicio de coordinación del acompañamiento espiritual⁷¹. Este tipo de acción podría favorecer la libertad del sujeto en su relación con los jóvenes pues, en realidad, su misión no es institucional y no tiene ningún tipo de intervención en asuntos del fuero interno. En nuestros días es cada vez más común que algunas religiosas ofrezcan es servicio de acompañamiento espiritual. Este servicio es posible desde el momento en que el Código de Derecho Canónico no especifica lo contrario, es decir, no se aclara el estado de vida del guía espiritual, más aún, deja abierta la posibilidad de que lo pueda ofrecer un laico, hombre o mujer. En el caso de las religiosas, está comprobado que, es un servicio muy apreciado y buscado por los

67 Cf COSTA, Maurizio. (2000). "La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari secondo il Codice di Diritto Canonico", *Seminarium*, 4, 488.

68 Cf. COSTA, Maurizio. (2000). "La figura e la funzione del padre spirituale...", *Opus cit.* 489-491.

69 *Idem.*, 491.

70 *Ibidem*, 492.

71 *Ibid.*, 493.

jóvenes. Obviamente, los superiores deben asegurarse que estas religiosas hayan recibido una sólida formación teológica, humana y espiritual. Su sensibilidad de mujer, su capacidad de escucha y, sobre todo, su intuición al captar y entender la problemática de los jóvenes podría ser un factor sumamente positivo en su desarrollo afectivo. No obstante, habría que cuidar que se diera la dependencia o se busque a la religiosa para que ocupe el lugar de la madre⁷².

Por lo que se refiere a una posible intervención laical, Su Santidad Juan Pablo II, ha sido muy claro cuando ha expresado:

Teniendo presente las indicaciones de la Exhortación *Christifideles laici* y de la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, que advierten la utilidad de un sano influjo de la espiritualidad laical y del carisma de la feminidad en todo itinerario educativo, es oportuno contar también —de forma prudente y adaptada a los diversos contextos culturales— con la colaboración de fieles laicos, hombres y mujeres, en la labor formativa de los futuros sacerdotes. Habrán de ser escogidos con particular atención, en el cuadro de las leyes de la Iglesia y conforme a sus particulares carismas y probadas competencias. De su colaboración, oportunamente coordinada e integrada en las responsabilidades educativas primarias de los formadores de los futuros presbíteros, es lícito esperar buenos frutos para un crecimiento equilibrado del sentido de Iglesia y para una percepción más exacta de la propia identidad sacerdotal, por parte de los aspirantes al presbiterado⁷³.

En el caso de que los jóvenes en formación soliciten el sacramento de la reconciliación, es posible que lo administre el acompañante espiritual. En este caso, debe quedar muy claro que son dos ámbitos completamente diferentes y que, aun cuando el sigilo vale para los dos ministerios, si se vive el sacramento no se pueden retomar los aspectos que el joven haya manifestado previamente. En el caso del acompañamiento esto es estrictamente necesario por lo que se debe especificar y clarificar perfectamente desde el inicio de los coloquios. No se puede favorecer ningún tipo de confusión⁷⁴. El confesor actúa sacramentalmente en el fuero interno por lo que su discreción y secreto deben ser más exigente. El sigilo debe ser absoluto como lo establece el Código de Derecho Canónico⁷⁵ y porque «La Iglesia quiere afirmar [...] la distinción entre fuero interno sacramental, propio de la confesión, y el ámbito de la conciencia, propio de la dirección espiritual, para no privar al confesor de su carácter autoritativo o, viceversa, para no atribuir al padre espiritual una función de hombre de autoridad [...], así como también una función de maestro y de docente de espiritualidad, en vez de aquella específica

72 Cf. *Ibid.*, 494-497.

73 JUAN PABLO II. (25 de Marzo de 1992). *Exhortación Apostólica pos sinodal Pastores dabo Vobis*, n. 66.

74 Cf. COSTA, Maurizio. (2000). "La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari...", *Opus cit.*, 497-498.

75 Cf. CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, can. 240

y propia de cada director espiritual, o sea la función de un hombre del discernimiento y educador al discernimiento espiritual a través del consejo»⁷⁶.

7. Cualidades mínimas del Director Espiritual

El director espiritual no se improvisa; tampoco cualquier persona puede desempeñar este ministerio. Aun cuando el sacerdote sea un brillante profesor, un excelente pastor o haya sido dotado de extraordinarias habilidades en otros campos, el director espiritual debe reunir una serie de cualidades y desarrollar competencias bien claras sin las cuales no podrá vivir adecuadamente su misión. Es imprescindible dejar en claro que debe ser un apersona con el carisma adecuado para estar atento a los movimientos interiores de los formandos, con la actitud de crecimiento continuo en su capacidad de observar, escuchar, acoger, acompañar y sostener al candidato en su camino al sacerdocio. Asimismo, es necesario que reciba una formación adecuada en teología espiritual, espiritualidad sacerdotal, teología moral y aun en derecho canónico. Del mismo modo, tomando en consideración la complejidad de la naturaleza humana, en la medida de lo posible, será de enorme ayuda que reciba algunos elementos de las ciencias humanas como la psicología, la pedagogía y la antropología de la vocación que le permitan conocer y entender a los jóvenes en formación. Solamente así, podrá ser un verdadero padre, guía, acompañante y hermano mayor que sea capaz de entender las mociones del Espíritu de Dios y los movimientos del espíritu maligno para poder discernir cuál es la voluntad de Dios en la vida de quien se está formando⁷⁷.

Me parece que este es un campo que la Iglesia debe cuidar mucho más. Desde mi experiencia en el campo de la formación de formadores puedo afirmar que, en términos generales, se atiende más el campo intelectual. Y creo que debe atenderse. No obstante, en ocasiones, los Obispos o Superiores religiosos piensan que un sacerdote que ha obtenido una Licenciatura en Derecho Canónico o en Teología Moral son más que suficientes y lo capacitan para acompañar a los jóvenes y esto no es verdad. Está en juego la formación integral del sujeto y de forma especial en nuestros días, es una cuestión delicada y prioritaria. Se trata de asegurar una sólida formación de pastores que estén en capacidad de amar apasionadamente al pueblo de Dios, de ofrecer su vida y ser conscientes de sus cualidades y límites. Debe estar también en su horizonte la posibilidad de formar sacerdotes que no tengan miedo a una vida de ascesis y disciplina, de sacrificio y con una visión clara de lo que implica su camino al sacerdocio, que no estará exento de sufrimiento y la presencia de la cruz. Por esta razón, los superiores no deben escatimar esfuerzos en la formación de auténticos acompañantes y guías espirituales; también deben garantizar la libertad de los jóvenes en formación

76 Cf. COSTA, Maurizio. (2000). "La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari...", Opus cit., 499.

77 Cf. PANIZZOLO, Sandro. (2000). "Il Director Spiritus nei seminari...", Opus cit. 485-487

para elegir su padre y director espiritual. Si se tienen en cuenta las dos vertientes del acompañamiento, se está asegurando una mínima respuesta a los retos de una sólida y nítida formación sacerdotal⁷⁸. El sacerdote o la religiosa que acepten el reto de acompañar a los jóvenes en formación deben asumir, también que, por los errores cometidos en el pasado, hay que caminar con paciencia. Muchos jóvenes entran a la casa de formación con mucha buena voluntad pero no están acostumbrados al diálogo personal, no saben discernir y, en ocasiones, ni siquiera saben hacer oración. Por lo tanto, el acompañamiento requiere de una clara pedagogía, de un proceso paciente de enseñanza y puesta en práctica del acompañamiento. Esto tiene que asegurarse, sobre todo, en los primeros años de la formación, en el propedéutico o el noviciado, como algo que debe ser parte insustituible de la formación. Si esto se logra en los primeros años, el gusto por el acompañamiento será progresivamente mayor conforme la persona sienta que está siendo acompañada cercanamente. La dirección espiritual podrá alcanzar sus objetivos sí y solo sí el acompañamiento va mucho más allá de un mero requisito burocrático establecido en el proyecto formativo del seminario. Solamente de esta forma, el acompañamiento pasará a formar parte de una formación que se asume personalmente como necesaria y la persona podrá caminar hacia una madurez armónica, en busca de un verdadero crecimiento integral con todos los elementos ofrecidos por los formadores. De este modo, el sujeto en formación podrá convertirse en protagonista de una verdadera formación abierta a descubrir la centralidad de Jesucristo en su vida, como criterio último y absoluto de su sacerdocio, principio y fundamento de su servicio en la Iglesia al servicio de los hermanos y, por supuesto, motivo último de su deseo de buscar, hallar y sentir la voluntad de Dios⁷⁹.

Una cualidad sin la cual nadie puede ser un verdadero acompañante, guía, padre o director espiritual es que la persona haya asumido a Jesucristo como principio y fundamento de su ser y actuar. Por lo tanto debe ser una persona de oración y de discernimiento espiritual. Capaz de entusiasmar a los hermanos más jóvenes en su búsqueda de la voluntad de Dios, modelos creíbles de lo que predicán y enseñan. El padre espiritual debe tener una profunda intimidad con el Señor y aunado a esto, debe creer y amar la formación. No puede asumir este ministerio quien asuma este servicio como un castigo o –lo que sería peor– como una forma de hacer carrera en el ministerio sacerdotal. Está llamado a trabajar en equipo, es decir, integrarse en un cuerpo apostólico asumiendo la complementariedad y comunión con los otros formadores. Por ninguna razón se debe aceptar como director espiritual del seminario a un francotirador, a un hombre solitario o amargado y, mucho menos aún, a un hombre de poca fe o que

78 Cf. *Idem*, 499-500.

79 Cf. *Ibidem.*, 500-504.

viva una crisis de identidad personal, afectiva o sacerdotal. La persona que asuma con amor, libertad y responsabilidad la misión de acompañar a los jóvenes en formación, debe sentirse también en un proceso de formación permanente y en una actitud continua de crecimiento en la tarea de darse a conocer, a querer y ganarse la confianza de la persona acompañada⁸⁰. El director espiritual está llamado a aceptar incondicionalmente a la persona que va a ser guiada y acompañada. Tiene el reto de crecer continuamente en una relación profunda, interpersonal, de plena confianza e íntima comunión y empatía. Está invitado a crear una relación interpersonal de profundo respeto y diálogo interpersonal. El padre espiritual debe entender que debe crecer en capacidad de paciente escucha, en habilidad de observación del lenguaje no verbal y estar abierto y humilde a penetrar en la intimidad de la persona dirigida en una verdad siempre más profunda sobre su vida, su relación con Dios y la búsqueda y puesta en práctica de la voluntad de Dios para él. Asumiendo que es muy frecuente el auto engaño en el acompañamiento espiritual, es necesario que a la persona acompañada se le pida una disponibilidad continua, honestidad y sinceridad, transparencia y apertura de corazón para dejarse guiar, fundamentalmente por el Espíritu Santo, que es el principal protagonista de este diálogo⁸¹.

El padre espiritual no puede sino darse a sí mismo en el coloquio; está llamado a comunicar su experiencia de Dios como el hermano mayor que lo ha encontrado en su vida y por lo tanto, no es egoísta y lo guarda sólo para sí mismo. No puede desarrollar su misión un tanto vergonzosamente sin comunicar lo que él mismo vive con el Señor en una comunicación impersonal y familiar. Puede ser un verdadero testigo y profeta que transmite la verdad de Dios encarnada en nuestra historia. Puede ser modelo de hermano y amigo que, sin ponerse por encima de la persona guiada como un superior aséptico y escéptico, le comunica mucho más que una doctrina o conjunto de conceptos y juzga los deseos y resistencias morales y culturales del dirigido. Es el hermano que se comunica con el hermano menor como una persona y no como un concepto o una simple "categoría"⁸². Quien acompaña, está llamado a «saber escuchar al hijo espiritual, lo cual significa considerarlo en su individualidad y tener en cuenta la unicidad de su caso. Eso significa también la necesidad de actuar con clara determinación contra las actitudes moralizantes a menudo difundidas en la formación eclesial. En cambio de evaluar con benevolencia todos los aspectos de una situación delicada, existe la tendencia a indicar inmediatamente la actitud moralmente correcta, aunque si tal consejo se manifiesta inadecuado, llevando, pues, al hijo espiritual al desánimo»⁸³.

80 Cf *Ibid*, 504.

81 Cf. BERNARD, Charles A. (2000). "La dinámica del colloquio spirituale"... , Opus cit. 539-540.

82 Cf *Idem*, 540-543.

83 *Ibidem*, 547.

Finalmente, un acompañante espiritual que ha asumido esta hermosa pero difícil misión debe ser consciente que los jóvenes que el Señor pone en el camino vienen a nosotros con dificultades concretas y debe estar preparado para ayudarles. Algunos vienen con crisis de todo tipo, con sus debilidades, pocas veces compartidas o confesadas. Viven inmersos en un mundo de ruidos, de soledad, de competencias desleales, de poca comunicación y, en muchos casos, de familias desintegradas que han dejado una huella de violencia, amargura y resentimiento. Otros, provienen de movimientos laicales que tal vez tienen buena voluntad pero no han sabido educar adecuadamente a los jóvenes en una sana doctrina y los han encauzado por expresiones que podrían caer en un espiritualismo vacío. En otros casos, se ha insistido –quizás exageradamente– en un servicio ideologizado, que podría llevarlos a la búsqueda de un cristianismo voluntarista y aun superficial que no tiene la centralidad de Dios, el Padre de Jesús. No son pocos los jóvenes que piden ayuda cuando se han visto imposibilitados para resolver ellos mismos la situación. Muchos han caído en el desánimo, el sentimiento de culpa, en un estéril replegarse sobre sí mismos o, en la repetida trampa de acusar a otros –generalmente a los padres o a la Iglesia– de sus frustraciones y miedos. Es en estos casos en los que «siguiendo el ejemplo de Cristo y participando de la autoridad suya, el padre espiritual debe amar y conocer sus hijos de un modo particular: “Conozco mis ovejas, y las mías me conocen a mí” (Jn 10,14). Ya podemos entrever como el verdadero conocimiento personal suponga la apertura recíproca, benévola y gratuita de los corazones y se concretiza necesariamente en el amor filial y en la confianza recíproca»⁸⁴.

84 *Ibid.*, 544.

Humanidades



La abadía de Saint-Denis en el siglo XII: arquitectura e historiografía como *imagen* del poder regio.¹

Fernando Velázquez Ceciliano

La abadía de Saint-Denis, ubicada al noroeste de París, ha sido un lugar emblemático para la historia de Francia desde hace siglos. Aunque inicialmente era una pequeña capilla, pronto se convirtió en iglesia basilical gracias a la iniciativa de santa Genoveva (s. V), y dos siglos más tarde albergó a una comunidad monástica seguidora de la regla benedictina, bajo la dirección de un abad. El nombre del sitio era el mismo de aquél quien fuera en un tiempo el santo patrón de toda la Galia: Dionisio. Los restos de este personaje —en principio, obispo de París en el s. III—,² junto a los de sus compañeros mártires san Rústico y san Eleuterio, fueron objeto de especial veneración desde la Edad Media; y sus respectivas reliquias fueron reguardadas celosamente por los monjes. De la misma forma, éstos también tomaron bajo su protección a los cuerpos de los reyes franceses que se hicieron enterrar en este lugar desde comienzos de la Edad Media, todos ellos provenientes de las más distinguidas dinastías regias (merovingios, carolingios, capetos...).

Aparte de haberse convertido en centro de producción hagiográfica e historiográfica en torno a san Dionisio y los monarcas franceses, este sitio logró tener un impacto a nivel artístico.

1 El presente artículo, con las modificaciones pertinentes, corresponde al tercer capítulo (“Arquitectura e historiografía: una imagen del poder político”) de mi tesis de licenciatura en Historia: “La abadía de Saint-Denis: imagen del poder político”, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2013. Las traducciones del francés o inglés al español son mías.

2 Véase n. 72.

Se ha dicho siempre que la remodelación hecha en la abadía de Saint-Denis, en las décadas de 1130 y 1140, es la primera muestra articulada de arte gótico. Basta ver su arquitectura, principalmente su cabecera, cuyo deambulatorio de doble girola está iluminado por rayos que penetran a través de los vitrales colocados en las capillas radiales. Aunque también su escultura, en especial la observada en la fachada occidental, la cual –junto con las vidrieras– constituye un verdadero programa iconográfico bastante novedoso para la época.³

Modificaciones, todas ellas, realizadas bajo el impulso del abad Suger de Saint-Denis: consejero y amigo de dos reyes de la dinastía de los Capeto en Francia, Luis VI y Luis VII; y redactor de varios textos encaminados a reforzar y enriquecer el lazo entre la monarquía y su iglesia abacial.

Dicho lo anterior, el vínculo existente entre la morada de san Dionisio y los gobernantes regios parece ya una verdad evidente. No obstante, aún es posible indagar sobre este lazo. Por ello, se plantea la siguiente pregunta: ¿en qué medida la abadía como monumento contribuyó a la legitimación y consolidación del poder real de los Capeto en Francia? Con ello, lo que se pretende es desentrañar el proceso de articulación, materialización y renovación ideológica, de la realeza y de la abadía, en torno a la década de 1140. De manera más particular: analizar los elementos mediante los cuales este lugar fue remodelado y funcionó como imagen del poder del rey en un momento preciso: la consagración del edificio renovado en 1144.

Para ello hay que entender lo siguiente. En términos generales, la situación de la dinastía Capeta —en el s. XI y particularmente en el s. XII— era la de una crisis de poder y legitimidad. Si bien el título real era una carta a favor de los integrantes de esta familia, pues les daba un rango superior en la jerarquía, *de facto* no era garantía de autoridad y dominio sobre todo el reino. Al contrario, se observa la presión y ataque de pequeños señores feudales que amenazaban constantemente con minar la autoridad de los reyes.⁴

3 Para una vista de imágenes del edificio, muy útil al lector, consúltese la entrada que le ha asignado al mismo el proyecto *Mapping Gothic France*, el cual fue creado conjuntamente, en 2007, por el Media Center for Art History, de Columbia University, y por el Art Department, del Vassar College, con el apoyo de The Mellon Foundation: <http://mappinggothic.org/building/1182>.

Por otra parte, en nuestro análisis hemos dejado de lado la parte escultórica, ya que eso implicaría un trabajo mucho más exhaustivo, el cual no estamos en posibilidad de efectuar. Para la escultura: *vid.* Pamela Z. Blum, *Early Gothic Saint-Denis: Restorations and Survivals*, Berkeley: University of California Press, 1992 [Recurso electrónico: <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft5h4nb330/>]: El tema de la Virgen, así como la alusión a los reyes y al juicio final son parte de esas innovaciones. Véase también Sumner McK. Crosby, “The West Portals of Saint-Denis and the Saint-Denis Style”, *Gesta*, vol. 9, no. 2, Papers on the Renaissance of the Twelfth Century Read at the Symposium Held in the Museum of Art, Rhode Island School of Design, May 14 and 15, 1969, International Center of Medieval Art, (1970), p. 1-11 [Recurso electrónico: <http://www.jstor.org/stable/766650>]. Sobre el estudio de la piedra misma: Pamela Z. Blum [et al.], “Fingerprinting the Stone at Saint-Denis: A Pilot Study”, *Gesta*, vol. 33, no. 1, International Center of Medieval Art, 1994, p. 19-28 [Recurso electrónico: <http://www.jstor.org/stable/767130>].

4 Para una visión general de la historia de esta dinastía *vid.* François Menant [et al.], *Les Capétiens 987-1328*, Paris, Perrin, 2008 (Tempus, 237).

En este sentido, y volviendo a nuestro caso, los esfuerzos por pacificar y asegurar el dominio de los territorios al interior del reino por parte de Luis VI –prácticamente el primer tercio del s. XII– son ejemplares. De ahí que su imagen haya logrado plasmarse en una biografía (*Vie de Louis le Gros*) elaborada, precisamente, por Suger.⁵ Este texto, en efecto, se convirtió en un vehículo ideológico cuyo objetivo era atraer para la realeza capeta y Saint-Denis los hilos de poder dispersos hasta entonces; y ello, mediante la conformación de una *memoria*⁶ historiográfica donde monarcas franceses y la morada de San Dionisio quedaron compenetrados. Una imagen textual que tuvo su correlato en piedra, en el edificio remozado por Suger.

Queda entonces por hablar del “monumento”, del “lugar”, es decir, explicar el uso y funcionamiento político de las remodelaciones efectuadas en Saint-Denis entre 1133 y 1144. Par tal fin, entonces, habrá que: 1) esclarecer los términos en los cuales basamos nuestro análisis de la arquitectura del sitio (¿por qué podemos decir que el edificio es *imagen*?); 2) preguntarse por las remodelaciones y por los textos que dan testimonio de las mismas (¿qué y cómo nos permite reconstruir esa *imagen*?); y 3) adentrarnos en el ritual de consagración celebrado en el nuevo espacio, con miras a entender una praxis del edificio (¿de qué *imagen* se trata y cómo funciona?). Todo ello para entender también las correspondencias entre arquitectura e historiografía en el s. XII.

Arte e Imagen

El primer problema a resolver es de términos: ¿por qué usar en nuestro análisis la palabra “imagen”, y no “obra de arte”, para referirnos a la abadía? La razón fundamental estriba en que el concepto “arte”, tal y como lo conocemos hoy, ha debido soportar una carga de sentido estetizante, especialmente a partir de que Giorgio Vasari redactó sus biografías de artistas.⁷ Desde entonces se supuso que había un patrón bajo el cual distinguir qué era –y qué no– arte, lo que derivó en visiones despectivas de pinturas o esculturas pertenecientes a civilizaciones que no se medían bajo este canon de belleza y proporción. Aunque —hay que decirlo— pese a todas estas incomprendiones, los historiadores –los del arte en primer lugar– han intentado salvar el escollo haciendo las aclaraciones pertinentes.

5 Suger, *Vie de Louis le Gros*, en *Collection Des Mémoires Relatifs À L'Histoire de France, depuis la fondation de la Monarchie Française jusqu'au 13e siècle*, avec une introduction, des suppléments, des notices et des notes par M. Guizot, t. 8, Paris, J.-L.-J. Brière, 1825, p. 1-160. [Recurso electrónico: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94604t.r=vie+de+louis+le+gros.langES>] (En adelante, este tomo de esta colección se citara con las siglas CMRHF).

6 Sobre el término “memoria”, véase la definición de Patrick Geary: “Memoria”, en *Diccionario Razonado del occidente medieval*, Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), trad. de Ana Isabel Carrasco Manchado, Madrid, Akal, 2003, p. 527-536. Geary señala (p. 527) “tres tipos de investigaciones históricas” que permiten condensar los múltiples sentidos del término: 1) la memoria social (*memoria* litúrgica, historiografía, genealogía, etc.); 2) la memoria educada (propriamente, el *ars memoriae*, las técnicas mnemotécnicas); y 3) la teoría de la memoria (teorías platónicas y aristotélicas de la Edad Media). En este artículo me refiero casi exclusivamente a la primera.

7 Giorgio Vasari, *Vidas de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos*, selección, traducción, estudio preliminar y notas por Julio E. Payró, 16ª ed., México, Editorial Cumbre, 1981 (Los clásicos).

Un ejemplo próximo a nosotros los historiadores –que incursionó en la historia del arte– es el de Georges Duby, quien analizando las construcciones cistercienses hizo hincapié en los múltiples significados del término “arte” en la Edad Media.⁸ La distinción justamente sirvió para evitar confusiones e imposturas respecto del estudio previsto, especialmente la de adjudicar una valoración estética actual a una época cuya forma de pensar el “arte” era distinta. No obstante, analíticamente hablando, aún era limitada para esclarecer la forma en que la sociedad plenomedieval creó sus obras y las utilizó.

Con el propósito de romper las barreras que se expresaban muy bien en intentos –por otra parte, geniales– de historiadores como Duby, en las últimas décadas se ha retomado el estudio de la “imagen” y se han reformulado las preguntas sobre su funcionamiento social e ideológico. El cambio de terminología no explica por sí solo la modificación de los cuestionamientos. De hecho, también esta palabra tiene sus propias complicaciones y límites. Sin embargo, estos últimos resultan menores, especialmente cuando a partir del uso del concepto se revaloró la experiencia de civilizaciones donde el ritual y el culto eran predominantes, en lugar de la carga estetizante que se instauró a partir de que el “arte” y su historia fueron constituidos.⁹

Es así que en nuestra ayuda recurrimos al trabajo de Hans Belting, quien desde hace años se ha dedicado a perfilar y ampliar el estudio de la imagen. Su libro *Imagen y Culto* es revelador por cuanto planteó seriamente la posibilidad de reconstruir la historia de las imágenes que tuvieron su existencia antes de que su estudio pasara a ser una cuestión de arte.¹⁰ Un paso adelante en la forma de entenderlas, a ellas y las prácticas sociales que les dieron vida. Sin embargo, como el propio autor lo reconoció años después, dicho intento lo llevó a tratar de articular los planteamientos antropológicos e históricos en una teoría de la imagen de carácter mucho más general. El resultado fue su *Antropología de la imagen*, de la cual retomamos su formulación del concepto *imagen* y de su praxis. Veamos ahora, los planteamientos bastante sugerentes de este historiador de la imagen.¹¹

8 Georges Duby, *San Bernardo y el arte cisterciense (El nacimiento del gótico)*, Madrid, Taurus, 1981 (ensayistas, 181), p. 13 y s. Igualmente importante es la visión de conjunto que plasmó en el libro: *Le Temps des cathédrales. L'art et la société, 980-1420*, Mayenne, NRF, Gallimard, 1976 (Bibliothèque des Histoires). Nótese que Duby incursionó en la historia del arte ya con una amplia trayectoria de medievalista detrás.

9 Al respecto véase Jean-Claude Schmitt, “Imágenes”, en *Diccionario razonado del occidente medieval*, op. cit., p. 364-373.

10 Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, trad. de Cristina Díez Pampliega y Jesús Espino Nuño, Madrid, Akal, 2009, especialmente p. 5-26.

11 Hans Belting, *Antropología de la imagen*, trad. de Gonzalo María Vélez Espinosa, Madrid, Katz, 2010. Para este proceso de reflexión sobre la imagen véase en este libro su “Prólogo”, p. 7-11. Quizá *Imagen y Culto* resulte de mayor relevancia para nuestro trabajo por la delimitación cronológica del estudio. Sin embargo, en *Antropología de la imagen* están mejor perfilados los planteamientos teóricos.

Una triple relación: Imagen-Medio-Cuerpo¹²

Desde la perspectiva antropológica planteada por Belting la *imagen* es el “resultado de una simbolización personal o colectiva”.¹³ En otras palabras, no es simplemente aquello que perciben nuestros ojos, sino la representación condensada de la realidad vivida.

El hecho de que el ser humano entienda su mundo en imágenes se debe a esa relación vital subyacente en el pensamiento. No obstante, aquél no engendra sus imágenes a placer, ni tiene total dominio sobre ellas: son éstas las que lo habitan, las que lo constituyen como un “lugar de imágenes”.¹⁴

Y la concepción derivada de este planteamiento tiene consecuencias significativas como que el hombre pase a ser un espacio de disputa de dichas representaciones condensadas, las cuales están sujetas a un proceso de cambio constante –al que nosotros calificaríamos de histórico e historiográfico.

Sin duda hasta aquí pareciera que Belting se mueve exclusivamente en el plano de lo mental. No es del todo cierto; primeramente, porque al definir al ser humano como “lugar de imágenes” destaca el aspecto corporal que conlleva. Pero también porque cuando el autor se pregunta qué es la imagen, en realidad se está refiriendo también a su materialidad, a la manifestación, al “resultado” de esas “unidades simbólicas” del mundo que habitan el cuerpo; a los “artefactos” donde las imágenes son trasladadas: a las “obras en imagen” que son las pinturas, esculturas, fotografías, etc.¹⁵

Evidentemente en ese *qué* de la interrogante va el *cómo* (¿cómo se convierte en imagen?). Por ello hay un énfasis en la forma de comunicar la *imagen*, y de ahí que ésta no pueda entenderse por sí misma ni desde sí misma sin la presencia del *medio*.

Con este concepto se libra relativamente la presencia de una carga estetizante, pues en él ingresan todo tipo de objetos capaces de transmitir una *imagen*; y al mismo tiempo se evita la reducción de esta última a la forma que la recibe, debido a que el medio permite la percepción de la imagen, pero no la constituye en su

12 Para lo que sigue, véase principalmente: Belting, “1. Medio-Imagen-Cuerpo. Introducción al tema” en *Ibid.*, p. 13-70.

13 *Ibid.*, p. 14.

14 *Idem.*

15 *Ibid.*, p. 15. Esto no quita que el término “imagen” se preste a confusiones. Aunque tal y como lo emplea Belting, su definición está dada por la interrelación que guarda con los conceptos de medio y cuerpo. Por otro lado, el autor busca en todo momento apartarse de concepciones dualistas como forma-contenido, idea-materia, imágenes internas y externas. Aunque en el último caso, la distinción es válida en tanto podamos centrarnos en los múltiples intercambios y fusiones existentes entre ambas, porque, en estricto sentido, la palabra *imagen* no las distingue.

totalidad. Para lograrlo hace falta alguien que la perciba y la haga habitar en su propio mundo de imágenes, que la “anime” y la haga suya: el espectador.¹⁶

De lo anterior debe entenderse que el medio es para la imagen un cuerpo portador (simbólico o virtual) y a la vez una guía de cómo hay que experimentar con nuestro cuerpo: de cómo nuestros ojos, por ejemplo, deben ver una pintura.

Asimismo, entender que el medio no se hace visible sin la imagen y que ésta necesita de un espectador cuyo cuerpo, cuyos sentidos, le permitan apreciarla.

Este *cuerpo* alude a la materialidad pero no se queda en ella. ¿Acaso podríamos decir que representa la “realidad” que da soporte a la *imagen* y su *medio*? En todo caso, Belting parece apreciarlo como el punto de anclaje, de referencia última, que estimula el proceso comunicativo.¹⁷ Bastante clara es, pues, la interrelación que guardan la *imagen* (“unidad simbólica”), el medio (aparato de imágenes, su transmisión) y el cuerpo vivo (espectador).

Ahora bien, la manera en la cual los tres elementos se combinan hasta perder sus fronteras en un contexto histórico determinado es lo que puede denominarse “función de la imagen”.¹⁸ Porque si dar vida a una imagen es efectuar una acción simbólica, esta “efectuación” no puede ser siempre la misma y por ende su desarrollo tampoco. Ésta va a depender de los actores que la lleven a cabo y de los medios a su disposición, porque éstos también cuentan con una “forma temporal histórica”.¹⁹ Así, la percepción simbólica de estas “formas” está determinada en buena parte por la cultura del momento en que fueron creadas y recibidas, así como por las transformaciones que ésta pueda experimentar.²⁰

La *praxis* de la imagen radica justamente en que este complejo de relaciones esté en juego. Y la participación de los espectadores depende de que no haya consciencia respecto de los elementos que conforman la triada imagen-medio-cuerpo: sólo se está ante la imagen, sin reparar en el medio que la porta y dirige la mirada. El poder que las imágenes puedan obtener se desprende de este efecto de participación sin reservas. Y quien dispone de medios atractivos para transmitir una imagen ejerce ese poder,²¹ el cual lleva en sí el germen ideológico.

16 *Ibid.*, p. 16.

17 *Ibid.*, p. 143-145.

18 *Ibid.*, p. 26.

19 *Ibid.*, p. 28.

20 El “ojo de la época” del historiador del arte Michael Baxandall es justamente esto: una percepción determinada por los valores culturales imperantes en un determinado periodo de tiempo; las prácticas y convenciones visuales de una sociedad. Cfr. Michael Baxandall, *Pintura y vida cotidiana en el renacimiento*, versión castellana de Homero Alsina Thevenet, 4ª ed., Barcelona, Gustavo Gili, 2000, p. 45-137.

21 Belting, *Antropología de la imagen*, op. cit., p. 28-29.

Como puede observarse, las posibilidades de interpretación son más amplias con este esquema, por cuanto es un entramado que permite apreciar los distintos contactos e interacciones entre sus componentes. Esto es particularmente útil cuando se trata de analizar sociedades que abrevan de las analogías y conjunciones de símbolos de distinta índole. Y a nuestro modo de ver, nuestro caso en particular es una muestra de ello.

Imagen y arquitectura

Si la *imagen* es siempre una unidad simbólica, una construcción, que depende en gran medida del *medio* empleado en su transmisión, del soporte material que abre ciertas posibilidades a la configuración de aquel constructo, ¿no es permisible ver en la abadía de Saint-Denis la *imagen* del poder político, el de los reyes Capeto? ¿No fue acaso la iglesia remodelada en las décadas de 1130 y 1140 su *medio* de transmisión? ¿Y no fueron los asistentes a la ceremonia de consagración los que dieron vida a esa *imagen* en un contexto histórico particular?

Así planteadas, nuestras preguntas parecen mera retórica y parecen suscribirse a las metáforas arquitectónicas desprendidas de la proposición de Belting. Sin embargo, hay elementos que permiten sustentarlas.

Una lectura y análisis atentos de la *Vie de Louis le Gros* ponen de manifiesto que Saint-Denis se erigió como un lugar del poder regio en varios sentidos, empezando por ser la creadora de la *imagen* del monarca y de su *memoria*, a la par de la de su santo patrón Dionisio. El hecho de que los años de redacción de esta biografía (1137-1143) se empalmen casi a la perfección con los de las remodelaciones del edificio (1133-1144), nos llama la atención sobre un proceso complementario de construcción del pasado: la *imagen* historiográfica halló un *medio* distinto de transmitirse. Y si seguimos en la reflexión, la praxis subsecuente de la “nueva” *imagen*, con su *medio*, estaba íntimamente relacionada con la disposición del espacio y el contexto histórico particular del reino.

Como no se trata de un mero traspaso de la teoría de Belting, hay que responder lo siguiente: ¿cómo era la iglesia que Suger mandó ampliar y remodelar en el s. XII? ¿Qué proceso de construcción atravesó, es decir, cuáles fueron las etapas de edificación que le dieron forma a este *medio* arquitectónico de la *imagen*?

La reconstrucción del edificio

Los textos de Suger han sido, por mucho, la vía principal de la reconstrucción del pasado de Saint-Denis; por sí solos son una prueba fehaciente de lo ocurrido en

el lugar –y no sólo en él– durante la primera mitad del siglo XII.²² Sin embargo, su fuerza de atracción sería menor si no hubiera evidencia material de los hechos narrados en ellos. El valor de la piedra halla aquí todo su sentido, pues es una *huella* que ha preservado un pasado aparentemente relegado al olvido.²³ Una huella que pronto adquiere el estatuto de prueba capaz de autorizar una determinada visión de lo que ya fue, y cuya valía fue apreciada desde tiempos del abad.²⁴ Entonces, estudiar esta abadía se vuelve una necesidad.

Sin embargo, nos damos cuenta de la distancia de tiempo que nos separa de nuestro objeto de estudio. La iglesia abacial que observamos hoy en día dista mucho de ser la de Suger: ha sufrido diversos daños, modificaciones, intervenciones, recuperaciones arqueológicas, etc. ¿Qué queda entonces? Ruinas... Pero a diferencia de un observador común, nuestro ojo debe ser capaz de reconocer las capas de sentido y las temporalidades que habitan el lugar, desentrañando lo que en ocasiones no es sino un verdadero rompecabezas.²⁵ Las ruinas pasan a desempeñar

22 Los textos de Suger, en orden cronológico según los años de su redacción, son los siguientes:

- 1) *Vita Ludovici Grossi Regis* [*Vie de Louis le Gros*] (1137-1143) ;
- 2) *Ordinatio a.d. MCXL vel MCXLI confirmata* [*Ordenanza estipulada en el año 1140 o en el año 1141*];
- 3) *Libellus alter de consecratione ecclesiae sancti Dionysi* [*Segundo libro de la consagración de la iglesia de Saint-Denis*] (1144);
- 4) *De rebus in administratione sua gestis* [*De las obras realizadas durante su administración*] (1145-1149).

Entre corchetes, la traducción empleada. La biografía de Luis VI está citada ya en n. 5. Por su parte, los textos 2, 3 y 4 se encuentran en la edición elaborada por Erwin Panofsky: *El abad Suger. Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*, Madrid, Cátedra, 2004. Estos tres textos, en ese orden, los citamos aquí como *Ordinatio*, *Consecratione y Administratione*, respectivamente, entendiendo que la paginación proviene de dicha edición.

23 “Hacer que estas *huellas* no sean solamente residuos, sino testimonios reactualizados del pasado que ya no es pero que ha sido, hacer que el haber-sido del pasado sea preservado a pesar de ya-no-ser; esto es lo que puede la ‘piedra’ que dura.” [« Faire que ces traces ne soient pas seulement des résidus, mais des témoignages réactualisés du passé qui n'est plus mais qui a été, faire que l'avoir-été du passé soit sauvé en dépit de son ne-plus-être ; c'est ce que peut la 'pierre' qui dure. »] Paul Ricœur, “Architecture et narrativité”, reprise d'une participation intitulée « De la mémoire », au Groupe de réflexion des architectes, organisé par la Direction de l'Architecture et du Patrimoine, à Paris en 1996 [Recurso electrónico: <http://www.fondsriceur.fr/doc/ARCHITECTUREETNARRATIVITE2.PDF>].

Una síntesis condensada del planteamiento central de este artículo se encuentra en Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2003 (Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía), p. 196 n. 3. Sobre la *huella* véase del mismo autor: *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*, trad. de Agustín Neira, México, Siglo XXI, 2009, p. 808-809, 814-815, 862-863. La huella es un “efecto-signo” que en un modo analógico o metafórico “vale por”, “es como” el pasado.

24 Así lo expresó, hacia la década de 1150, su primer biógrafo Guillaume: “El primero de sus pensamientos, el primero de sus cuidados, fueron siempre realzar cada vez más el honor y la gloria del monasterio del bienaventurado Dionisio, arreglarlo piadosamente, volver su iglesia opulenta en ingresos, rica en construcciones, y magnífica en ornamentos; *de aquello, quedan pruebas más claras que el día, y que se conservarían hasta el fin de los siglos.*” [« La première de ses pensées, le premier de ses soins, furent toujours de relever de plus en plus l'honneur et la gloire du monastère du bienheureux Denis, de le régler pieusement, de rendre son église opulente en revenus, riche en bâtimens [sic], et magnifique en ornemens [sic] ; *de cela, il en reste des preuves plus claires que le jour, et qui se conserveront jusqu'à la fin de siècles.* »] (las cursivas son mías). Guillaume, *Vie de Suger*, en *CMRHF*, p. 198.

25 Louis Godecki denuncia esta dificultad respecto de su reconstrucción arqueológica de los vitrales. *Vid.* Louis Godecki, *Le vitraux de Saint-Denis*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1976, p. 11. Sus láminas de las vidrieras muestran precisamente la superposición de tiempos.

así una labor fundamental: la de despertar la consciencia del tiempo y, subsecuentemente, la de la historia que las constituye.²⁶

El estudio arqueológico y la restitución de estos vestigios durante gran parte del siglo XX, en especial por Sumner McKnight Crosby, han permitido obtener resultados bastante satisfactorios respecto de lo que era la abadía de Saint-Denis con su monasterio en el s. XII. Actualmente de este último no queda nada y tan sólo sobrevive la basílica, parte de la cual aún proviene de los trabajos de remodelación de Suger. ¿Cuáles fueron éstos? ¿Cómo era la iglesia que éste proyectó y cómo fue lograda?

En términos generales, los textos y las distintas excavaciones arqueológicas han demostrado que de 1133 a 1144 se llevaron a cabo dos fases de construcción en Saint-Denis, cuyo corolario fueron dos respectivas consagraciones, en 1140 y 1144 respectivamente.²⁷

La primera campaña (1133-1140), contemporánea de los trabajos efectuados en la catedral de Sens, abarcó la parte occidental de la abadía. En ella se modificó el nártex, ampliando sus naves y edificando sus capillas; se comenzaron las torres y se remodeló totalmente la fachada, triplicando las entradas al recinto y decorando los portales con figuras escultóricas, cuyos nuevos temas inauguraron los “portales reales” del gótico temprano.²⁸

Para la segunda campaña (1140-1144)²⁹ las labores se dirigieron, más bien, a la parte oriental: la de la cabecera. De tal forma, se aplazó la finalización de las

26 Vid. Marc Augé, *El tiempo en ruinas*, trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Gedisa, 2003. Por su parte, Ricœur plantea que la *huella* es “refiguradora” del tiempo, y que “la distancia temporal es aquello que la huella despliega, recorre, atraviesa”. Ricœur, *Tiempo y Narración III*, op. cit., p. 815 y 862. Hay relación entre ambos planteamientos, aunque están expresados en términos distintos. Resulta interesante que Augé asigne al Arte la tarea de rescatar el sentido de ese tiempo encapsulado en las ruinas (tiempo puro), ya que es mediante la percepción de la distancia temporal que comienza dicho rescate. Además este “sentir el tiempo” es la condición necesaria para volver a tener conciencia de la historia y es la parte integral de la “vocación pedagógica de las ruinas”. Por su parte, Ricœur describe la manera en que este despliegue temporal de la huella pasa del lado del lenguaje.

27 La fecha de inicio de los trabajos puede remontarse incluso a 1130, como lo hace Sumner McK. Crosby, “Early gothic architecture. New Problems as a result of the St. Denis Excavations”, *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 7, no. 3/4, Society of Architectural Historians, University of California Press (Jul.-Dec.), 1948, p. 14. [Recurso electrónico: <http://www.jstor.org/stable/987425>].

28 *Ordinatio*, p. 147-149; *Consecratione*, II, p. 105; y *Administratione*, XXV, p. 61. (Para estos textos de Suger véase n. 22) Antes de estas intervenciones al edificio, lo único que se había hecho era levantar y pintar algunas paredes muy deterioradas: *Administratione*, XXIV, p. 59. Sobre los trabajos realizados: Crosby, “Early gothic architecture”, op. cit., p. 13-14; del mismo autor, “The Plan of the Western Bays of Suger’s New Church at St. Denis”, *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 27, no. 1, Society of Architectural Historians, University of California Press, (Mar., 1968), p. 39-40 [Recurso electrónico: <http://www.jstor.org/stable/988427>]. En este artículo Crosby muestra una hipótesis de cómo debió haber sido diseñado y trazado el nuevo espacio del nártex: la utilización de diagramas a escala portátiles y la señalización de puntos clave del diseño y no líneas guías. Además indica que no se contempló en un principio el alzado de las torres. Sobre que en Saint-Denis se haya dado uno de los primeros “portales reales”: Crosby, “The West Portals of Saint-Denis and the Saint-Denis Style”, op. cit., p. 1-11.

29 Las obras duraron, según Suger, “tres años y tres meses”. *Administratione*, XXVIII, p. 67.

torres occidentales y, en su lugar, se amplió el coro alto y la bóveda de la iglesia, esta última para ser colocada al nivel de la cripta; sin olvidar el engrandecimiento del deambulatorio con su “paseo circular de capillas”, las cuales permitían la iluminación del espacio mediante altas vidrieras ricamente adornadas.³⁰ Asimismo, en esta etapa se unieron las nuevas ampliaciones del edificio a la vieja nave carolingia –en lo que Suger denominó “renovar el cuerpo central de la iglesia”–, transformando capiteles y columnas.³¹ Igualmente se remozaron tanto el altar mayor, como los receptáculos de los cuerpos de los santos, entre otros objetos valiosos para el monasterio.³²

Esta división temporal tradicional puede complementarse bajo el entendido de que ambas campañas tuvieron sus particularidades. Así, se ha establecido que la empresa inicial en realidad estuvo conformada por dos etapas de construcción diferenciables entre sí.³³ En la primera de ellas (1133-1136) se creó el espacio del nártex y sus naves, pero no se alzaron los muros del nivel superior. No obstante, en la segunda (1136-1140), aparte de afianzar lo realizado durante la primera etapa, se abarcó la parte superior: sus capillas (simplificación de arcos y nervaduras), el alzado de las paredes y las escaleras.³⁴

Algunas incongruencias entre ambas fases de la parte occidental de la iglesia, como el tratamiento del espacio y el grosor de los muros, han llevado a la conclusión de que una misma persona no pudo haber dirigido ambos proyectos. De tal suerte se ha comprobado la existencia de dos maestros constructores, el segundo de los cuales parece haber tomado el relevo ante la lentitud del primero; y no sólo eso, sino que además fue quien continuó trabajando a iniciativa de Suger en la cabecera.³⁵

Sobre las modificaciones arquitectónicas efectuadas en este último segmento pueden decirse varias cosas. La reconstrucción de la planta de la vieja iglesia carolingia ha facilitado el conocimiento del proceso mediante el cual se adecuó la construcción del s. XII a la que aún se conservaba desde el s. VIII. De esta

30 *Consecratione*, IV, p. 115-117 (La cita en el texto proviene de la p. 117); *Administratione*, XXVIII, p. 65-67. Estos elementos, salvo algunas intervenciones del s. XIX, han permanecido prácticamente intactos hasta la fecha. Crosby, “Early gothic architecture”, *op. cit.*, p. 14.

31 *Administratione*, XXIX, p. 69 (en esta página se encuentra la cita del texto); *Consecratione*, III, p. 111. *Cfr.* Sumner McK. Crosby, “Excavations at Saint-Denis –July 1967”, *Gesta*, vol. 7, International Center of Medieval Art, 1968, p. 48-50 [Recurso electrónico: <http://www.jstor.org/stable/766608>]. Tres excavaciones confirman que existió un plan para unir las naves de la parte occidental con la vieja nave del s. VIII.

32 Sobre el frontal, el altar mayor y de las modificaciones hechas a los receptáculos de los santos: *Administratione*, XXXI, p. 73; XXXIII, p. 77 s.; XXXIII A, p. 83 (razones para renovar el santo altar); y *Consecratione*, V, p. 121.

33 Stephen Gardner, “Two Campaigns in Suger’s Western Block at St.-Denis”, *The Art Bulletin*, vol. 66, no. 4, College Art Association, (Dec., 1984), p. 574-587 [Recurso electrónico: <http://www.jstor.org/stable/3050473>].

34 *Ibid.*, p. 579 s. Lo poco que se llegó a alzar de los muros superiores constituyó un cambio respecto de cómo se trabajaron las paredes inferiores. Esto, junto con otros factores, permitió al autor hacer la división cronológica antedicha.

35 *Ibid.*, p. 586-587. Gardner refuerza con mayor precisión esta hipótesis ya planteada por Crosby en “Early gothic architecture”, *op. cit.*, p. 15.

manera, se ha corroborado que el segundo maestro a cargo se vio enfrentado a dificultades que resolvió con gran inventiva, sobre todo al querer dar soporte a la nueva edificación.³⁶

El principal problema a superar fue el trazado de un eje a partir del cual construir la cripta. En efecto, debía hacerse coincidir la cabecera de Suger con el eje de la iglesia carolingia, así como con el de una capilla del s. IX que había sido colocada ligeramente hacia el norte para evitar una zona pantanosa. Esto junto con las dimensiones del nuevo coro hizo sin duda la tarea más ardua.

Una serie de mediciones y trazos irregulares elaborados con un sistema basado en tres puntos equidistantes dieron la solución, ajustando perfectamente el coro y la cripta a la vieja basílica de tiempos de Carlomagno.³⁷ En cuanto a estos últimos y con miras a dar un mayor sustento, se optó mejor por colocar las columnas y los arcos superiores en el centro del nuevo coro. De esta manera, los pilares del deambulatorio ya no estaban sobre los de la cripta –como se quería en un principio–³⁸, sino que se encontraban justo por encima de los arcos de ésta. Y las precisiones son importantes porque así nos damos cuenta de que el coro y la cripta siempre se pensaron como un conjunto homogéneo.

El hecho de que hayamos mencionado las fases de construcción nos permite vislumbrar el trabajo de diseño que después tuvo que ser aprehendido, condensado y trasladado a narraciones como la *Consecratione* y la *Administratione*. No obstante, sustraerlas del entramado que éstas constituyen nos ha permitido darnos cuenta, en su conjunto, de la magnitud del proyecto emprendido en términos arquitectónicos y de la espacialidad construida en Saint-Denis, cuyos fines habrá que precisar.

Historiografía y arquitectura

Seguramente Belting nos reconveniría por intentar analizar nuestra imagen a través de los textos y no exclusivamente de los elementos que se desprenden de la propia arquitectura. Pero ¿qué hacer cuándo es el registro escrito el que permite la reconstrucción de la iglesia de Suger, el paso previo sin el cual cualquier intento de imaginarnos el edificio del s. XII sería vano?³⁹

36 Para lo que sigue véase principalmente Sumner McK. Crosby, "Crypt and Choir Plans at Saint-Denis", *Gesta*, vol. 5, International Center of Medieval Art, (Jan., 1966), p. 4-8 [Recurso electrónico: <http://www.jstor.org/stable/7665731>]. Igualmente el ya citado: Crosby, "Early gothic architecture", *op. cit.*, p. 15.

37 Crosby señalaba como hipótesis una correspondencia entre este sistema de trazado y los sistemas cosmológicos de la época basados en las ideas ptolemaicas (elaboración de círculos concéntricos); las cuales, por otra parte, estaban bastante difundidas pese a que la primera traducción del *Almagesta* fue hecha en 1175. Así, en un sentido mucho más amplio, las plantas de la cripta y el coro de Suger eran "simbólicas del orden del Universo [Cristiano]" ("symbolic of the order of the [Christian] Universe."). Crosby, "Crypt and Choir Plans at Saint-Denis", *op. cit.*, p. 6.

38 *Consecratione*, IV, p. 117.

39 No estamos diciendo que la evidencia arqueológica sea fútil, sino simplemente que gran parte de la empresa de restitución de la abadía del s. XII se ha hecho sobre la base de los textos, incluyendo las excavaciones de los arqueólogos.

Al terminarse los trabajos arriba dichos en Saint-Denis, el abad se centró en dejar testimonio de la obra realizada. El resultado lo constituyeron la *Consecratione* y la *Administracione*: especie de visiones retrospectivas y laudatorias que articulan la experiencia del abad ante un proyecto artístico que adquirió forma con el paso del tiempo.⁴⁰ Como la historiografía estaba tan ligada al fenómeno arquitectónico es preciso desentrañar sus aspectos principales. La razón: porque en ella quedó depositada también el único vestigio de la praxis de la imagen.

Tradición y legitimación literaria

De razones

¿Cuáles fueron las razones que dio Suger para dejar testimonio? Al igual que se puede leer en la *Vie de Louis le Gros*,⁴¹ estas son básicamente dos: no permitir que el olvido borrara su obra entre las generaciones futuras y, por supuesto, agradecer los favores recibidos de los donantes, con Dios a la cabeza. Tanto *Consecratione* como *Administracione* hacen gala de ellas,⁴² aunque en términos cronológicos, estas justificaciones ya habían sido anunciadas también desde la ordenanza de 1140/1141:

Queda otro artículo principal [sobre los trabajos en la iglesia y la primera consagración] que, aunque aparentemente sujeto a la realización de los asuntos prometidos, puesto que deseamos y esperamos que nos beneficie con respecto a la retribución eterna, consideramos digno de introducirlo en este registro.⁴³

No obstante lo anterior, hubo quizá una razón más de fondo para “registrar” las labores realizadas durante su administración como abad:

Y porque la mucha riqueza de este material, oro, piedras preciosas y perlas no es fácilmente reconocible por el tácito sentido de la vista sin una descripción, y como esta obra sólo cobra significado para los

40 Nuevamente véase n. 22. En *Administracione*, XXVIII, p. 67, Suger hace referencia a su propio opúsculo sobre la consagración. Por otra parte, véase la interpretación que sobre el particular da Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v.1200)*, Paris, Seuil, 2006 (L'Univers Historique), p. 539 s. y 575 s.

41 Suger, *Vie de Louis le Gros*, op. cit., p. 1-2.

42 Agradecer los favores recibidos, ya sea por Dios, los santos, o el monarca, es una constante: “[...] mis muy queridos hermanos e hijos comenzaron con insistencia a suplicarme *por caridad* que no permitiera que el fruto de nuestro enorme esfuerzo cayera en el olvido [por callarlo]: que era preferible conservar para las generaciones futuras, con cálamo y tinta, todo lo que la generosa munificencia de Dios todopoderoso había concedido a esta iglesia [...]” *Administracione*, I, p. 57.

Más claramente: “[...] y, proclamando en público este beneficio único y singular entre muchos de la generosidad divina, según costumbre de quienes en agradecimiento refieren voluntariamente a sus donantes los regalos recibidos de ellos mismos, nos hemos propuesto confiar a la pluma, para conocimiento de nuestros sucesores, la consagración gloriosa y digna de Dios de esta santa iglesia y el sacrosanto traslado de los amadísimos mártires, nuestros señores y apóstoles Dionisio, Rústico y Eleuterio, y de otros santos a cuyo manifiesto patrocinio nos hemos confiado.” *Consecratione*, I, p. 101 (las cursivas son mías). En este caso, la palabra “costumbre” (*more*) indica que era una práctica aceptada y apreciada por la sociedad.

43 *Ordinatio*, p. 147.

letrados y resplandece con el brillo de las jubilosas alegorías, mandamos confiarla a los trazos de la escritura.⁴⁴

En este fragmento, Suger se refería a las inscripciones que versaban sobre unas labores escultóricas y de orfebrería en el panel del altar, pero cuesta trabajo no ver en él el sentido profundo de su argumento: al igual que la inscripción su texto sensibilizaba a los fieles acerca de la espiritualidad del lugar.⁴⁵ Menos aún olvidar otro elemento importante: la pareja indisoluble entre imagen y texto; unión que nos hace pensar en el público ideal de Suger: los instruidos en la biblia y en alegorías cristianas, los hombres de iglesia que residían en otros monasterios.

De esta forma, la descripción que hacía este abad era una explicación, una interpretación. La retórica empleada para justificar su empresa constructiva sirvió para exponer la obra, pero igualmente para dar a entender cómo debía ser vista. Sus escritos estaban encaminados a reforzar el propio lenguaje de la arquitectura, aunque, cierto, cada espectador hacía un intento de traducción las más de las veces acorde a su realidad.⁴⁶

Innovación: renovar la tradición

En general con sus acciones y con su pluma Suger salvó la que quizá haya sido una de las mayores dificultades: la novedad de su proyecto artístico.⁴⁷ Lo nuevo era visto con recelo, en especial tratándose de un sitio como Saint-Denis donde la tradición había sido encapsulada, donde la *memoria* de la comunidad tenía su lugar de reposo. Para modificar el edificio Suger tuvo que abrirse paso entre la oposición, aunque ésta proviniese de sus hermanos del monasterio. Así, el texto puede leerse como el recordatorio de todas esas estrategias que sirvieron para que las remodelaciones fueran del agrado de todos.

Bajo la perspectiva anterior, ¿cómo se logró cambiar la arquitectura de la abadía? Ya fuera cierto o no que el edificio amenazara ruina⁴⁸ se recurrió a otra razón para efectuar la obra: a la necesidad apremiante de un lugar más amplio capaz de albergar a un número mayor de feligreses en las distintas celebraciones:

44 *Administratione*, XXXIII, p. 79.

45 Sobre la tradición y la función que tenían las inscripciones: logna-Prat, *op. cit.*, p. 277 s.

46 Este "proceso de traducción", tal y como señala Thomas Crow, es el que permite que un objeto sea inteligible. Thomas Crow, *La inteligencia del arte*, rev. de Clara Bargellini, Rita Eder, trad. de Laura E. Manríquez, México, FCE, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2008, p. 15.

47 Cfr. Marvin Trachtenberg, "Suger's Miracles, Branner's Bourges: Reflections on 'Gothic Architecture' as Medieval Modernism", *Gesta*, vol. 39, no. 2, Robert Branner and the Gothic, International Center of Medieval Art, (2000), p. 183-205 [Recurso electrónico: <http://www.jstor.org/stable/767145>]. Podríamos seguir al autor apelando a la "modernidad" del proyecto. No lo hacemos, en tanto este término se presta a confusiones importantes, aún y cuando sea Suger quien lo utilice (v. n. 51). Son rescatables las observaciones sobre el carácter novedoso de la empresa de Suger y su justificación.

48 *Consecratione*, II, p. 105; *Administratione*, XXIV, p. 59.

[...] esta basílica se acostumbró a soportar tantas molestias que, a menudo, los días de fiesta especialmente, llena a rebosar, expulsaba por todas sus puertas a la multitud sobrante que allí acudía y no sólo impedía a los recién llegados entrar sino también obligaba a salir a los que ya habían entrado empujados por los primeros en entrar. [...] Entre tantos miles de personas no se podía poner ni un pie por lo apretado que estaba uno, ni hacer otra cosa por esta misma presión que estarse de pie como una estatua de mármol, permanecer paralizado por el estupor o, cuando no quedaba otra cosa, gritar. Había tantas mujeres y la estrechez era tan insoportable que era un horror verlas chillar terriblemente como suelen hacerlo las parturientas, en medio de un enjambre de hombres corpulentos, aplastadas como en un lugar, el rostro descompuesto del que se halla ante la muerte, algunas de ellas, horriblemente pálidas, sujetadas en brazos por la bondadosa ayuda de los hombres por encima de las cabezas de la multitud, avanzaban como en un pavimento, y muchas jadeaban ante la desesperación de todos y exhalaban el último suspiro en el claustro de los hermanos. Por otra parte, los hermanos que presentaban las insignias de la Pasión del Señor a los que llegaban se rendían ante tanta ansiedad y peleas y, no teniendo ningún otro sitio por donde salir, huían muchas veces por las ventanas con las reliquias.⁴⁹

La sensación descrita de incomodidad, desorden y peligro, así como la imagen un tanto cómica de los sacerdotes saliendo por las ventanas eran convincentes. Además, el pasaje fue introducido convenientemente en la *Consecratione*, justo después de hacer una síntesis de la historia de Saint-Denis. El efecto era conmover y obtener la aceptación de su público, cosa que el abad también logró al transmitir el sentimiento nostálgico y piadoso que lo motivó, pues:

Siendo niño, yo [Suger] oía esto cuando me formaba entre los hermanos, de joven lo lamentaba desde fuera y de adulto deseaba con toda mi alma remediarlo. [...] yo nunca me hubiera atrevido a pensarlo ni a poner manos a la obra, si una ocasión tan importante, tan necesaria, tan útil y digna no lo hubiera exigido.⁵⁰

El inicio de las labores no garantizó un apoyo sin reservas. Por ello, hay que ver en la edificación por etapas no sólo el resultado de una planeación técnica, sino una búsqueda de aprobación del proyecto. Hacer todas las modificaciones inmediatamente habría supuesto el enojo de los hermanos y, por lo mismo, era preferible realizarlas por periodos. Por la misma razón, cuando se renovó el

49 *Consecratione*, II, p. 103 y 105. La descripción ya estaba presente en *Ordinatio*, p. 149; es la misma que retomaría después en *Administratione*, XXV, p. 61.

50 *Consecratione*, II, p. 105.

cuerpo central de la iglesia las piedras de los muros derribados se “guardaron como reliquias”, pues provenían de un pasado glorioso y sagrado: formaban parte de la basílica construida en tiempos de los carolingios y, más aún, se creía que Jesucristo mismo las había bendecido.⁵¹

Esta creencia nos hace reparar en la legitimidad proveniente de la fe en Dios y sus santos. Qué mejor muestra de su voluntad que apoyar de manera invisible la finalización de la empresa: era lo que impulsaba a toda la población a continuar los trabajos, a no desfallecer en el esfuerzo. La protección y dádivas otorgadas por el Señor daban certeza y acreditaban la nueva construcción.⁵² No es casual observar en la *Consecratione* la superación de grandes obstáculos a través de milagros que estaban perfectamente integrados a la estructura del texto: su orden de aparición seguía el de la edificación.⁵³ El mayor de ellos, el que san Dionisio con su poder intangible ayudara a diecisiete personas “enfermas y débiles”, contando a algunos niños, a sacar los bloques y columnas de una cantera que apareció por la gracia de Dios.⁵⁴

De esta forma, todo el entramado narrativo era una gran justificación de la obra. Las razones enunciadas conservaban el pasado a la vez que introducían las innovaciones.⁵⁵ Se trataba de un proceso de protección y creación que era igualmente notorio en las disposiciones arquitectónicas.⁵⁶

¿El deseo de unir el eje de la cabecera con el de las antiguas edificaciones, no fue un intento por ligar el nuevo espacio a la tradición venerable de la abadía? ¿No lo fue también, en aras de la nueva construcción, la reutilización de las piedras-

51 *Ibid.*, IV, p. 115 (aquí se encuentra la cita); y *Administratione*, XXIX, p. 69. En esta última Suger habla de “la obra moderna” (*moderno operi*) y de la remodelación “de lo antiguo y de lo moderno” (*novi et antiqui*). Esta mención a lo antiguo y lo nuevo ya estaba presente en *Ordinatio*, p. 147.

52 Sobre esta motivación y seguridad debida al poder de Dios: *Administratione*, XXIV, p. 59; XXVI, p. 63; XXVIII, p. 67; XXX, p. 71.

53 Trachtenberg, *op. cit.*, p. 196-199. El autor plantea (p. 195-196) que existieron “tres líneas de defensa” a nivel narrativo: apelar a la nueva función del coro; enfatizar el papel de la luz obtenida con la serie de capillas radiales; y la aprobación de Dios.

54 El relato se encuentra en *Consecratione*, III, p. 109. Otras acciones milagrosas: *Ibid.*, II, p. 107-108 (la aparición de la cantera); *Ibid.*, III, p. 111-113 (descubrimiento de una viga faltante cuyo tamaño parecía imposible de encontrar); *Ibid.*, V, p. 123 (resistencia del edificio en obras ante una tormenta); *Administratione*, XXXII, p. 75 (Reciben inesperadamente piedras preciosas por parte de los hermanos del Císter). Estos últimos eran quizá una oposición al proyecto, por cuanto apelaban al ideal de pobreza en el decorado de las iglesias.

55 “Para la memoria-repetición, lo único que vale es lo bien conocido, y lo nuevo es odioso; para la memoria-reconstrucción, lo nuevo debe ser acogido con la curiosidad y preocupación de reorganizar lo antiguo con miras a hacer lugar a esto nuevo. Se trata nada menos que de desfamiliarizar lo familiar y de familiarizar lo no-familiar.” [« Pour la mémoire-répétition, rien ne vaut que le bien connu, et le nouveau est odieux; pour la mémoire-reconstruction, le nouveau doit être accueilli avec curiosité et le souci de réorganiser l'ancien en vue de faire place à ce nouveau. Il ne s'agit pas moins que de défamiliariser le familier et de familiariser le non-familier. »] Ricœur, “Architecture et narrativité”, *op. cit.*

56 “[...] la referencia concreta a determinadas construcciones precede a la innovación misma, aún en una época donde la arquitectura de iglesias ha hecho grandes progresos técnicos y formales.” Hans-Joachim Kunst y Wolfgang Schenkluhn, *La catedral de Reims. La arquitectura como escenario político*, trad. de Celia Bulit, México, Siglo XXI, 1996, p. 78. En este caso los autores argumentan que la catedral de Reims no fue una copia de la de Chartres. Véase su apartado “Tradicición e innovación: la arquitectura en el contexto político”, p. 68-80.

reliquias —supuestamente bendecidas por Jesucristo— de la derruida iglesia carolingia? Evidentemente sí. Y de hecho, el camino a nivel historiográfico que eligió Suger para lograr la “renovación” fue similar al que tomó el segundo maestro de obras: desvió ligeramente su construcción de la línea que imponía la vieja estructura. ¿En qué consistía ésta en el plano de la historiografía? El abad de Saint-Denis hallaba la base de sus dos últimos escritos—en especial el dedicado exclusivamente a la consagración— en un género aparecido en el s. XI.

Renovar un viejo género⁵⁷

Como resultado de las discusiones acerca del fundamento teológico de la metonimia iglesia/Iglesia, desde el s. IX se había conformado un proceso de “monumentalización” a nivel textual, en el cual se dio la “figuración arquitecturada de la Iglesia”.⁵⁸ En el transcurso de tres siglos, el edificio (iglesia) pasó a evocar por sí solo a la comunidad de fieles (Iglesia=*Ecclēsia*). La construcción material terminó por personificar a la espiritual, para posteriormente convertirse en la casa de Dios.

La atención prestada al monumento hizo que poco a poco otros elementos fueran integrados en esta concepción. Es el caso del acto de consagración. Si bien antes del último tercio del s. X no se le dedicaban tantas páginas a este ritual, para el s. XII formaba parte de un tipo historiográfico que hacía de él el acontecimiento sin el cual el edificio no estaba preparado para albergar los demás sacramentos.⁵⁹ A este género se le ha nombrado: *De constructione-de consecratione ecclesiae*.⁶⁰

Su origen se remontaba hasta mediados del s. XI y lo integraban una serie de escritos que traían a la memoria la historia del edificio *por sí mismo*, en razón de su dedicatoria o aniversario.⁶¹ La búsqueda por comprender el significado del monumento estaba siempre presente y se valoraba la donación, la fundación o la cimentación como penitencias que distintos actores ofrecían para gloria del creador. Apelando a la edificación, se expresaba tanto la idea de comunidad cohesionada como su división en roles definidos (por ejemplo, prelados, príncipes y monjes). Y en última instancia se fortalecía la idea de un cristianismo encarnado, inscrito en la tierra a través de la arquitectura.

Asimismo, este tipo historiográfico daba a las reliquias un papel de primer orden. El edificio era el receptáculo de los restos de los santos. Convertido en

57 Para este apartado véase en general el trabajo de logna-Prat, *op. cit.*

58 *Ibid.*, p. 317 s. Las citas en el texto provienen de p. 317 y 322, respectivamente.

59 *Ibid.*, p. 333-334.

60 Sobre este género véase el análisis hecho por logna-Prat: *ibid.*, p. 345 s., del cual hacemos una síntesis abajo. Sobre el discurso heterodoxo surgido a raíz de la aparición de este tipo historiográfico y la respuesta de quienes apoyaban el *De constructione-de consecratione*: *Ibid.*, p. 354 s.

61 *Ibid.*, p. 345. Las características de este género que enunciamos a continuación son desarrolladas por logna-Prat en p. 351 s.

relicario, el monumento constituía una marca en el mapa de la cristiandad, un punto en la geografía de la red de culto. La iglesia misma era una representación a escala de ese orbe, pues se podía recorrer el espacio interior para admirar y venerar las imágenes de distintos patronos. Por lo tanto, las reliquias otorgaban a la construcción el estatuto de “lugar” (*Locus*).⁶²

El *De constructione-de consecratione* se afanaba, entonces, por la función ritual. De hecho, la iglesia y el cementerio, con los restos de los santos a la cabeza, quedaban entrelazados al celebrarse la dedicatoria. La narrativa buscaba hacer de la iglesia el espacio de la sacralidad, cuyo centro de atracción fuera el altar.⁶³ Esta constitución del sitio se efectuaba mediante un signo visible: la consagración, la cual era un sacramento preparatorio de la santificación que radicaba justamente en el poder de Dios; como si se dispusiera a una persona para que recibiera la bendición invisible del todopoderoso.

Ahora bien, con esto en mente y con la lectura de *Consecratione* y *Administratione*, se puede afirmar con toda certeza que Suger se adscribió a esta clase de historiografía,⁶⁴ aunque no totalmente. ¿Cuál fue el desvío que le dio a la línea narrativa derivada del pasado? El *De constructione-de consecratione* trataba ciertamente sobre el edificio por sí mismo, relatando su biografía (la fundación y la consagración como momentos vitales), pero contradictoriamente lo describía muy poco, arquitectónica y decorativamente hablando. En otras palabras, la cualidad de “piedra” de la iglesia, su materialidad misma, quedaba relegada al olvido.

Por ello, lo que distinguí a los dos últimos textos del abad fue insertar en sus narraciones sobre la iglesia de Saint-Denis la proeza técnica de su construcción. He aquí el carácter propiamente “descriptivo” de sus textos y, tal vez, la razón de la fascinación que éstos han ejercido sobre los investigadores. En efecto, tanto *Consecratione* como *Administratione* están atravesadas por las diferentes fases de remodelación arquitectónica, cuya exposición, además, es de un detalle inusual para la época.

De esta manera, al contar los episodios que dieron vida a su obra, Suger proporcionó no sólo el estatuto de “persona” a su abadía –como la tradición

62 Para la relación entre el santo y la iglesia *vid.* Peter Brown, *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981 (Haskell lectures on history of religions; new ser., no. 2), p. 1-11. Por otro lado, la conjunción estaba dada por la polisemia del término *locus*, el cual podía significar: 1) el lugar en sentido figurado (un sitio); 2) una ocasión (“no es el lugar para tratar este asunto...”); 3) rango o condición social (posición en una jerarquía); 4) estado (situación social); y 5) cuestión tratada (“el tema tal es lugar de múltiples discusiones...”). *Vid.* logna-Prat, *op. cit.*, p. 444.

63 Esta idea de un polo (altar) a partir del cual se van diseñando círculos concéntricos que dividen el espacio sacralizado, quizá sea el fundamento teológico para suscribir la hipótesis de Crosby sobre la influencia de las ideas ptolemaicas en el trazado de la iglesia de Suger (*vid.* n. 37).

64 Así logna-Prat, *op. cit.*, p. 540. Recuérdese siempre que este autor lo utiliza como un ejemplo para explicar una fase del proceso de “monumentalización de la Iglesia”.

imponía– sino que retrotrajo la disposición sagrada hasta los fundamentos arquitectónicos mismos. Este fue el nuevo diseño historiográfico que Suger ajustó perfectamente con el antiguo. El resultado fue la unión de la labor de edificación material con la espiritual, cuya dedicatoria permitió incorporar el nuevo espacio a lo sagrado. De esta forma, la iglesia de Saint-Denis halló –como el monarca francés– su propia biografía y se constituyó como un auténtico modelo a seguir. Así, la labor monumental que Suger había iniciado en 1137 con la *Vie de Louis le Gros*, alcanzó su punto álgido en *Consecratione*, para ser condensada finalmente en *Administratione*.⁶⁵

La praxis de una imagen

Hemos dicho que la biografía de Luis VI se entrelazaba con las remodelaciones arquitectónicas en virtud de una *imagen* que se quería mostrar: la del poder real. Se ha analizado la “nueva” abadía (un *medio*), señalando que los escritos que se ocupaban de ella tenían una estructura peculiar para fines de legitimación. Falta adentrarse en la práctica de dicha *imagen*.

La imagen, ciertamente, no se restringía a ilustrar un texto, antes bien, lo reinterpretaba, lo modificaba y lo transponía.⁶⁶ El nuevo espacio arquitectónico ejemplificaba muy bien el traslado de una imagen narrativa a una en piedra. Con ello Suger buscaba comunicar una visión a un determinado público, capaz de entender las distintas alegorías y analogías de su obra. Sin embargo, al mismo tiempo quería hacer a todos los asistentes partícipes de su nueva construcción, independientemente de sus conocimientos teológicos. Ahí es donde tomaba importancia la utilización del espacio construido.

Sin embargo, ¿a qué nos referimos cuando decimos que queremos observar la parte “política” en la celebración efectuada en 1144? De acuerdo con el medievalista Olaf Rader:

Interpretar la escena en un contexto político más amplio significa aproximarse a ella como una forma especial de representación de los múltiples instrumentos del poder. Las expectativas puestas en la producción simbólica radicaban fundamentalmente en que en la comunicación directa se pudieran establecer y legitimar unas diferencias. La función política de estos sistemas simbólicos radica en asegurar, imponer y reforzar el poder de unos grupos o incluso personas concretas.

65 Como se ha indicado, la “personificación” y el ejemplo moral de Saint-Denis eran elementos ya presentes en la *Vie de Louis le Gros*. La *Administratione*, por su parte, articulaba las acciones de Suger al frente de su monasterio –las de su propia vida– con la construcción de su edificio.

66 Kunst y Schenkluhn, *op. cit.*, p. 34.

Dentro de las clases dominantes se plantean discrepancias en las cuales tienen lugar estas luchas simbólicas.⁶⁷

Hacer lo anterior con nuestro caso en concreto implica ver la representación del poder regio y la serie de disposiciones relacionadas con la “renovada” construcción que se encaminan a ejercerlo simbólicamente. También observar la función del lugar como catalizadora de una situación política adversa. Ver cómo el ritual de consagración y el traslado de las reliquias posibilitaron la difusión de una ideología regia eternizada en un “lugar”. En última instancia, apreciar cómo el rey habitaba su morada: la abadía de Saint-Denis.

La función política de la consagración

Para llegar a desentrañar esos “múltiples instrumentos del poder” hay que entender que el momento culmen de la consagración en 1144 contó igualmente con varias fases preparatorias. La *imagen* del poder regio estaba construida a nivel ritual también; era el resultado de una planeación que pudo ser modificada en cada una de las ocasiones que se sometió a prueba. Suger tenía experiencia en este tipo de celebraciones, pues recibió en su iglesia a varios papas, como Esteban y Pascal II; o bien, cuando se celebró una reunión con miras a implorar la victoria, en 1124, frente a las fuerzas del emperador alemán Enrique V.⁶⁸

Pero el primer momento en que este abad ensayó su construcción fue cuando se finalizó la primera campaña en 1140 y –junto al arzobispo de Rouen, los obispos de Beauvais y de Senlis– cantaron

[...] en la celebración de la ceremonia una loa polifónica en medio de una gran asamblea de grandes autoridades eclesiásticas y de una gran multitud de gente del clero y del pueblo. Los tres [arzobispos y obispos] bendijeron, en medio de la nave ampliada, la primera agua en el recipiente que la contenía, salieron en procesión por el oratorio de san Eustaquio, pasaron por la plaza que desde siempre se ha llamado Panetière, porque allí desemboca todo producto de compra y venta, volvieron por otra puerta de bronce, que da al santo cementerio, y completaron con la mayor devoción todo lo que convenía a un edificio tan importante y santo, mediante la unción de la eterna bendición y la exhibición de la sangre del sumo pontífice Jesucristo [...]⁶⁹

67 Olaf B. Rader, *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, trad. de María Condor, Madrid, Siruela, 2006, p. 232.

68 Para el episodio de Pascal II *vid.* Suger, *Vie de Louis le Gros*, *op. cit.*, p. 29-32. Para los preparativos de la batalla de 1124 v. *Ibid.*, 124-129.

69 *Consecratione*, IV, p. 113; la descripción condensada se encuentra en *Administratione*, XXVI, p. 63.

Asimismo, se consagraron las capillas con sus respectivas advocaciones “para alabanza y gloria de Dios todopoderoso” y se ofreció “a manera de regalo y como suele hacerse [...] una plaza anexa al cementerio” para solventar los gastos de mantenimiento, pues la renta de este sitio lo permitiría.⁷⁰

En este ritual se seguían estrictamente las reglas de una consagración: un recorrido interno y externo de la iglesia –en este caso de la parte renovada– que finalizaba con la bendición.⁷¹ En particular, una procesión cuyo desarrollo hacía las veces de una representación trinitaria con tres prelados y tres lugares abarcados (oratorio, plaza, puerta al cementerio). Acontecimiento que además iba acompañado de cantos sagrados, los cuales, tal y como afirmaba el Pseudo-Dionisio: “alaban todas las palabras y obras de Dios celebrando lo que divinamente dijeron e hicieron hombres santos.”⁷² Un suceso que quedó inscrito con letras de oro –literalmente en las puertas– para ser leído “si no se borra”.⁷³

La serie de símbolos dispuestos para esta celebración y el carácter de inolvidable que se le asignaba –aunque con cierta reserva– eran apenas los pasos preliminares, pero ya se dejaba ver en ellos el peso de la tradición y el juego de analogías, así como la manifestación de riqueza material de la iglesia/Iglesia.

¿Por qué decimos preliminares? Porque cuando se iniciaron las labores de la segunda campaña en 1140, la colocación de la primera piedra representó el verdadero inicio de la edificación renovada. De lo cual se deduce que las obras anteriores significaron más bien una puerta de entrada a la intervención del edificio entero.

En el ritual que inauguró los nuevos trabajos arquitectónicos se hizo énfasis sobre los cimientos que habrían de soportar la carga de la construcción tanto material como espiritual. De ahí que se implorara al espíritu Santo que “la casa del señor diera un buen final a un buen principio”,⁷⁴ como lo había sido en efecto esta celebración. En ella:

[...] convocada la asamblea de hombres ilustres, obispos y abades, y en presencia de nuestro señor serenísimo rey de Francia, Luis [VII] [...],

70 *Consecratione*, IV, p. 113 y 115. Las citas del texto se encuentran en estas páginas, respectivamente.

71 logna-Prat, *op. cit.*, p. 265-277.

72 Pseudo Dionisio, *La jerarquía eclesiástica*, cap. III, III, 4, p. 190. Las citas de los textos del Pseudo Dionisio provienen de sus *Obras Completas*, (ed.) Teodoro H. Martín, presentación de Olegario González de Cardenal, trad. de Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007 (Clásicos de espiritualidad, 21). Sólo cito el texto en particular, entendiéndolo que la paginación proviene de esta edición.

Para la época, los textos de este personaje –monje anónimo sirio del s. III– pasaban por ser los del Dionisio mártir, obispo de París. A esta atribución errónea se sumaba otra: la de considerarlo el discípulo de Pablo, cuyo nombre también era Dionisio, llamado “el areopagita” en razón del lugar donde escuchaba a su maestro (el areópago). La identificación de los tres personajes como uno solo fue realizada por el abad de Saint-Denis, Hilduino, en el s. IX.

73 *Consecratione*, IV, p. 115.

74 *Ibid.*, IV, p. 117.

organizamos una procesión, rica en ornamentos y renombrada por los asistentes. Y aún más, los obispos y abades llevaban delante en sus manos las señales de la Pasión de nuestro señor, es decir, el Clavo y la Corona de nuestro Señor, el brazo del anciano san Simeón y las otras santas reliquias de nuestros patronos, descendimos devota y humildemente a la excavación destinada a recibir los cimientos. [...] los obispos en persona mezclaron con sus propias manos el cemento con agua bendita de la consagración hecha el día cinco último de las idus de junio y colocaron las primeras piedras, entonando un himno a Dios y cantando hasta el final el solemne salmo *Sus fundamentos*. Entonces su serenísima majestad el rey descendió al interior y colocó su piedra con sus manos; nosotros y otros muchos abades y hombres de fe colocamos también nuestras respectivas piedras; hubo quien colocó piedras preciosas, por amor y reverencia a Jesucristo, mientras se cantaba el salmo *Todos tus muros son de piedras preciosas*.⁷⁵

Encontramos aquí varios elementos que en la primera consagración estaban ausentes o atenuados: la figura del rey, la alusión más extensa a la riqueza material de la abadía y las reliquias como parte central del ceremonial.

La celebración tenía evidentemente un carácter público, indicado por la “asamblea de hombres ilustres” cuyo personaje principal era Luis VII –exclusivamente a él se le llama por su nombre en esta parte de *Consecratione*. El que el rey colocara la primera piedra sólo después de los prelados –los intercesores ante Dios– era además significativo, pues se colocaba a sí mismo en la base del edificio a través de su gesto, como si su piadoso actuar fuera esa pieza moral inicial de la que, en un futuro cercano, sería su morada.

Y aunque este acto fundacional fuese similar al de cualquier otro laico constructor de iglesias,⁷⁶ en este caso el carácter sagrado de la realeza le daba otra relevancia. Como aquélla que tuvo al dar su “asentimiento” a la iniciativa de destinar una suma anual de dinero al proyecto arquitectónico, la cual había sido aconsejada unánimemente por los hermanos del monasterio.⁷⁷ El hecho, sin duda, remitía a la disposición tomada durante la primera consagración en 1140, pero también hacía hincapié en el tesoro perteneciente a la abadía.

En efecto, esta riqueza material estaba –igual que el rey– en el *fundamento* de la obra; era la que posibilitaba la construcción, en especial cuando esa abundancia

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ logna-Prat, *op. cit.*, p. 542 s.

⁷⁷ *Consecratione*, IV, p. 119.

se ofrecía a la divinidad mediante un acto de desprendimiento humilde y sincero. Este comportamiento constituía el verdadero preciosismo que inspiraba a cantar el salmo que hacía de los personajes auténticos muros espirituales.⁷⁸

La suntuosidad del futuro edificio estaba entonces basada en este principio espiritual, según el cual, se otorgaba a Dios lo mejor que se tenía. Dios, como ya hemos visto, daba la protección a la empresa iniciada. La presencia de múltiples reliquias, con aquellas de la pasión al frente, no hacía sino confirmarlo una vez más. Y la utilización de éstas en el ritual formaba parte de una manifestación pública del poder de los santos.

Suger mostraba así un conocimiento del espacio y de su adecuada disposición para que los distintos elementos sirvieran al culto, al par de una devota iniciativa espiritual. Y si no, basta ver cómo se preparó para la segunda –y más recordada– consagración: la de la cabecera, el 11 de junio de 1144.⁷⁹

Pues un día, hablando con nuestros amigos, ayudantes y granjeros de los preparativos de la reunión de la próxima consagración, que imaginábamos sería numerosísima, y a pesar de las dificultades de la temporada (pues en el mes de junio casi todos los alimentos eran caros), habíamos previsto con bastante antelación todo lo demás; sólo una cosa nos molestaba de verdad y era que, a raíz de una peste ovina que había afectado a las crías de ese mismo año, había que ir a buscar la carne de cordero por la zona de Orleans y de Borgoña.⁸⁰

El relato expresaba la perfecta consciencia y planeación del evento. Además, las dificultades habían sido identificadas y se intentó darles solución. De hecho, la aparición de un monje ofreciendo la carne faltante fue considerada una intervención divina y un nuevo signo de aprobación.⁸¹ La importancia que guardaba la ceremonia se traslucía en estos detalles. Así, Suger diría más adelante en *Consecratione* que:

[...] a nosotros no nos importaban los ornatos externos (pues habíamos ordenado exhibirlos con lujo y sin reparo), pues el día anterior, sábado, habíamos sacado los cuerpos de los santos de sus capillas y los habíamos colocado a la salida del coro, acomodándolos lo más gloriosamente posible

78 Sobre este carácter de “arquitectura interior”: logna-Prat, *op. cit.*, p. 575 s.

79 Sobre la nueva construcción, el entorno en el que surge y su correspondencia con las ideas dionisiacas, en especial acerca de la luminosidad, la jerarquía y el poder: *vid.* DUBY, “Dieu est lumière”, en *Le Temps de Cathédrales*, *op. cit.*, p. 121-162.

80 *Consecratione*, V, p. 125.

81 *Ibid.*, V, p. 125-127.

bajo palios tendidos, según la costumbre. Esperando devotamente una felicidad tan inmensa preparábamos los instrumentos sacramentales de la consagración y lo disponíamos todo de forma que en una procesión de tantas personalidades y tan santa pudiera avanzar holgadamente por dentro y fuera de la iglesia.⁸²

La colocación de estos elementos solemnes estaba encaminada a hacer de esta puesta en escena un acontecimiento inolvidable. El cuidado prestado en poner los restos de los santos en el nuevo espacio y la específica función de éste de albergar a más personas hacían énfasis en la remodelación arquitectónica.

Del mismo modo se escogió el día para la celebración, el cual contó “con el benévolo favor de su serenísima majestad Luis [VII], rey de los francos (pues deseaba ardientemente ver a sus protectores, los santos Mártires)”.⁸³ Sin olvidar que se enviaron invitaciones a “todas las regiones de Francia”. En palabras del abad:

Acogimos con alegría a muchos y de distintos lugares para llevar a cabo esta ceremonia y, de haber sido posible, con mayor alegría habríamos recibido a todos. Nuestro señor, el rey Luis [VII] en persona, su esposa la reina Leonor y su madre, así como los grandes del reino se presentaron dos días después. Era imposible hacer un cálculo del número de próceres, nobles, caballeros y soldados procedentes de distintos países y reinos.⁸⁴

La capacidad de convocatoria que tenía Saint-Denis con sus santos era indudable. Las personalidades más célebres del reino y de otros lados se presentaron para rendir honores a la morada de san Dionisio y sus compañeros mártires. Junto a estos personajes importantes, acudió también una “multitud” que durante la celebración luchaba por ver de cerca lo que ocurría. Por ello, para evitar algún problema:

[...] rogamos humildemente al glorioso y discretísimo rey de los francos, Luis [VII], que por medio de los dignatarios y nobles que lo acompañaban apartaran de la procesión a la multitud que se abalanzara y nos respondió con mucha humildad que él mismo y los suyos lo harían gustosamente.⁸⁵

El ruego al monarca hacía de éste la figura de autoridad y orden al interior y exterior de la iglesia, pese a tratarse de un acto litúrgico. Asimismo, esta súplica

82 *Ibid.*, VI, p. 129.

83 *Ibid.*, VI, p. 127.

84 *Ibid.* Suger enlista a todos los arzobispos (seis) y obispos (doce) asistentes “cuyo proceder y su vestimenta externa indicaban la disposición interior de pensamiento y espíritu”. *Ibid.*, VI, p. 129.

85 *Idem.*

indicaba que estaba presente en todo momento: a través de su persona, pero también por *medio* de quienes lo representaban. En otras palabras, el *cuerpo* del rey incluía tanto a Luis VII como a su séquito que contenía a los asistentes.⁸⁶ Y si sumamos la actitud participativa, desinteresada, “gustosa”, observamos cómo, en su actuar, sus propios cuerpos comunicaban la idea cristiana de jerarquía y poder, al establecer una diferencia de grado respecto de la “multitud”.

La noción se desprendía de los textos del Pseudo-Dionisio, donde la jerarquía era “un orden sagrado, un saber y actuar asemejado lo más posible a lo divino y que tiende a imitar a Dios en proporción a las luces que recibe de Él.”⁸⁷ En otras palabras, consistía en “una disposición absolutamente sagrada, imagen de la hermosura de Dios”.⁸⁸ De esta forma:

[...] toda jerarquía tiene como fin el ocuparse indefectiblemente en la imitación de Dios configurándose con Él y que toda función jerárquica tiene la doble tarea santa de recibir y transmitir la purificación inmaculada, la luz divina, el saber que lleva a la perfección.⁸⁹

En la imagen metafórica del Pseudo Dionisio, esa luz divina atravesaba todos los órdenes jerárquicos, desde los grados superiores a los inferiores. Este escalonamiento estaba en función de las aptitudes y cualidades que tenía cada uno para recibir la iluminación de Dios. Así, se representaba y reproducía un sistema de poder proveniente de los cielos que se irradiaba hacia la tierra. Al distinguir las potestades de cada uno para albergar el rayo eterno se establecía el principio de obediencia y el de autoridad.⁹⁰

Volviendo a nuestro caso, en el ritual de consagración de 1144 se apreciaban visualmente estas diferencias.⁹¹ Por un lado, se encontraba un coro de dignidades eclesiásticas invocando a Dios, vestidas con hábitos blancos, sus cabezas cubiertas con mitras pontificales y con báculo en mano; mientras por el otro:

86 “[...] el rey en persona y su escolta contenían el empuje atropellado y protegían el regreso del coro a las puertas con varas y bastones.” *Ibid.*, VI, p. 131. Cfr. Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, versión española de Susana Aikín Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Madrid, Alianza, 1985, p. 56, 93 s. y 141-142.

87 Pseudo Dionisio, *La jerarquía celeste*, cap. III, 1, p. 114.

88 *Ibid.*, cap. III, 2, p. 115: “[...] hacer que sus miembros sean imagen de Dios, espejos muy transparentes e inmaculados, que reciban el rayo de la luz primera y de Dios, y repletos del divino resplandor recibido, a su vez lo transmitan generosamente a aquellos que les siguen en la escala, conforme a las leyes divinas.”

89 *Ibid.*, cap. VII, 2, p. 127.

90 Pseudo Dionisio, *La jerarquía eclesiástica*, cap. I, 2, p. 171: “El jefe de cada jerarquía, en efecto, en la medida que lo requiere su ser, misión y rango, se ilumina y deifica. Comparte luego con sus inferiores, según que ellos lo merezcan, la deificación que él recibe directamente de Dios. Los inferiores, por su parte, obedecen a los superiores a la vez que estimulan el progreso de los propios subalternos, guiados por ellos. Así, gracias a esta inspirada y jerárquica armonía, cada uno según su capacidad, participa lo más posible en aquel que es hermoso, sabio y bueno.”

91 “Se podía ver, y los que estaban presentes lo veían con gran devoción [...]”. *Consecratione*, VI, p. 129.

También se podía ver cómo hombres tan excelsos y dignos de admiración celebraban con tanta piedad sus nupcias con el esposo eterno, de modo que el rey y toda la nobleza asistente parecían un coro celestial más que terrenal, más una obra divina que humana.⁹²

Mostrarse a sí mismos en estos actos litúrgicos era, para personalidades como el rey, manifestar la jerarquía correspondiente a su rango. En este despliegue visual, en el cual se ejercían los valores cristianos, hacían las veces de imágenes vivientes y representativas de la unión con Dios. A fin de cuentas, albergaban una disposición sagrada que los hacía partícipes de la divinidad. Y los grados inferiores –la “multitud”– al presenciar sus gestos y admirarlos se impregnaban de la luz celestial.

Sin embargo, pese a las distinciones, la jerarquía en su conjunto debía ser la imagen de Dios, es decir, aquélla de lo Uno y lo eterno. Las divisiones entre los participantes de la celebración litúrgica no tenían por qué existir:

Porque es imposible congregarse con el Uno y compartir pacíficamente la unión con Él mientras estemos divididos entre nosotros. Por el contrario, si la contemplación y conocimiento del Uno nos ilumina, podremos unificarnos y lograr verdadera unión con Dios; nunca llegaremos a caer en la división de ánimos, fuente de hostilidad material y apasionada entre iguales. Ésta es, a mi parecer, la vida unificante e indivisible que requiere el beso de paz uniendo a los semejantes y prohibiendo la unión divina y unificante a los que están enemistados.⁹³

El planteamiento de reconciliación del Pseudo Dionisio Areopagita era particularmente importante en Suger. De hecho, en todo momento se observa en éste un intento por unir las distintas voluntades: la de Dios, la de los santos, la de los pontífices y los monjes hermanos, la del rey y sus nobles caballeros, etc. Y el abad lo hizo a nivel textual, pero igualmente en el ritual.

En 1124 logró parcialmente este sentimiento de unión cuando Saint-Denis fue el lugar del llamamiento del rey a los franceses, para defenderse ante el emperador alemán. Pero en esta segunda consagración del edificio tuvo un efecto mucho mayor, pues la celebración sirvió como símbolo de la reconciliación política: por un lado con los eclesiásticos, y por el otro con el conde de Champagne. Respecto de los primeros, puso un fin relativo a las disputas por la preeminencia en la elección de obispos; mientras que con el segundo, dio cierre a una guerra entre

92 *Consecratione*, VI, p. 129. La descripción del coro de los pontífices se encuentra aquí.

93 Pseudo Dionisio, *La jerarquía eclesiástica*, cap. III, III, 8, p. 195.

señores feudales –iniciada hacia 1142–, en un acontecimiento que, efectivamente, fue un “beso de paz”. ¡Qué mejor muestra de esta unión que escuchar al unísono al coro de prelados, rey y nobles entonar los cantos sagrados, esas “narraciones poéticas de los misterios divinos”!⁹⁴

Contemplar esta alianza espiritual de la comunidad cristiana, cuya derivación era la de una colectividad francesa, apaciguó sin duda los ánimos en el reino, al menos por un momento. Además, la conjunción entre una metafísica del ejercicio del poder y la concordia al interior del sistema jerárquico debía manifestarse como una condición sin la cual la comunidad no podía subsistir.

En este sentido, el culto a los santos significó la muestra más clara de este nexo, pues sus reliquias, sus imágenes (*effigies*), generaban virtudes cristianas de armonía y unión mediante su propia *potentia*.⁹⁵ Ellos conformaban el *locus* de identidad y, dada la tradición, no podían faltar en un acto de consagración como el de 1144. Tal y como el medievalista Olaf Rader lo ha afirmado:

Los ritos mortuorios y los cultos funerarios son especialmente adecuados para servir a una puesta en escena tanto del pasado como del futuro. [...] la tumba no es por sí misma un lugar de la memoria a la que se adhieren los recuerdos colectivos, sino que constituye el punto de referencia de un grupo social. Sólo porque dicho grupo precisa un recuerdo creador de identidad es por lo que se adscribe éste al lugar de enterramiento. Sólo por eso puede igualmente ser portador de la santidad. Mediante los cultos mortuorios, que son al propio tiempo adscripciones, obtienen la tumba y los huesos una participación en lo numinoso. Aunque la santidad se considera también intemporal-trascendente, la adherencia a la tumba es histórica y por tanto cambiante, porque, entre otras cosas, con la supresión de un grupo social también pueden extinguirse lo grabado en sus recuerdos.⁹⁶

El reposicionamiento de las reliquias realizado en el nuevo espacio consagrado tenía por objetivo reanimar –“renovar”– la identidad que entrelazaba a los reyes franceses con san Dionisio. Se buscaba dar a ese pasado histórico, cambiante y mitificado, un lugar donde pudiera reposar y ser admirado: la abadía de Saint-Denis. El acontecimiento tenía un carácter público, mismo que Suger nunca olvidó enfatizar.⁹⁷ Y no fue casual que en este acto la figura del rey apareciera como ostentosa:

94 *Ibid.*, cap. III, III, 4, p. 190.

95 Sobre la concordia y el inmaculado ejercicio del poder que señala el culto a los santos *vid.* Brown, *op. cit.*, p. 93 y s.

96 Rader, *op. cit.*, p. 278.

97 Suger ya había hecho antes un espectáculo público para dar a conocer el “descubrimiento” de unas reliquias (el brazo del apóstol Santiago, el del protomártir Esteban, y el de san Vicente) y corroborar enfrente de todos su autenticidad. El relato muestra el particular ingenio y la disposición para hacer de la ocasión un evento memorable: *Administratione*, XXXIII A, p. 83-87.

Arrodillándose los pontífices y nuestro señor el rey, también todos nosotros en la medida en que lo permitía la estrechez del lugar, se abrió la tumba y se pudieron contemplar los cofres mandados hacer en tiempos del rey Dagoberto, que contenían sus cuerpos santísimos y amados por Dios, y [los pontífices], llorando y cantando de pura alegría, se dirigieron al rey, devoto y humilde: «Ve, dijeron, y con tus propias manos ayuda a traer hasta aquí a nuestro señor, apóstol y patrón, para que podamos venerar sus santísimas cenizas, abrazar su santa urna y alegrarnos toda nuestra vida por haberlas recibido y haberlas sujetado con nuestras manos. [...] Venga, pues, rey cristiano, acojamos a nuestro protector, el bienaventurado Dionisio, rogando y suplicando que pida por nosotros a Aquel que es leal a sus promesas; tu amor y benevolencia lograrán siempre lo que pidas para quienes lo pidas.»⁹⁸

Las tumbas de reyes y santos hacían las veces de anclas temporales sobre las cuales se sustentaba la identidad de la comunidad: en principio la de Saint-Denis, pero a largo plazo, la de todos los franceses. Además, en la forma en que se desarrollaba el ritual resultaba difícil no ver en el rey a otro pontífice. El carácter sacerdotal de la realeza estaba presente y se manifestaba junto a otras muchas analogías. En este caso Luis VII trasladaba las reliquias a su nuevo espacio, pero él también se transportaba adonde los restos de san Dionisio y sus acompañantes; los cuerpos de rey y santo confundidos incluso en su *potentia* (¿no acaso se creía que el monarca francés curaba las escrófulas?).⁹⁹ Y todo ello enmarcado por la arquitectura ampliada para la devoción, con una cabecera iluminada con vidrieras que hacían las veces de filtro para la luz divina.¹⁰⁰

Quién mejor para salir en procesión con la imagen de san Dionisio que Luis VII en persona:

[...] nuestro señor el rey se coloca en medio de ellos y toma el relicario de plata de nuestro patrón particular de la mano de los obispos, o sea, de mano de los arzobispos de Reims y de Sens, y del obispo de Chartres y de otros, y sale el primero con devoción y dignidad. ¡Admirable de ver!¹⁰¹

98 *Consecratione*, VII, p. 131.

99 *Cfr.* Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, pról. de Jacques Le Goff, present. de Marcos Lara y trad. de Marcos Lara, Juan Carlos Rodríguez Aguilár, 2ª ed., México, FCE, 2006 (Colec. Conmemorativa 70 aniversario); 67).

100 "Que ningún profano lo observe [a Dios], pues nadie con ojos débiles puede mirar los rayos del sol." Pseudo Dionisio, *La jerarquía eclesiástica*, cap. II, l. El rito de la iluminación, p. 176. Para una discusión sobre la influencia dionisiaca en las vidrieras *cfr.* Christine H. Skaar, *To what extent can the stained glass windows in the Abbey of Saint Denis really be accredited to the influence of Pseudo-Dionysius on Abbot Suger?* [Recurso electrónico: http://christine-skaar.com/assets_d/22215/download_media/abbot-suger_150.pdf].

101 *Consecratione*, VII, p. 131 y 133. Nótese que Reims, Sens y Chartres son ciudades que rápidamente se adscribieron al nuevo modelo de construcción, adaptándolo a sus propias necesidades.

La vista como el instrumento con el cuál aprehender el profundo significado de la construcción de Suger, su sentido de unificación y de identidad que es tan claro a nivel simbólico. Tanto, que podemos extrapolar la apreciación de la consagración de veinte altares particulares –por parte de los pontífices– y abarcar al conjunto de los asistentes, pues

Todos realizaban en la parte superior y en la inferior la misma solemne celebración de las misas para la consagración de los altares de manera tan festiva, respetuosa, distinta, aunque uniforme, tan cercana y grata que aquel canto común por su propia consonancia y por la agradable melodía de acuerdo con la armonía más parecía angelical que humano [...]¹⁰²

Participar de la celebración, con todos los sentidos, era ser parte integral de la obra. A través del ritual los asistentes, en sus respectivas jerarquías, conformaban el renovado espacio y se convertían en piedras vivientes que podían ser contempladas por los espectadores.

Los textos de Suger que siguieron a esta consagración del 11 de junio de 1144 eran guías para mirar justamente esas *imágenes*. Como tales, mostraban que la admiración de la arquitectura material y espiritual –historiográfica también– de Saint-Denis era una puesta en práctica de los conocimientos dionisiacos. El método anagógico del Pseudo Dionisio, es decir, la elevación de lo material a lo inmaterial, era la forma idónea de percepción que Suger propugnaba y que condensó perfectamente en el último de sus escritos:

Por eso, cuando de vez en cuando la belleza de la casa del Señor (*domus Dei*) o el esplendor multicolor de las piedras preciosas me alejan, por el placer que producen, de mis propias preocupaciones, y cuando la digna meditación me invita a reflexionar sobre la diversidad de las santas virtudes, trasladándome de las cosas materiales a las inmateriales, me parece que resido en una extraña región del orbe terrestre, que no llega a estar por completo en la faz de la tierra ni en la pureza del cielo, y que, por la gracia de Dios, puedo trasladarme de un lugar inferior hacia otro superior de un modo anagógico.¹⁰³

Experiencia estética, pero sobretudo mística, que suspendía al espectador y lo colocaba en el plano de la contemplación y participación sin reservas. Era el poder de la *imagen* capaz de absorber la atención del público. De ahí que la

¹⁰² *Ibid.*, VII, p. 135.

¹⁰³ *Administratio*ne, XXXIII, p. 81.

iglesia de Suger fuera excepcional no sólo por su construcción, sino también por su percepción. La abadía de Saint-Denis se convirtió entonces en el lugar para efectuar esta “elevación”, en dos sentidos: como un sitio adecuado para practicar el método anagógico, pero también como una *imagen* sensible que permitía aplicar el planteamiento del Pseudo-Dionisio:

Porque nuestro entendimiento no puede ser elevado a la imitación y contemplación inmaterial de las jerarquías celestes si no es ayudado por los medios materiales, según requiere su naturaleza, considerando las hermosas imágenes que vemos como signo de misterios sublimes, los buenos olores que percibimos como signos de la comunicación intelectual, las luces materiales como signo de la copiosa efusión de luz inmaterial, las distintas disciplinas sagradas corresponden a la plena capacidad contemplativa del entendimiento, los órdenes de los grados de aquí abajo corresponden al estado perfecto y acorde con lo divino, la recepción de la sagrada Eucaristía es signo de la participación con Jesús, y todo lo demás, que a nosotros se nos concede de manera simbólica pero a los seres del cielo se les da de forma trascendente.¹⁰⁴

Una elevación hacia lo trascendente, donde los símbolos descansaban perfectamente sobre un terreno histórico. Un fenómeno de percepción en cuya elaboración había clara consciencia y donde el fundamento, sin duda, era temporal, pues tal y como lo diría Suger: “el recuerdo del pasado sirve de modelo para el futuro”.¹⁰⁵

El proyecto arquitectónico representaba muy bien este transcurso. Ir de lo material a lo inmaterial tenía su sentido en la memoria que permitía hacer el recorrido de la labor de edificación. Así, la obra se contemplaba y se vivía en el presente mediante un ritual que, a la vez que reactualizaba un pasado mitificado, hacía del porvenir el lugar de la búsqueda de un tiempo ya ido: la eternidad.

Historiografía y arquitectura: la “edificación”

El ritual de consagración de 1144 se constituyó como el vértice que unía el proyecto historiográfico y el arquitectónico, revestidos monumentalmente. Las correspondencias entre ambos estaban condensadas en una praxis de la *imagen*, donde la figura del rey se fundía con las referencias dionisiacas. Un espectador podía no entender a cabalidad éstas, pero sí participaba de ellas mediante la percepción de los gestos, las actitudes y la disposición de los actores en el espacio

104 Pseudo Dionisio, *La jerarquía celeste*, cap. I, 3, p. 104-105.

105 *Administration*, XXIX, p. 69. Para la relación entre tiempo histórico y tiempo litúrgico véanse los planteamientos de Gabrielle M. Spiegel, “Memory and History: Liturgical Time and Historical Time”, *History and Theory*, vol. 41, no. 2, Blackwell Publishing for Wesleyan University, (May, 2002), p. 149-162 [Recurso electrónico: <http://www.jstor.org/stable/3590760>].

renovado de la iglesia. Así fue cómo la *imagen* arquitectónica del poder regio tuvo cabida entre quienes asistieron a la celebración y, sobretodo, se perpetuó en el imaginario.

La abadía de Saint-Denis en el siglo XII causó gran admiración porque en ella se reorganizó perfectamente la costumbre. De ahí su adopción como modelo arquitectónico para otras sedes de los reyes Capeto, Reims por ejemplo. De este modo, el proyecto monumental de Suger era representativo de un fenómeno ideológico.¹⁰⁶

Al querer imponer una *imagen* del pasado del rey vía la biografía, este hombre de la Iglesia conformaba una realidad histórica encaminada a reforzar los lazos de unión de los franceses. El sistema de poder, con su respectiva jerarquía, hallaba su legitimidad por medio de la historiografía.

Sin embargo, fue a través de otro *medio*, esta vez arquitectónico, cómo se conformó un entramado simbólico capaz de manifestar dicho sistema y darle credibilidad. Un entramado, por lo demás, construido y expuesto por Suger, cuyo fundamento espiritual residía en los planteamientos del Pseudo Dionisio.

El abad de Saint-Denis, en efecto, llamaba a elevarse desde lo material a lo inmaterial a través de la contemplación; proyectar la mirada de tal forma que se pudiera alcanzar realidades invisibles desde una realidad histórica dada. Dadas las correspondencias con la arquitectura, la historiografía tampoco escapaba a esta concepción, pues hacer historia no era otra cosa que un proceso de “edificación” constante, moral y técnicamente hablando: implicaba trabajar por etapas el recuerdo, trasladarlo y transponerlo, hasta hacer del hecho pasado un acto auténticamente cristiano digno de imitarse.

En un sentido más profundo, se trataba de una “arquitectura interior” donde la memoria revelaba los pasos a seguir para situarse lo más cerca posible de la pureza del cielo. Así, la historiografía era una experiencia estética y mística en la que se apreciaba una *imagen* del pasado para participar de la obra divina vía la disposición interior del alma. Por ello, cuando la imagen historiográfica del rey se trasladó al nuevo edificio, la misma concepción operó. De ahí que, en última instancia, la contemplación de la piedra —la de la abadía remodelada— no fuera otra cosa que la elevación de la *memoria* (regia y dionisiaca) a un nivel inmaterial.

106 Sobre el fenómeno ideológico y sus “niveles operativos” véase: Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 113 s.

Morir al mundo. La experiencia ritual de las carmelitas descalzas de San José de la ciudad de México en el siglo XVII¹

Marina Téllez González

*Ponme cual sello sobre tu corazón,
como un sello en tu brazo.
Porque es fuerte el amor como la muerte,
implacable como el seól la pasión.
Saetas de fuego, sus saetas
una llama de Yahveh.²*

La vida de una mujer al interior del convento durante la época colonial estuvo enmarcada por dos sucesos determinantes, a saber: su ingreso y su muerte física. Como bien lo señala Luz del Carmen Vallarta al describir la idea de muerte en el convento de Santa Catalina de Sena en Michoacán “el lapso que vivían dentro del convento era un *impasse* entre su salida del siglo y su entrada a la vida eterna a través de la muerte física;”³ una particular forma de “muerte en vida” pues ya no pertenecían al mundo, renunciaban a él y combatían todas sus pasiones. Pero tampoco gozaban de la gloria eterna, no mientras estuvieran ligadas por su corporalidad a éste. De tal modo, el proceso de ingreso a la clausura se develó como punto nodal en la vida de las mujeres que entendieron su experiencia en el convento como un tiempo intermedio, de preparación, para alcanzar el último fin de la vida religiosa contemplativa: la unión del alma con la divinidad.

Lo que pretendemos hacer en este pequeño artículo es explicar los gestos, los símbolos y las formas rituales de las tres ceremonias de iniciación de la vida religiosa de clausura a partir de la experiencia de las protagonistas contenida en textos de su propia autoría. Crónicas, biografías y autobiografías escritas por las monjas que habitaron el convento de San José de la ciudad de México, durante

1 Con algunas ligeras modificaciones el presente artículo forma parte de la tesis titulada “El coro bajo del convento de San José: espacio de la ritualidad femenina en el siglo XVII” que para obtener el grado de Licenciada en Historia presenté en la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en junio de 2013.

2 Cant 8, 6.

3 Luz del Carmen Vallarta, “Tiempo de muerte en tiempo de vida” en Manuel Ramos Medina (coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español. Memorias del II Congreso Internacional*, México, CONDUMEX, 1995. p. 575.

la primera mitad del siglo XVII, nos hablan de la importancia de estos momentos en la vida de aquellas mujeres y de la sociedad colonial, del sentido nupcial de la consagración femenina y de la construcción de una “identidad femenina carmelitana”.

Los ritos, que junto con las creencias forman parte esencial de todo fenómeno religioso y que al lado de mitos, dogmas y ceremonias constituyen parte esencial de toda religión, traslucen en cada uno de sus movimientos, palabras, gestos, expresiones y fórmulas los pensamientos que los justifican y les dan sentido, es decir, traslucen la creencia que los fundamenta. Como bien nos dice el *Diccionario razonado del occidente medieval*:

En los ritos se desarrolla el sentido, en toda su plenitud, y la emoción compartida por una comunidad que se encuentra realizando los mismos gestos y participando de forma conjunta en la misma pasión. El rito se orienta hacia un eje “vertical” que liga a los seres humanos con las potencias sagradas que lo animan.⁴

De tal manera, los ritos como parte de un complejo sistema religioso, nos aproximan a la manera que estos, en tanto actuación hacia un objeto considerado “sagrado”, contienen y expresan en signos “las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas” que como afirma Émile Durkheim: “son o representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas.”⁵ Es decir, contienen en sí mismos un orden del mundo según y acorde a la forma en la que piensan la vida y a la función que le asignan al ser humano en ella.

La noción de “lo sagrado” y su oposición y diferenciación irreconciliable en términos ontológicos con “lo profano”, punto de partida de toda creencia religiosa, justifica cabalmente el aislamiento, la clausura en la que vivieron las monjas por su calidad de mujeres consagradas, así también, la búsqueda de la perfección a partir de la separación con lo terrenal, con la vida orgánica que separa al hombre de la “heterogeneidad absoluta”, de “lo sagrado” en plenitud.

Los procesos rituales que se analizarán aquí, como parte del complejo sistema religioso articulado por el cristianismo católico romano en el siglo XVII, marcan diferentes grados de contacto con lo sagrado. Estos ritos de iniciación que en el

4 Jacques Le Goff y Jean Claude Shmitt (eds.), *Diccionario razonado del occidente medieval*, trad. Ana Isabel Carrasco Manchado, Madrid, Akal, 2003. Voz: *Ritos*, p. 689.

5 Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ramón Ramos, 2 ed., México, Coyoacán, 2001. pp. 32-33.

discurso definen y organizan la realidad, dan paso a la conformación de modelos identitarios en la medida en que se interiorizan, se negocian y se transforman en cada sujeto o bien en un grupo social determinado.⁶ La profesión religiosa femenina no es considerada por el catolicismo como portadora de “gracia”, siendo la misa (rito Eucarístico) que precede a la consagración de la virgen, el rito predominante que contiene la mayor jerarquía en relación con lo sagrado.⁷ Ahora bien, este signo diferenciador señala una primera asociación en la construcción de la identidad individual y colectiva de las monjas del siglo XVII: el de ser mujer. Su condición genérica a la que la religión católica romana le asignó una posición y función específica, marca de entrada limitaciones y restricciones que condicionan o dirigen la actuación social de los sujetos.

Las monjas, a quienes se les hace sagradas, se les aísla y se les atribuyen cualidades y poderes intercesores ante la divinidad pero al margen, siempre vigiladas y dirigidas por una figura consagrada masculina. Aparente limitación que después de ser asumida por sus protagonistas pasará a formar la base sobre la cual las monjas, en este caso las de San José de la ciudad de México, midan sus formas de relación con “lo sagrado” y a partir de ello su actuación cotidiana y su importancia social durante el siglo XVII.

El noviciado

El proceso de ingreso al mundo conventual femenino constaba de tres ceremonias diferentes: la toma de hábito, la profesión solemne y la recepción del velo. Con la primera daba inicio el tiempo de preparación, es decir, el noviciado. Éste tenía la duración de un año y la finalidad “de hacer olvidar a las jóvenes la vida del siglo”⁸ modelando el cuerpo (actitudes, gestos, posturas, formas, expresiones),⁹ la mente (qué pensar, cuándo y cómo hacerlo) y el espíritu (ejercitando virtudes como humildad, caridad, obediencia) de la joven postulante al carisma de la orden.

Para Teresa de Ávila, la novicia debía contar con ciertas características físicas, intelectuales y espirituales para poder ingresar. Dentro de las primeras se estipulaba

6 Mónica Bolufer e Isabel Morant, “Identidades vividas, identidades atribuidas” en Pilar Pérez-Fuentes Hernández (ed.), *Entre dos orillas. Las mujeres en la Historia de España y América Latina*, España, Icaria, 2012. pp. 317-326.

7 “[...] una religión no se conduce generalmente a un culto único sino que consiste en un sistema de cultos dotados de una cierta autonomía. Esta autonomía es, por otro lado, variable. A veces, los ritos están jerarquizados y subordinados a alguno predominante en el que se acaban incluso por diluirse.” Émile Durkheim, *Las formas elementales...*, p. 37.

8 Rosalva Loreto López, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000. p. 118.

9 Siguiendo la propuesta de Jean Claude Schmitt, entenderemos los gestos, las actitudes y los comportamientos individuales como experiencias sociales aprendidas de manera voluntaria o inconsciente que contienen y expresan valores culturales que tienen por objetivo reproducir patrones que sustentan el sistema en el que se está inmerso. En el caso de la sociedad cristiana medieval, los gestos delatan la calidad moral de la persona que los expresa, su lugar y función en la sociedad. Y leídos dentro de una relación interpersonal de comunicación como lo son los ritos nos revelará los signos en que se puede leer el papel que la religión católica asignó a sus mujeres consagradas. Jean Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, France, Gallimard, 1990. pp. 13-31.

la edad mínima de diecisiete años y contar con salud para soportar los rigores de la orden.¹⁰ Este punto para la reformadora era fundamental pues en muchos de sus escritos remarca la importancia de no confundir las “mercedes de Dios” (arrebatos, revelaciones o visiones místicas) con alucinaciones causadas por enfermedades o por no comer.

De un peligro os quiero avisar –aunque os lo he dicho en otra parte-, en que he visto caer a personas de oración, en especial mujeres, que como somos más flacas, ha más lugar para lo que voy a decir; y es que algunas, de la mucha penitencia y oración y vigiliias, y aun sin esto, sonse flacas de comprensión; en teniendo algún regalo, sujétales el natural, y como sienten contento alguno interior y caimiento en lo exterior y una flaquez, más de lo que queda dicha, paréceles que es lo uno como lo otro y déjense embevecen. Y mientras más se dejan, se embevecen más; porque se enflaquece más el natural y en su seso les parece arrobamiento. Y llámole yo obovamiento, que no es otra cosa más de estar perdiendo tiempo allí y gastando su salud (a una persona le caecía estar ocho horas), que ni están sin sentido ni sienten cosa de Dios. Con dormir y comer y no hacer tanta penitencia, se les quitó a esta persona, porque tuvo quien la entendiese; que a su confesor traía engañado y a otras personas y a sí misma, que ella no quería engañar.¹¹

De las características intelectuales, santa Teresa enfatiza que se observara que la postulante tuviera “entendimiento” y “habilidad para rezar el oficio divino y ayudar en el coro”, cosa que difícilmente se podía hacer si no se sabía leer. Aunque no saber, no era impedimento para ingresar, la cotidianidad hizo que muchas de ellas aprendieran dentro del convento.¹²

Las prácticas de lecto-escritura no se limitaron al rezo del oficio divino ni mucho menos al espacio del coro.¹³ Las carmelitas leían todos los días durante la comida en el refectorio. Durante el noviciado obligatoriamente una de las principales tareas de las maestras era leer la *Regla* y las *Constituciones* a las postulantes, y éstas una vez monjas profesas deberían leerlas en comunidad y

10 “Constituciones” en Teresa de Jesús, *Obras completas*, transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios y OtgerSteggink, 8 ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. p. 827. El Concilio de Trento establece como edad mínima los dieciséis años. “Capítulo XV, SESIÓN XXV, Que es la IX y última celebrada en tiempo del sumo Pontífice Pío IV, principiada el día 3, y acabada en el 4 de diciembre de 1563”, en *Sacrosanto, ecuménico y general concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agregase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Madrid, en la Imprenta Real, 1785. [Versión digital].

11 “Moradas del Castillo Interior” en Teresa de Jesús, *Obras...*, p. 506.

12 “Constituciones” en Teresa de Jesús, *Obras...*, p. 827.

13 Rosalva Loreto Lopez, “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 23, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2000. pp. 67-95.

contar con ejemplares suficientes para poder llevar un texto a su celda para consultarlo y revisarlo las veces que fuera necesario.¹⁴

Finalmente, los requisitos más importantes con los que debían cumplir las novicias consistían en que “fueran personas de oración y que pretendan toda perfección y menosprecio del mundo”.¹⁵

Teresa de Ávila sintetiza en estas tres frases la vida de la monja carmelita del siglo XVI y XVII. “Personas de oración”, pues es la actividad principal de la vida contemplativa; el rezo comunitario a diferentes horas del día. “Que pretendan toda perfección”, ya que la *Regla* y las *Constituciones* estaban encaminadas a dominar toda pasión humana, en específico las que eran propias de la naturaleza femenina según los parámetros de la época: debilidad y flaqueza, física y espiritual. Las rutinas, hábitos y penitencias en ellas contenidas llevaban al auto-control de emociones y sensaciones hasta convertir al cuerpo en un instrumento que les ayudara a acercarse a la esencia del creador. Y, finalmente, personas que pretendieran todo “menosprecio del mundo”, condición *sine qua non* de la vida de clausura, renuncia total al mundo, a sus placeres y tentaciones en favor de otros y por la salvación de ellas mismas.

Las *Constituciones* novohispanas añaden algunas especificaciones. A la edad mínima de los 17 años agregan una máxima de 40,¹⁶ y estipulaban que toda postulante que quisiera ser corista (entiéndase de “velo y coro”) debía de saber leer latín para poder alcanzar esa jerarquía.¹⁷

A pesar de que Teresa de Ávila no decretó como necesario el pago de dote para ingresar a una fundación carmelita descalza,¹⁸ en Nueva España fue una

14 “Tengan en cada convento unas de estas constituciones en la arca de las tres llaves, y otras para que se lean una vez en la semana todas a las hermanas juntas en el tiempo que la madre priora ordenare, y cada una de las hermanas las tenga muy en la memoria. Y pues es esto lo que las ha de hacer muy aprovechadas, con el favor del Señor, procuren leerlas algunas veces; y para esto haya más de las dichas en el convento, por que cada una cuando quisiere las pueda llevar a su celda”. “Constituciones” en Teresa de Jesús, *Obras...*, pp. 839-840.

15 *Ibidem*

16 “Pero podrá el P. General interviniendo justa causa para ello, dispensar la edad, con la que pasare de cuarenta años, y con la que tuviere quince cumplidos.” “Capítulo II.” Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones de las religiosas descalzas de la orden de la Gloriosísima Virgen María del Monte Carmelo*, Confirmada por N. SS. P. Pio Papa VI en 12 de Mayo de 1786, Con las licencias necesarias. Valencia, por D. Francisco Brusola, Impresor de Cámara de S. M, año 1816. p. 30. Biblioteca Nacional-Fondo Reservado (BN-FR en adelante), Colección Monografías.

17 “y no se reciba ninguna para corista sin que sepa leer latín.” “Capítulo II.” Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 29-30.

18 “Contentas de la persona, si no tiene ninguna limosna que dar a la casa, no por eso se deje de recibir como hasta aquí se hace. Si la quisiere dar a la casa, teniendo para ello, y después por alguna causa no se diere, no se pida por pleito ni por esta causa dejen de darla profesión. Téngase grande aviso de que no vayan por interese, porque poco a poco podría entrar la codicia de manera que miren más la limosna que a la bondad y calidad de la persona; y esto no se haga por ninguna manera, que sería gran mal; siempre tengan delante la pobreza que profesan, para dar en todo olor de ella, y miren que no es esto lo que las ha de sustentar, sino la fe y perfección y fiar de solo Dios.” “Constituciones” en Teresa de Jesús, *Obras...*, p. 827.

constante. El convento de San José pedía una dote de 4.000 pesos, según nos informa la historiadora Josefina Muriel, sin embargo, se podía dispensar la mitad de ésta si la postulante cumplía con todas las cualidades, si su ingreso no significaba un peso para el convento y si ella, de alguna manera, conseguía “compensar la falta con rentas y limosnas ordinarias”.¹⁹ Dicho requisito se podía obtener por varias vías, la familia era lo más común pero existía la opción del patrocinio de alguna persona importante, una capellanía, o bien, de alguna corporación como las cofradías.²⁰

Además, la postulante no debía ser casada; también, debía demostrar ser hija legítima, pertenecer a una familia de buenas costumbres, en algunos casos corroborar su limpieza de sangre y no haber pertenecido a otra orden religiosa.²¹ Cabe señalar, que aunque no es lo mismo solicitar el ingreso a un convento que pasar a fundarlo, en Nueva España no era precisamente sancionado, pues como se ve en la fundación del convento de San José, fueron dos monjas concepcionistas quienes fundaron en 1616 el segundo convento de carmelitas descalzas en tierras americanas.

La toma de hábito

La ceremonia de toma de hábito, a pesar de ser el primer paso para ingresar a la vida religiosa y de tener un carácter de prueba, es decir, provisional, fue, sin embargo, mejor descrito que la ceremonia de profesión, y considerado uno de los momentos más trascendentes en las vidas de las religiosas a decir de sus crónicas y de sus testimonios.²²

El ritual carmelitano²³ nos ofrece una descripción pormenorizada de lo que se hacía y decía dentro y fuera de la clausura el día de la toma de hábito. La autonomía del espacio conventual y su confirmación como espacio propiamente femenino se afirma en el hecho de que el sacerdote (el arzobispo) aun siendo la autoridad máxima en la ceremonia dirigía todo desde afuera.

19 La dote se cobra hasta la profesión solemne, una vez que la monja fue aceptada por la comunidad. “Capítulo II.” Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 31 y 42.

20 Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas. Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, México, Pérez y Valdés, 2008. Nota 8, p. 166. La dote se utilizaba principalmente para la manutención individual de la monja o de la comunidad en el caso de comunidades reducidas como las del Carmelo Descalzo.

21 Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas...*, pp. 81-88. Estos requisitos no se especifican en las *Constituciones* pero se daban por sobrentendidos. Cabe señalar también que el noviciado como pieza separada de los espacios de las profesas dentro del convento se hizo obligatoria hasta el siglo XVIII, antes novicias y profesas compartían más libremente espacios de recreación, oración, comida y descanso. “Capítulo II.” Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, p. 43.

22 Al parecer, el hecho de que estas ceremonias fueran las mejores descritas por las monjas es un tópico común en la literatura conventual en general, no sólo de las carmelitas de San José ni mucho menos de la escritura femenina, pues también confesores y cronistas las privilegian. Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas...*, pp. 91-94.

23 Carmelitas, *Metodo de las funciones de habito, profesion y velo de las religiosas carmelitas descalzas conforme al ceremonial de la misma orden*, Con las licencias necesarias, Valencia, por D. Francisco Brusola, impresor de cámara de S. M. Año 1816. pp. 3-21.

La novicia se presentaba en la puerta reglar donde era recibida por la comunidad de monjas y en procesión dirigida hasta en medio del coro bajo. Puesta de rodillas sobre un paño de jerga esperaba a que la comunidad engalanada con sus mantos (o capas), cubiertos sus rostros con los velos negros y entre sus manos velas encendidas, terminara el himno *O gloriosa Virginum* y el sacerdote una oración inicial.

Acto seguido, el obispo que preside la ceremonia pregunta a la novicia: “¿Qué es lo que pide?”, a lo que la novicia responde: “La misericordia de Dios, la pobreza de la Orden, y la compañía de las hermanas.” El preste entonces da una plática en la que explica a la joven la vida consagrada y sobre todo las dificultades de vivir la en la orden del carmelo descalzo.²⁴ Al concluir vuelve a preguntar a la novicia:

¿Quiere v[uestra] m[erced] ser Religiosa de su propia voluntad, y viene con propósito de perseverar en la Orden?

R[espuesta]. Si Padre.

P[regunta]. ¿Quiere vivir en obediencia, castidad y pobreza?

R[espuesta]. Si Padre.

P[regunta]. ¿Quiere v[uestra] m[erced] por solo amor de Dios guardar estas cosas?

R[espuesta]. Si Padre, con la gracia de Dios y oraciones de las hermanas.²⁵

Una breve oración antecede y acompaña la acción de desnudar a la novicia de sus vestidos seculares y revestirla con tres ropas propias del hábito de la orden del Carmen: túnica blanca, toca y alpargatas. Las monjas que la visten, al terminar la regresan al centro del coro, le dan una vela encendida y ella, nuevamente de rodillas escucha y espera la bendición y la colocación de “la correa”, “el escapulario” y “la capa” que son las tres prendas dadas por el celebrante y que completan el hábito de la novicia.

Postrada boca abajo, puesta en cruz sobre el paño de jerga, la novicia esperará a que el coro termine el himno *Veni Creator Spiritus* y el sacerdote varias oraciones. Luego, levantarán las monjas a la nueva novicia y le regresarán su vela encendida. Para simbolizar su sujeción a la Iglesia besará el altar, para prometer obediencia a la superiora le besará la mano²⁶ y para demostrar su ingreso a la comunidad abrazará a cada una de las hermanas estando ambas de rodillas y pedirá a cada una que oren por ella. Mientras tanto se canta la antífona *Ecce quam bonum* junto al salmo 132. La ceremonia termina al finalizar el salmo y con la oración conclusiva.

24 La plática exhortativa no es otra cosa que el sermón proclamado a la mitad de la liturgia.

25 Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, p. 7.

26 Asunción Lavrin, “La celda y el convento: una perspectiva femenina” en Raquel Chang-Rodríguez (coord.), *Historia de la Literatura Mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 2 “La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII”, México, Siglo XXI, p. 382. También: María Luz Rodrigo Esteban y Paula Val Naval, “Miradas desde la Historia: el cuerpo y lo corporal en la sociedad medieval” en Marta Gil y Juanjo Cáceres (coords.), *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*, España, Montesinos. 2008. p. 29.

Para las dos monjas fundadoras del convento de San José esta ceremonia significó un momento trascendental, pues era el inicio de una vida por la que habían trabajado muchos años. Inés de la Cruz, después de describir toda la odisea para lograr la fundación nos dice que fue en el convento de Jesús María donde el arzobispo “dijo vísperas de pontifical y dio hábito a las dos”. Mariana de la Encarnación, mucho más descriptiva, nos cuenta que desde la noche anterior a la celebración de la ceremonia el arzobispo mandó “se pusiesen en toda la ciudad luminarias” y se adornara la iglesia de Jesús María para la ocasión. Además hace un recuento de los asistentes más importantes y destaca la presencia del pueblo en la ceremonia.

[...] y este día, que fue lunes, tenía la iglesia de Jesús María muy bien adornada para el hábito y vísperas, a que asistieron la señora marquesa y sus dos niñas, dentro del convento, y en la iglesia el señor marqués de Guadalcázar con toda la audiencia y ciudad, y el señor arzobispo con el cabildo eclesiástico y capilla de cantores y demás gentío que se puede pensar.²⁷

Lo primero que hay que destacar es el rezo de vísperas y no celebración de misa antes de la ceremonia de la toma de hábito. Según nos dice más adelante la crónica de Mariana de la Encarnación, los hábitos se bendijeron en el altar antes de la entonación de vísperas y al final se llevaron al coro bajo.

Estaban en el altar los hábitos de carmelitas en dos fuentes de plata muy adornadas, a donde los bendijo el señor arzobispo y entonó luego vísperas, que cantó la capilla con gran solemnidad. Y acabadas llegaron nuestros padres fray Nicolás de San Alberto y su compañero, con muy gran humildad y caridad, y llevaron los hábitos a la ventanilla del comulgatorio, donde los recibieron y pusieron sobre un bufete en el coro bajo, donde estaba tendido un paño negro, como se usa en nuestra sagrada religión.²⁸

Por otro lado, el carácter público de la fiesta también es un elemento de consideración. La presencia de las autoridades civiles y eclesiásticas era una constante en las ceremonias, sobre todo por los vínculos de la familia de la novicia, que casi siempre era parte de la nobleza o élite económica novohispana. Lo que diferencia a las carmelitas de las demás órdenes sin duda es su estrecha relación, por lo menos durante la primera mitad del siglo XVII, con las autoridades

27 Mariana de la Encarnación, “Historia del convento” en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas Carmelitas en la Nueva España*, México, CONDUMEX, 1997. p. 361.

28 *Ibidem*

recién llegadas de la península. Ya fueran arzobispos o virreyes encontraban en las carmelitas un apoyo a sus necesidades espirituales y/o a sus aspiraciones reformadoras en algún sentido.

Como bien lo afirma la investigadora Asunción Lavrin, los prelados llegados de la Península en el siglo XVII trajeron consigo modelos intelectuales nacidos de la Reforma Católica poco tolerantes, que chocaron de manera directa, por lo menos en lo referente a la vida religiosa femenina, con el creciente mestizaje de las costumbres, formas y modos de los conventos novohispanos.²⁹ Cabe señalar que no fue sino hasta el siglo XVIII cuando llegan de la Península monjas profesas a fundar, ya que durante los siglos anteriores este papel fue desempeñado por mujeres que aprendieron a vivir como comunidad monacal en estas tierras: viudas, beatas o profesas de algún convento novohispano.

En este sentido es que nos podemos aventurar a afirmar que la fundación del convento de San José de carmelitas descalzas y sus primeros años de funcionamiento fueron para las autoridades civiles y aún más para las eclesiásticas, un bastión institucional y cultural de la hegemonía de la Península sobre las tierras americanas. Es decir, el convento y sus primeras habitantes fueron un contrapeso en el lento proceso de mestizaje³⁰ de la sociedad novohispana a principios del siglo XVII.

Los marqueses de Guadalcázar llegaron a Nueva España en 1612³¹ y el arzobispo Juan Pérez de la Serna gobernó de 1613-1624. Ambos personajes favorecieron la fundación y se involucraron al grado de que el arzobispo consiguiera las casas donde habría de fundarse el Convento y las hijas de la señora Marquesa fueran las madrinas de las madres fundadoras, mientras ella fungió como priora (con licencia del Obispo) durante el primer año de vida del Convento de San José, en el tiempo que Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación cumplían con el mandato canónico del año de noviciado.³²

Retomando la narración de la ceremonia de toma de hábito, continúa la crónica de Mariana de la Encarnación de la siguiente manera:

Llegóse a la reja el señor arzobispo y, corrido el velo y el convento en sus coros, entrámoslas con nuestro hábito de la Concepción [...]. Y, estando

29 Asunción Lavrin, "La celda y el convento...", p. 392.

30 Con el término mestizaje hacemos referencia a la consolidación de una sociedad que cada vez más se identifica con la tierra en la que viven, y con particularidades que la distinguen de la sociedad peninsular en sus ritmos y formas de vida.

31 El periodo de gobierno del Marqués de Guadalcázar abarcó del 28 de octubre de 1612 al 14 de marzo de 1621. Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, trad. Roberto Gómez Ciriza, 4ta reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 9.

32 "La señora marquesa entraba cada tercer día a hacer el oficio de priora, vistiéndonos la ropa, tocado, jergones y la disposición de las camas, como había estado en uno de nuestros convento, como tengo dicho." Mariana de la Encarnación, "Historia...", p. 363.

de rodillas, nos hizo el señor arzobispo una plática breve ponderando la edificación del pueblo de ver que siendo ya religiosas buscásemos vida más perfecta y penitente y la obligación que teníamos de ser santas. Hízonos algunas preguntas, y entre ellas si renunciábamos al hábito y la regla de la Concepción y pedíamos el de nuestra señora del Carmen para servir a nuestro Señor con más perfección.³³

Ya Mariana de la Encarnación destaca tanto los espacios como los momentos y gestos que marcan los tiempos más destacados del rito. El espacio destinado para ello es el coro. Mariana habla en plural de él porque sabemos que eran dos, pero era el “coro bajo” el lugar destinado para tales prácticas. Señala también la plática exhortativa y el examen de la voluntad de la doncella por parte del Prelado. Parte muy importante defendida y promovida por el Concilio de Trento sobre el libre albedrío, pues la mujer debía afirmar de su propia voz la libertad y la voluntad con la que solicitaba el ingreso a la orden.

Después de la plática exhortativa escuchada de rodillas, continuaban con la transformación de vida que se simbolizaba con el cambio de vestido. El proceso de desvestir a la novicia de sus ropas seglares y revestirla con el hábito del Carmen tenía como propósito señalar el abandono de una condición de vida y marcar el inicio de una totalmente diferente, es decir, construyendo una nueva identidad en la postulante.³⁴

Tanto Mariana como Inés de la Cruz ya hacía tiempo que habían dejado la vida del siglo pero lo que implicaba el cambio de una orden de vida “particular” a una “común” o reformada en cuanto a vestido, hábitos alimenticios, actividades y disciplina era significativo, pues se sabía que a la orden del Carmen se entraba para sufrir y no para otra cosa.³⁵

Acabado esto corrieron el velo y desnudándonos del hábito de la Concepción y puesto el de carmelitas volvieron a descubrir la reja. Y viéndonos el pueblo con nuestro humilde hábito y descalcez, era de ver la devoción y lágrimas de todos y más de nuestras religiosas, que en

33 Mariana de la Encarnación, “Historia...”, p. 361.

34 Gabriella Zarri, “La vita religiosa tra rinascimento e controriforma Sponsa Christi: nozze mistiche e professione monastica, en Sara F. Matthewes-Grieco y Sabina Brevaglieri (ed.), *Monaca moglie serva cortigiana: Vita e immagine delle donne tra Rinascimento e Controriforma*, Firenze-Italia, Morgana, 2001. p. 122.

35 “[...] en dia que ella entro a tomar el abito [Bernarda de San Juan] asi como puso los pies en la porteria also los ojos a mirar a el cristo **que** tenían las religiosas con los ciriales **que** desde aquel evento le infundio nuestro señor espiyrtu de orasion i ce le echaba bien de ver el exersisio **que** traia de mortificarce i cuidado i temor filial de no ofender ni disgustar a este divino señor padre y maestro de nuestras almas [...]”. Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan e Inés de la Madre de Dios], Doc. 10, fojas: 43 y 43v. Archivo Histórico-Centro de Estudios de Historia de México-CARSO (en adelante AH-CEHM-CARSO), Colección Adquisiciones diversas, Fondo CCLXXXII. Todos los testimonios de las monjas pertenecen a la misma colección y fondo, por lo que en adelante únicamente se hará referencia a la autora, al contenido y al número del documento y foja.

ambos coros no se oían si no sollozos. Y el señor arzobispo tan tierno, que no podía decir las oraciones ni acabar las demás ceremonias y viéndonos postrar en cruz sobre el paño negro, hizo tan gran pausa que echaron todos de ver que se había enternecido demasiado. Acabado este acto, nos mandó abrazásemos a las religiosas y nos despidiésemos de ellas, que fue con hartas lágrimas [...]³⁶

La postración es una de las formas de simbolizar la muerte al mundo, pues, la postulante colocaba su cuerpo boca abajo y en forma de cruz sobre una jerga que reposaba en el suelo del coro bajo, es decir, sobre la tumba de sus hermanas de religión. Este gesto, “en mimesis de la pasión de Cristo” significaba “crucificarse con el crucificado y morir su misma muerte”.³⁷ Este sentido justifica los sollozos y las lágrimas de todos los expectantes durante este momento del ritual.

Ya vestidas con el nuevo hábito se proclama su renacer a una vida en la que lo que se privilegia es la comunidad y no el bienestar personal, la estrechez y la pobreza en lugar del lujo y la comodidad. Observando la monotonía de sus hábitos podemos entender mejor esta idea y la importancia que adquiere leída dentro del ritual.

Las *Constituciones* dictan clara y detalladamente la forma y composición de los hábitos:

En el vestido usarán las Religiosas de sayal ó gerga de color burielado, sin tintura, de lo cual harán la saya y el hábito: este será el más angosto que se pudiere, sus mangas no tendrán mas ancho por arriba que la boca de la manga, y serán estrechas y sin pliegues. Toda su vestidura será redonda, y que llegue hasta los pies, no mas larga por detrás que por delante.³⁸

La tela y el color, ya nos hablan de la austeridad de la orden, y la forma del vestido como bien lo señala Gabriella Zarri, cubre el cuerpo entero “escondiendo su forma al interior de un simple saco” únicamente ceñido en la cintura por un cordón resaltando el valor simbólico de la castidad.³⁹

El vestido para las sociedades de Antiguo Régimen, aún más que para la nuestra, indicaba la pertenencia a un grupo, era portador en sí mismo de una identidad social. La indumentaria, los movimientos corporales y el aspecto exterior sostienen un sistema de comunicación que nos habla de quién y cómo

36 Mariana de la Encarnación, “Historia...”, p. 362.

37 Asunción Lavrin, “La celda y el convento...”, p. 382.

38 “Capítulo IX.”. Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, p. 93.

39 “quell’indumento che copre l’intero corpo nascondendone le forme all’interno di un semplice sacco rachiuso in vita da una cintura o una corda che, oltre a rispondere al fine pratico di trattenere la veste, acquisto il valore simbolico di segno di castità.” Gabriella Zarri, “La vita religiosa tra rinascimento e controriforma...”, p. 104.

es un individuo, su significación social e histórica.⁴⁰ Así pues, la vestimenta monacal además de distinguir a cada orden religiosa durante el siglo XVII, reflejaba su forma de vida y su prestigio moral.⁴¹ Entre más grande fuera la renuncia, mayor la influencia espiritual en la sociedad que las albergaba. En el caso específico de las monjas novohispanas del convento de San José, las mujeres que ingresaron pertenecían a familias nobles o adineradas, por lo que la renuncia a los lujos que ostentaban en su vestido acorde a su estatus en el mundo seglar significó un sacrificio mayor y una de las primeras manifestaciones del voto de pobreza bajo la orden del Carmelo descalzo.⁴²

La uniformidad de los hábitos además de reforzar el concepto de identidad, pretendía reflejar el de igualdad y comunidad.⁴³ Donación de la identidad individual hasta cierto punto. El abrazo que el rito marca al final de la ceremonia también es un signo de bienvenida a una nueva familia,⁴⁴ a una comunidad en la que se esperaba desaparecer desigualdades aunque no jerarquías.

A pesar de que Inés y Mariana reciben el hábito de carmelitas en el convento concepcionista de Jesús María, el signo del abrazo a las hermanas se realiza esta vez no para integrarse sino para despedirse de la comunidad.⁴⁵

Este abrazo al final de la ceremonia, en su más profundo sentido simbólico, anticipa la gloria futura de la monja, la unión de su alma con Cristo al final de esta vida, resaltando el significado nupcial de la vida femenina de clausura. Este sentido deriva de diversas representaciones de un Cristo que abraza, desde el siglo VI. El gesto, inspirado en la iconografía imperial romana, designa confianza e intimidad y trasladado a la esfera cristiana celestial indica la conducción a la presencia del Redentor.⁴⁶

40 María Luz Rodrigo y Paula Val Naval, "Miradas desde la Historia...", pp. 36-37 y 41-53.

41 Gabriella Zarrí, "La vita religiosa tra rinascimento e controriforma...", pp. 104-106.

42 El vestido además del hábito se componía de escapulario en el mismo tono de la jerga (el color se asemeja a tonos cafés), capa y toca blanca, correa ceñida a la cintura y como calzado alpargatas de cáñamo o esparto, de sayal o estopa "Capítulo IX." Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 93-94.

43 Gabriella Zarrí, "La vita religiosa tra rinascimento e controriforma...", p. 123.

44 "[...] en signo universal de ágape cristiano, abrazaba a quienes eran ya sus hermanas." Asunción Lavrin, "La celda y el convento...", p. 382. Según su definición, el término ágape viene del griego *ἀγάπη* que significa afecto o amor. Y hace referencia al "convite de caridad que tenían entre sí los primeros cristianos en sus asambleas, á fin de estrechar más y más la concordia y la unión entre los miembros de un mismo cuerpo." Real Academia Española, *Diccionario Academia usual*, 1884, p. 28,3. Véase y consúltese en: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUIloginNtlle>

45 Las monjas del convento de Jesús María quedaron resentidas con Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación por haber salido a fundar el convento de San José y abandonado sus oficios. Sin embargo, la crónica de su convento escrita por Sigüenza y Góngora las rescata como parte de su comunidad. Véase: Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso Occidental*, México, CONACULTA, 1995.

46 "María asumida triunfalmente a los cielos y abrazada por Cristo, prefigura la gloria futura de la iglesia y la unión prometida al alma con Cristo en los términos de la canción del amor místico, el *Cantica Canticarum* o Cantar de los Cantares." En este sentido y siendo la Virgen María modelo en cuanto esposa para las monjas, el signo mantiene su validez. Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, trad. Juan Luis Pintos, Madrid, Taurus Humanidades, 1991. p. 172.

Una vez recibido el hábito, la novicia quedaba en manos de la monja maestra. En el caso de las monjas que ingresaban como hermanas de velo blanco, permanecían un año vestidas de seglar y otro con hábito de novicias.⁴⁷

Todas y cada una de las aspirantes eran examinadas diariamente por la maestra de novicias, y su vida y costumbres eran revisadas a los seis y a los diez meses de haber ingresado por toda la comunidad. Las monjas con voz y voto en el capítulo conventual⁴⁸ (monjas coristas o de velo negro y coro) después de escuchar las evaluaciones de la maestra de novicias, de la prelada y teniendo en cuenta su propia experiencia, aprobaban o reprobaban a la postulante mediante elecciones de votos secretos.⁴⁹ Ninguna mujer profesaba a menos que la mayor parte de la comunidad diera un fallo positivo en ambas ocasiones. Una vez aceptada el obispo examinaba su voluntad⁵⁰ y daba la licencia final para preparar la ceremonia de profesión.

Uno de los pocos testimonios que nos hablan del número de rechazos y aceptaciones en el convento de San José es la crónica de Inés de la Cruz, quien nos dice que para 1625:

Hanse recibido y cuatro se han despedido. Y una se fue al cielo. Murió cantando tal alto que se oía en el patio. Hasta ahí hay 15 profesas y una novicia, desde luego.⁵¹

A partir de estas dos líneas podemos darnos una idea de que no eran pocas las mujeres rechazadas, pues las cuatro que despidieron en San José representan una cuarta parte del total de aceptadas. Si bien, se puede argumentar una mayor rigurosidad en la selección por ser el convento de reciente fundación, tampoco podemos descartar que los despidos no fueran significativos en este o en otros conventos.

47 Las hermanas o monjas de Velo Blanco se ocupaban de los trabajos de la casa, en particular de la cocina, pero también de los trabajos relacionados en general con la manutención de los espacios conventuales. Las *Constituciones* piden que éstas fueran “robustas, de buenas fuerzas y fervorosos deseos de servir a Dios” y estipulan también que no debe de haber más de tres en cada convento de Carmelitas Descalzas. La legislación no deja claro que cantidad del dote aportaban pero es casi seguro que ingresaban con una parte equivalente a la mitad. “Capítulo II.” Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 33-34.

48 El Capítulo Conventual es la congregación de la comunidad de religiosas para discutir diversos temas relacionados a la vida común, en el tienen voz activa sólo las monjas coristas. También se reúne semanalmente para escuchar y castigar las culpas de todas las monjas, su jerarquía determina su nivel y forma de participación el él.

49 Las Constituciones mencionan un libro en donde se asientan las aprobaciones y reprobaciones, y guardado en el arca de tres llaves, a la fecha no conozco un libro parecido ni para esta orden ni para otra en Nueva España. “Capítulo II.” Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, pp. 40-41.

50 Un ejemplo del tipo de documentación arrojado por este procedimiento lo podemos ver en Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas...*, pp. 102-107. No conocemos para el caso de las carmelitas de San José documentos semejantes aunque sin duda creemos que los hubo.

51 Inés de la Cruz, “Fundación del convento”, en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas Carmelitas en la Nueva España*, México, CONDUMEX, 1997. p. 329.

La profesión

Hay que advertir que muchas veces tanto la toma de hábito como la profesión se ocupan como sinónimos equivocadamente. El rito de la profesión aunque repite todos los signos del rito anterior se distingue por aspectos muy específicos. En esta ceremonia, por ejemplo, no participa ninguna figura de autoridad masculina, pues la realización del rito queda a cargo de la priora.⁵² Además, todo el rito se realiza sin participación de personas ajenas a la comunidad de religiosas.

El ritual no menciona nada sobre el aspecto privado de la ceremonia pero si se establece en las *Constituciones* que:

La profesion se hará en manos de la Prelada en el capítulo, y no en el locutorio ni en la reja del coro, solo en presencia de las Religiosas del convento.⁵³

La ceremonia comienza de manera semejante a la de recepción del hábito. La novicia es llevada en procesión por todas las religiosas hasta el coro (no se especifica si es el bajo o el alto), y se pondrá de rodillas frente a la Priora. Ésta, le hará las preguntas que confirman su solicitud:

Prelada. ¿Qué es lo que pide?

Novicia. La misericordia de Dios, la pobreza de la Orden y la compañía de las hermanas.

Prel[ada]. ¿Quiere ser Religiosa de su propia voluntad, y viene con propósito de perseverar en la Orden, y vivir, en obediencia, castidad y pobreza?

Nov[icia]. Que sí.

Prel[ada]. ¿Quiere por solo amor de Dios guardar estas cosas?

Nov[icia]. Que sí, con la gracia de Dios y oraciones de la hermanas.⁵⁴

Acabado el interrogatorio, mucho más breve que en la ceremonia del hábito, la novicia se acercará a la Prelada y nuevamente de rodillas y con sus manos sobre las de la Prelada pondrá la cédula de su profesión escrita y firmada de su propia mano y la leerá siguiendo la siguiente forma:

Yo N. N. hago mi profesion, y prometo obediencia, castidad y pobreza á Dios nuestro Señor y á la bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo, y á N[uestro] M[uy] R[everendo] P[adre] Fr. N. N. General y á

52 Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, pp. 21-38.

53 A pesar de que se prohíbe celebrar el capítulo en o cerca de la reja del coro, el ritual propone este espacio como propicio para llevarlo a cabo. "Capítulo II." Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones...*, p. 43.

54 Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, pp. 22-23.

sus sucesores, según la Regla Primitiva de la dicha Orden, que es sin mitigación hasta la muerte.⁵⁵

Al terminar, la que profesa dejará en las manos de la prelada su cédula diciendo (en latín si es corista y en romance si es hermana lega):

Vota mea Domino reddam in conspectu omnis populi ejus, in atriis
Domus Domini.

Mis votos cumpliré al Señor en presencia de todo su pueblo, en los átrios
de la casa del Señor.⁵⁶

A partir de entonces, su vida se volvía pública, pues lo que hiciera o no hiciera dentro del convento importaba a la población en general.

A esta declaración continuaba una serie de oraciones y versículos dirigidos por la Prelada y continuados por toda la comunidad de monjas puestas en pie. La profesa esperaba de rodillas en medio del coro a que terminaran y le fueran colocadas por la maestra de novicias y dos monjas de las más antiguas la correa, el escapulario y la capa. La Prelada después y entre oraciones, la bendecirá dos veces con agua bendita y comenzará a cantar el himno *Te Deum laudamus* junto a toda la comunidad de monjas, mientras la profesa postrada en forma de cruz sobre un paño de jerga escucha el himno y el doblar de las campanas “como a muerta”.

Las monjas recitan una serie de preces y oraciones antes de levantar a la recién profesa del suelo y llevarla a besar el altar y la mano de la Prelada. El rito concluye con el abrazo que la nueva monja da a cada una de las hermanas solicitando sus oraciones por ella. Al tiempo que esto último sucede se canta la antífona *Ecce quam bonum* junto al salmo 132.

Para salir del coro se canta el salmo *Deus misereatur nostri* y se dicen las oraciones finales.

Inés de la Cruz nos dice escuetamente cómo profesaron ella y Mariana de la Encarnación y deja entrever el carácter no público de la ceremonia de profesión.

No entraron más hasta cumplido nuestro año de noviciado, que profesamos [el] domingo del Buen Pastor. Predicó el P. Molina, de la

55 Al reverso de la cédula de profesión se asentará el día, mes y año de su profesión, datos que después pasarán al libro en el que de igual manera firmará la profesa, la Prelada y dos monjas de las más antiguas como testigos. Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, pp. 23-24.

56 Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, p. 25.

Compañía de Jesús. Dijo la misa de pontifical el señor arzobispo y en sus manos hicimos las dos profesión, que las demás profesaron acá dentro, en manos de la priora.

Es un tanto confuso el hecho de que Inés diga que profesaron en una ceremonia pública, donde se dijo misa de pontifical y sermón, y después utilice la misma palabra para decir que las demás lo hicieron dentro de la clausura y en manos de la priora, que para el momento era ella misma.

Se puede entender que Inés y Mariana profesaran en manos del arzobispo ya que la fundación era nueva y no había priora a quien jurarle obediencia. La ceremonia bien se justifica por la presencia del mismo arzobispo y el hecho de ser las primeras carmelitas de la ciudad de México. Sin embargo, la confusión se explica en el hecho de que en la profesión de las dos fundadoras también se les dio el velo, ceremonia que como se verá en adelante, constituía el último paso en el proceso de ingreso a la vida de clausura.

La recepción del velo

Esta ceremonia marca la culminación del proceso de ingreso a la vida conventual. Muchas veces se confunde y se habla de ella como parte de la ceremonia de profesión. Apreciación que sutilmente se percibe también en las crónicas y testimonios, sin embargo, el ritual la señala como una ceremonia independiente.⁵⁷ A diferencia de la anterior, ésta sí es pública y presidida por una autoridad eclesiástica. Se resalta su gran solemnidad y se indica que estará precedida por la profesión solemne, que como se dijo en el apartado anterior, se hará en manos de la Priora y en compañía únicamente de la comunidad de monjas.

Una de las pocas fuentes que nos confirman este hecho son los libros de profesiones. El de San José no se conservó hasta nuestros días, sin embargo, tenemos referencias indirectas de su contenido. Una lista sintética de la profesión y origen de algunas monjas nos dice que Beatriz de Santiago profesó un jueves 13 de abril de 1617 y recibió el velo el domingo siguiente (16 abril). De igual manera Beatriz de Jesús. Profesó el 18 de abril del mismo año y recibió el velo el domingo 21.⁵⁸

Al igual que las ceremonias anteriores, las monjas con sus capas y velas encendidas acompañan a la que ha de recibir el velo hasta el coro, cantando el himno *Veni creator Spiritus*. El sacerdote, ya revestido, dirá algunos versos, que el

57 Carmelitas, *Manual o Proccionario de las Religiosas Descalzas de la Orden de Nuestra Señora la Virgen María del Monte Carmelo segun el Missal, y el Ceremonial Romano reformado*, Con licencia, En VCLES, Por Domingo de la Iglesia, Año 1623. BN-FR. Col. Monografías. pp. 139-148.

58 Anónimo, [Apuntes sobre una provisoría], Doc. 6, foja: 18.

coro responderá,⁵⁹ y recitará unas pequeñas oraciones antes de empezar la misa. El velo, confeccionado por las mismas monjas, estará en el altar mayor, y la recién profesada escuchará todo el rito de la misa de rodillas junto a la reja y con una vela entre sus manos.

Al término de éste, el sacerdote procederá a bendecir el velo diciendo una breve oración y rociando sobre él en forma de cruz, agua bendita. Después las monjas cantarán un responsorio dando tiempo a que el sacerdote con sus acompañantes (diácono y subdiácono) llegue con el velo hasta la reja del coro bajo. El que preside, entonces, comenzará la antífona *Veni Sponsa Christi*⁶⁰ que continuará la comunidad de monjas junto al salmo 19.

El preste dirá una oración y la recién profesada le responderá cantando al tiempo que camina al medio del coro. Luego regresará a la ventanilla de la comunión (o craticula) para que el sacerdote le eche el velo “sobre la cabeza, de manera que le cubra el rostro” mientras recita:

Accipe Velum sacrum, pudoris, & reverentiae signum, quod perferas ante tribunal Domini nostri Iesu Christi, ut habeas vitam aeternam, & vivas in saecula saeculorum. Amen.

Recibe el velo sagrado, signo de modestia y reverencia, que llevarás ante el tribunal de Nuestro Señor Jesucristo, para que puedas tener vida eterna y vivas por los siglos de los siglos. Amén⁶¹

La religiosa regresa al medio del coro cantando: “Posuit signum in faciem meam”, a lo que el coro responderá: “Ut nullum praeter eum amatorem admittam”. El sacerdote dará posteriormente la bendición y comenzará a cantar el himno *Te Deum laudamus* que igualmente continuará la comunidad de monjas mientras la velada lo escucha postrada en forma de cruz en medio del coro bajo y se hacen sonar las campanas “como a muerta”.⁶²

59 “Vers. *Emitte Spiritum tuum, & creabuntur.* (Envía, Señor, tu Espíritu para darnos nueva vida.)

Resp. *Et renovabis faciem terre.* (Y se renovará la faz de la tierra.)

Vers. *Domine exaudi orationem meam.* (Escucha Señor mi oración.)

Resp. *Et clamor meus ad te veniat.* (Y llegue a ti mi clamor.)

Vers. *Dominus vobiscum.* (El Señor esté con vosotros.)

Resp. *Et cum spiritu tuo.* (Y con tu espíritu.)”

Carmelitas, *Manual o Proccionario...*, p. 140. Las cursivas son mías.

60 “*Veni Sponsa Christi, accipe coronam quam tibi Dominus praeparavit in aeternum.*” (Ven Esposa de Cristo, recibe la corona que tu señor te prepara en la eternidad.) Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, p. 46.

61 “La virtud cristiana del gesto se basó en la modestia y temperancia y erigió en modelo de excelencia gestual a la Virgen.” María Luz Rodrigo Esteban y Paula Val Naval, “Miradas desde la Historia...”, p. 27.

62 La indicación del redoble de campanas no lo tiene el ritual del siglo XVII pero sí el del XIX. Carmelitas, *Metodo de las funciones...*, p. 49.

El preste dirige las últimas oraciones y rocía de agua bendita a la velada antes de que la Maestra de novicias la levante para cumplir con los signos de obediencia e integración a la comunidad, es decir, hincándose, el beso al altar y a la mano de la prelada, así como el abrazo a cada una de las hermanas pidiéndoles a cada una “Hermana ruegue a Dios por mí”.

Mientras la velada cumple con todo esto, las monjas cantoras entonan la antífona *Ecce quam bunum & quam iucundum: habitare fratres in unum*, respondiendo el convento intercaladamente con los versos del salmo 132. El sacerdote y sus acompañantes regresan al mismo tiempo a la sacristía, concluyendo así la ceremonia. Las monjas salen en orden del coro cantando el salmo *Deus misereatur nostri* y recitando las oraciones acostumbradas.⁶³

La solemnidad que embiste a esta ceremonia se relaciona directamente con el simbolismo del velo como signo del desposorio místico entre la monja y Cristo.⁶⁴ Matrimonio que llegaría a su verdadera culminación después de la muerte.

La consagración femenina claramente se diferencia de la masculina en tanto esta última se fundamenta y justifica en la idea de *militia christi*, ser uno con Cristo, mientras que en la femenina se acentúa el significado nupcial de la relación,⁶⁵ es decir, la asimilación de la vida monjil como una relación matrimonial en la que ella “acompaña” a la divinidad, marca una diferencia tajante en la forma en la que se vive y desarrolla la vida conventual.⁶⁶

La conciencia de ser “esposa de Cristo” se expresa de manera muy clara en sus textos. Ana de San Bartolomé, al referirse al poder intercesor de Isabel de San Alberto afirma que gracias a “las suplicas desta su sierva y fiel esposa”, ella consiguió que Dios cambiara sus turbaciones y sus pesados y peligrosos trabajos interiores por “mui particulares mercedes”.⁶⁷

Por otro lado, el gesto que recogen de manera significativa los testimonios y que también subraya el significado nupcial de la ceremonia y el sentido de la vida religiosa carmelita es el de la corona. La antífona del ritual *Ven Esposa de Cristo, recibe la corona que tu señor te prepara en la eternidad* sintetiza las implicaciones de recibirla. Nos dice Ana de San Bartolomé acerca de la vida de Bernarda de San Juan:

63 Carmelitas, *Manual o Processionario...*, pp. 147-148.

64 Francisco de B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico y antología patrística*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009. pp. 159-161.

65 Gabriella Zarrí, “La vita religiosa tra rinascimento e controriforma...”, p. 126.

66 Marina Warner al rastrear el origen de estas imágenes nupciales nos dice que el cristianismo las adoptó de las religiones místicas del cercano Oriente donde bodas de las divinidades “reflejan las más grandes bodas del cielo y la tierra, de las que procede la abundancia: los ritos de regeneración de cada año imitaban la unión original del cielo y tierra en el comienzo del mundo”. Sin embargo, la idea derivó en “hacer a la novia sierva y posesión de Dios”. Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres...*, p. 174

67 Ana de San Bartolomé (atribuido), [Apuntes sobre la vida de Isabel de San Alberto, Beatriz de San Francisco y María de la Concepción], Doc. 12, foja: 47v.

[...] tubo grandes males y con los cuidados y obligaciones del oficio le recresieron mas que era compasion ber lo que padesia i mas en estos ultimos dias cuando nuestro señor ce la quiso llebar le *labro a priesa la corona* tenia tan grandicimo astio a la comida que no podia pasar cosa y asi desia que le era partycular tormento el centarce a comer padesia crueldes dolores de cabeza destomago i de todo el biente andaba abrasandoce siempre con calentura ordinaria i esto pasaba con grandisimo silencio con una pasiencia i sufrimiento del sielo [...] ⁶⁸

La corona, signo de triunfo en la iconografía de la Asunción de la Virgen María, para las monjas carmelitas descalzas se conseguía a base del sufrimiento silencioso de las enfermedades (hastío, dolores de cabeza, estómago, vientre y calenturas), y del puntual cumplimiento y observancia de los oficios, *Regla* y *Constituciones*. Y también señalaba un triunfo, el triunfo del espíritu sobre la carne, de la vida a pesar de la muerte física.

María de Santa Inés, hermana de Bernarda de San Juan, manda al padre fray Agustín de la Madre de Dios a preguntar a don Alonso de Cuevas en Puebla sobre una anécdota que Bernarda le platicó, a saber:

[...] si este dia al darle el abito, o en el de la profesion quando nos postramos en [cruz] le parecio que ponía **nuestro señor** en la cabeza una corona de espinas **porque nuestra madre** fundadora me dice se lo dijo la santa madre ynes [...] ⁶⁹

A María de Santa Inés no le preocupa recordar con detalle en qué ceremonia ocurrió, pues como ya hemos visto, el signo se presenta en las tres ceremonias. Tampoco menciona la recepción del velo, que es la única de las tres donde se canta la antífona *Veni Sponsa Christi*, probablemente porque se hacía junto con la profesión. Pero sí destaca que aquella corona que sintieron sobre sus cabezas no significaba otra cosa más que lo que habían de padecer dentro del convento.

El uso de una corona de espinas también formaba parte de los trabajos y/o penas en los momentos de mortificación o disciplina de las monjas pero no se debe confundir con el sentido en que lo relatan las monjas carmelitas de San José. Sus biógrafas al describir las ceremonias de iniciación, aluden a ella como símbolo del sufrimiento físico que les esperaba dentro del convento.

68 Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan e Inés de la Madre de Dios], Doc. 10, fojas: 40v y 41. Las cursivas son mías.

69 María de Santa Inés (atribuido) y un Anónimo, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan y María del Sacramento], Doc. 13, foja: 63v.

La historiadora Alma Montero en su análisis iconográfico e histórico de las pinturas de monjas coronadas hace alusión a las coronas de flores que les eran colocadas a las recién profesas y a las muertas durante las ceremonias. El significado simbólico al que la remiten sermones, ceremoniales y testimonios le llevan a afirmar que durante las ceremonias de iniciación, la corona representaba la conversión de monja en esposa de Cristo y que dentro de las exequias y pompas fúnebres, la monja volvía a portar la corona como “insignia de su triunfo en un combate espiritual llevado a lo largo de toda su vida”.⁷⁰

Compartimos sin duda este último sentido del símbolo de la corona, el del triunfo al final de la vida, sin embargo, la experiencia de las carmelitas nos llevan a cuestionar este símbolo como el portador del sentido nupcial. Según hemos visto, el ritual carmelitano señala al velo como el signo preponderante del desposorio, reconocimiento de ser “esposa de” y los testimonios de las monjas remarcan la corona como símbolo de “mímesis” con la divinidad, de compartir la esencia del creador a través de las experiencias del dolor y el sufrimiento físico.

Consideraciones finales

Sin duda alguna, y coincidiendo con toda la historiografía, la idea del matrimonio místico se fundamenta en el *Cantica Canticarum* (Cantar de los Cantares), donde se narra el amor de Dios al pueblo de Israel bajo la metáfora de un amor conyugal. Pero fueron las interpretaciones de este texto o sus referencias desde los primeros siglos del cristianismo hasta el siglo XIII, lo que construyó y fundamentó gran parte del ritual de toma de hábito, profesión y velo, y su simbolismo.

Metodio de Olimpo, Gregorio de Nisa, san Ambrosio en el siglo II, san Cipriano y Orígenes en el III y san Jerónimo entre el IV y V relacionaron el amor de los amantes del Cantar con el de Cristo por su Iglesia, pero igualmente con la virgen consagrada.⁷¹

Al final de su *Symposium* o *Banquete de las diez vírgenes* por ejemplo, Metodio de Olimpo narra como “las vírgenes salen en procesión con candelas encendidas, entonando un majestuoso *epithalamium* a Cristo su prometido”.⁷² Esta imagen nos remite indiscutiblemente a la procesión con que inician y concluyen cada una de las tres ceremonias de iniciación a la vida religiosa. Un análisis pormenorizado de estos comentarios desentrañaría el porqué de cada una de las partes del ritual, sin embargo, queda pendiente para otra entrega.

70 Alma Montero, *Monjas coronadas...*, pp.179-181.

71 Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres...*, pp. 175-178

72 Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres...*, p. 177.

Ya para el siglo XII, san Bernardo y sus explicaciones sobre el *Cantica Canticarum* develan “un sistema místico por el que los cristianos son transfigurados por el amor”; transformados de un alma desfigurada por el pecado a un alma restaurada que semeja a la divina. Explica la tragedia de la vida humana como una tensión entre el alma que quiere regresar y fundirse con su principio creador, y la carne que lo mantiene encarcelado a este mundo. Por eso predica la práctica de la humildad, la abnegación, la mortificación física, la supresión de los apetitos carnales y la constante comparación del orgullo y debilidad humanas con la suprema autoinmolación de Cristo en la cruz, pues entiende que “por medio de la austeridad, la *askesis* griega, el alma puede ser vaciada del egoísmo y llenada con el amor”,⁷³ con el amor Principio de todo.

Santa Teresa retoma y reproduce muchas de estas ideas, razón por la cual las monjas del convento de San José fundamentaron en el sufrimiento no sólo un lazo que las hacía reconocerse y proyectarse a la sociedad, sino también una forma de acercarse a la esencia divina, de participar de “lo sagrado”.

Sirvan éstas aproximaciones al análisis de la ritualidad conventual para darnos cuenta de todo lo que el lenguaje del rito nos pueden decir en relación al orden social, a la vida de las monjas, a su importancia y función en el México virreinal, pero sobre todo, a la construcción de identidades femeninas en el siglo XVII.

73 Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres...*, pp. 180-181.

Bibliografía

Documentos de archivo

BN-FR

Biblioteca Nacional, Fondo Reservado, Colección Monografías.

Carmelitas, *Manual o Processionario de las Religiosas Descalzas de la Orden de Nuestra Señora la Virgen María del Monte Carmelo según el Missal, y el Ceremonial Romano reformado*, Con licencia, En VCLES, Por Domingo de la Iglesia, Año 1623.

Carmelitas, *Método de las funciones de hábito, profesión y velo de las religiosas carmelitas descalzas conforme al ceremonial de la misma orden*, Con las licencias necesarias, Valencia, por D. Francisco Brusola, impresor de cámara de S. M. Año 1816.

Carmelitas, *Regla Primitiva y Constituciones de las religiosas descalzas de la orden de la Gloriosísima Virgen María del Monte Carmelo*, Confirmada por N. SS. P. Pio Papa VI en 12 de Mayo de 1786, Con las licencias necesarias. Valencia, por D. Francisco Brusola, Impresor de Cámara de S. M, año 1816.

AH-CEHM-CARSO

Archivo Histórico, Centro de Estudios de Historia de México-CARSO. Colección Adquisiciones Diversas, Fondo CCLXXXII.

Anónimo, [Apuntes sobre una provisoría], Documento 6, fojas: 18-[20v].

Ana de San Bartolomé, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan e Inés de la Madre de Dios], Documento 10, fojas: 34-[43v].

Ana de San Bartolomé (atribuido), [Apuntes sobre la vida de Isabel de San Alberto, Beatriz de San Francisco y María de la Concepción], Documento 12, fojas: [45v]-51.

María de Santa Inés (atribuido) y un Anónimo, [Apuntes sobre la vida de Bernarda de San Juan y María del Sacramento], Documento 13, fojas: 63-[65v].

Documentos publicados

Inés de la Cruz, "Fundación del convento", en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas Carmelitas en la Nueva España*, México, CONDUMEX, 1997. pp. 313-330.

Mariana de la Encarnación, "Historia del convento" en Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas Carmelitas en la Nueva España*, México, CONDUMEX, 1997. pp. 331-369.

Bibliografía general

- Biblia de Jerusalén*, s. ed., España, Porrúa, 1997. (Sepan cuantos 500).
- BOLUFER, Mónica e Isabel MORANT, "Identidades vividas, identidades atribuidas" en Pilar Pérez-Fuentes Hernández (ed.), *Entre dos orillas. Las mujeres en la Historia de España y América Latina*, España, Icaria, 2012. pp. 317-351.
- DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ramón Ramos, 2 ed., México, Coyoacán, 2001
- ISRAEL, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, [1975], trad. Roberto Gómez Ciriza, 4ta reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LE GOFF, Jacques y Jean Claude SHMITT (eds.), *Diccionario razonado del occidente medieval*, trad. Ana Isabel Carrasco Manchado, Madrid, Akal, 2003.
- LAVRIN, Asunción, "La celda y el convento: una perspectiva femenina" en Raquel Chang-Rodríguez (coord.), *Historia de la Literatura Mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 2 "La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII", México, Siglo XXI, pp. 372-410.
- LORETO LÓPEZ, Rosalva, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 2000.
- _____, "Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 23, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2000. pp. 67-95.
- MONTERO ALARCÓN, Alma, *Monjas coronadas. Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, México, Pérez y Valdés, 2008.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario Academia usual*, 1884. Véase y consúltese en: <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtile>
- RODRIGO ESTEBAN, María Luz, y Paula VAL NAVAL, "Miradas desde la Historia: el cuerpo y lo corporal en la sociedad medieval" en Marta Gil y Juanjo Cáceres (Coords.), *Cuerpos que hablan. Géneros, identidades y representaciones sociales*, España, Montesinos. 2008. pp. 17-89.
- Sacrosanto, ecuménico y general concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agregase el texto original corregido según la edición

auténtica de Roma, publicada en 1564, Madrid, en la Imprenta Real, 1785. [Versión digital].

TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios y OtgerSteggink, 8 ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

VALLARTA, Luz del Carmen, "Tiempo de muerte en tiempo de vida" en Manuel Ramos Medina (Coord.), *El monacato femenino en el Imperio Español. Memorias del II Congreso Internacional*, México, CONDUMEX, 1995. pp. 573-581.

VIZMANOS, Francisco de B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Estudio histórico y antología patrística*, [1ra ed. 1949], Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, trad. Juan Luis Pintos, Madrid, Taurus Humanidades, 1991.

ZARRI, Gabriella, "La vita religiosa tra rinascimento e controriforma Sponsa Christi: nozze mistiche e professione monastica, en Sara F. MATthewes-Grieco y Sabina Brevaglieri (ed.), *Monaca moglie serva cortigiana: Vita e immagine delle donne tra Rinascimento e Controriforma*, Firenze-Italia, Morgana, 2001. pp. 103-151.

Apuntes sobre la dimensión religiosa del médico novohispano Pedro López de Medina (1527-1597)

Luis Martínez Ferrer

Pedro López (1527-1597) es un médico español que pasó a la Nueva España en torno a 1550, conocido por ser el fundador de los hospitales de San Lázaro (1572) y de los Desamparados (1582), en la Ciudad de México, y por crear una casa cuna para niños expósitos. En el artículo se profundiza en la dimensión espiritual y religiosa del personaje, analizando sus acciones y algunos escritos.

Palabras claves: espiritualidad, mística, caridad, negros, mestizos, neófitos, ordenación sacerdotal, esposa.

La figura de Pedro López de Medina es bastante conocida entre los especialistas¹. Un resumen de su vida puede ser el siguiente. Pedro López nació hacia 1527 en la villa de Dueñas, en Palencia. Estudió Medicina en Valladolid. Pasó a México muy joven. Conocemos el nombre de su mujer, Juana de León, y de sus seis hijos: José, que fue cura de la catedral mexicana, Catalina, Agustín, María, Juana y Nicolás. En 1585, en un memorial al Tercer Concilio Mexicano, afirmaba el doctor López que «va para treinta y cinco años que estoy en esta tierra»². En agosto y septiembre de 1553 incorporó los grados de Licenciado y Doctor en Medicina en la Universidad

1 Cf. la reciente obra colectiva María Luisa Rodríguez-Sala, Luis Martínez Ferrer (coord.), *Socialización y religiosidad del médico Pedro López (1527-1597): de Dueñas (Castilla) a la ciudad de México*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México (Serie Los médicos en la Nueva España, 2), México 2013. Estas páginas pueden considerarse como un nuevo desarrollo a este volumen.

2 Trascrito en Alberto Carrillo Cázares (ed.), *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585), edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos por Alberto Carrillo Cázares (Mexican Manuscripts 268, The Bancroft Library), Primer Tomo, Volumen I, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, Zamora, Mich. 2006, p. 419.*

de México³. El cabildo le nombró protomédico para el control de las farmacias y otros menesteres de confianza. En 1571 sufrió un proceso ante la Inquisición de la ciudad de México que no tuvo sentencia final, por falta de pruebas⁴. Destaca su celo en la fundación de hospitales en la ciudad de México. Concretamente, fueron dos los institutos hospitalarios surgidos por su iniciativa. En 1572, tras conseguir licencia del arzobispo Montúfar, abrió sus puertas el hospital de San Lázaro, dedicado a los leprosos de todas las categorías sociales. Como explica un informe de 1583, «fundóse con industria e instancia del doctor Pero López, médico, persona devota, cristiana y caritativa, con limosnas que ha pedido y recogido para este efeto en esta ciudad y arzobispado, con las cuales se sustentan, acudiendo el dicho doctor a la cura de los enfermos con mucho cuidado y a hacerles proveer de todo lo necesario [...] Dice misa en el dicho hospital el maestro Joseph López, hijo del dicho doctor»⁵. Se trataba de un “hospital nacional”, pues era el único especializado en leprosos –por otra parte más bien escasos– de toda Nueva España. D. Pedro y su mujer fueron los patronos fundadores. A la muerte del doctor López, en 1597, sus hijos se ocuparon de la cobertura económica del hospital. El segundo hospital fundado por nuestro personaje fue el inicialmente llamado de la Epifanía (1582), dedicado a los mestizos, mulatos y negros libres. Al hospital se agregó un torno para niños expósitos. Fue gran amigo de las órdenes religiosas, particularmente de los dominicos, a quienes atendía profesionalmente. Murió en México en 1597.

Su vida llamó la atención entre sus contemporáneos. Ya en el siglo XVII, en 1651, el arzobispo de Santo Domingo Juan Díaz de Arce llama al galeno “Padre de los pobres”⁶, que es un título clásico que se da a las personas que han descollado por las obras de caridad. Se sabe que la comunidad dominica de la Ciudad de México guardó un muy grato recuerdo de él. Los cronistas Dávila Padilla⁷ Hernando Ojea⁸ y Alonso Franco⁹ le dedican un capítulo en sus crónicas. La lista de referencias podría seguir durante el siglo XVIII. Quizás lo más significativo es que

3 Cf. María Luisa Rodríguez-Sala, *Pedro López de Medina: vida familiar, profesional y religioso-filantropía*, en Rodríguez-Sala, Martínez Ferrer (coord.), *Socialización y religiosidad*, cit., pp. 30-33.

4 Cf. *Pedro López, ¿mal cristiano?*, en Rodríguez-Sala, Martínez Ferrer (coord.), *Socialización y religiosidad*, cit., pp. 81-120.

5 *Relación de los hospitales de la ciudad y del arzobispado de México, hecha por orden del Arzobispo don Pedro Moya de Contreras. México, 4 de abril de 1583*, en Mariano Cuevas, (ed.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, ed. de Genaro García, Porrúa, (Biblioteca Porrúa 62), México 1975, p. 326

6 Juan Díaz de Arce, *Libros primero y segundo del Próximo Evangélico, delineado en el siervo de Dios Ven. Bernardino Álvarez, fundador de la Orden de la Caridad de Nueva España*, México 1651, tomo I, lib. I, cap. 37.

7 Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, Academia Literaria, México, 1955, lib. 2, cap. 25.

8 Cf. José Rubén Romero Galván, *Contexto y texto de una crónica. Libro tercero de la Historia religiosa de la Provincia de México de la Orden de Santo Domingo de Fray Hernando Ojea, O.P.*, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Teoría e Historia de la Historiografía 6), Universidad Nacional Autónoma de México, México 2007, cap. 15.

9 Alonso Franco, *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México. Orden de Predicadores*, lib. 1, cap. 37, Imprenta del Museo Nacional, México, 1900.

en una obra de alcance universal, como la continuación de los *Annales ecclesiastici* de Jacobo Laderchio, de 1737¹⁰, encontramos una elogiosa página dedicada a Pedro López. Parece que en el siglo XIX el recuerdo de su figura se fue desdibujando, como declara Joaquín García Icazbalceta a fines de esa centuria: «ni una estatua, ni un monumento, ni una triste inscripción recuerdan al pueblo lo que debió a aquel doctor caritativo: ningún asilo de la desgracia lleva su nombre»¹¹.

En la actualidad podemos afirmar que los descubrimientos de nuevos manuscritos en el Archivo General de Indias, en el Archivo General de la Nación de la Ciudad de México, en la Bancroft Library de Berkeley, han abierto a los investigadores nuevas posibilidades para entender nuestro interesante personaje. Solamente quiero apuntar algunos aportes decisivos:

– en 1991 Josef Metzler, con motivo del V Centenario, publicó una selección de documentos principalmente del Archivo Secreto Vaticano, llamada *America Pontificia*¹². En el vol. 2 se encuentran copias de algunas peticiones y respuestas de Pedro López a la Santa Sede¹³.

– en 2005 Natalia Ferreira y Nelly Sigaut publican el testamento custodiado en el AGNM¹⁴. La importancia de este documento para conocer la vida espiritual de su autor es fundamental.

– en 2006 Alberto Carrillo Cázares publica el primer tomo de los *Manuscritos de la Bancroft Library*¹⁵, entre los que se encuentran los cinco interesantes memoriales escritos por el médico eldanense¹⁶.

Son sólo algunos hitos, unidos a tantos estudios de archivo que han llevado a cabo diversas personalidades, entre ellas el Dr. Richard Greenleaf¹⁷, la Dra. Josefina Muriel¹⁸, la Dra. Rodríguez Sala¹⁹ y el Dr. José Abel Ramos²⁰.

10 Jacobo Laderchio, *Annales ecclesiastici*, vol. XXIV, Typis et sumptibus Hieronymi Mainardi, Romae 1737, p. 252.

11 *Los médicos de México en el siglo XVI*, en *Obras de Joaquín García Icazbalceta* (Biblioteca de Autores Mexicanos, 1), Imprenta de V. Agüeros, México 1896, vol. I, p. 88.

12 *America Pontificia primi saeculi evangelizationibus 1493-1592*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991.

13 Cfr. Luis Martínez Ferrer, *Pedro López y la Santa Sede*, en Rodríguez-Sala, Martínez Ferrer (coord.), *Socialización y religiosidad*, cit., pp. 123-141.

14 Natalia Ferreira – Nelly Sigaut, *Testamento del “fundador” Dr. Pedro López. Documentos para la historia del Hospital de San Juan de Dios*, en «Historia Mexicana» 217 (2005) 145-201.

15 *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos por Alberto Carrillo Cázares (*Mexican Manuscripts 268, The Bancroft Library*), Primer Tomo, Volumen I, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, Zamora, Mich. 2006.

16 Eldanense = natural de Dueñas.

17 “Padre de los Pobres”: Dr. Pedro López of Sixteenth-Century Mexico, en «CLAHR (Colonial Latin American Historical Review)» 8 (Summer 1999) 3 (1999) 257-271.

18 *Hospitales de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México - Cruz Roja Mexicana, México 1990.

19 Rodríguez-Sala, *Pedro López de Medina: vida familiar, profesional*, cit.

20 *Pedro López, ¿mal cristiano?*, en Rodríguez-Sala, Martínez Ferrer (coord.), *Socialización y religiosidad*, cit., pp. 81-120.

¿Quién era Pedro López? Evidentemente un hombre muy capaz, padre de familia numerosa con talento para los negocios, médico y protomédico, totalmente integrado en aquel grupo de profesionales que ejercieron su medicina en la segunda mitad del siglo XVI. Sus obras hablan por él, y también sus escritos.

Intentemos abrirnos paso en su dimensión religiosa, sabiendo que nunca podremos juzgarle bien sin considerar sus contextos²¹.

Fue bautizado con gran probabilidad en la iglesia de Santa María de Dueñas. Perseveró en el catolicismo hasta la muerte. Así reza su testamento, en donde se reconoce hijo de la Iglesia romana y abominador de todos los herejes. Quizás el primer hecho religioso destacable del que tenemos noticia es el primer escrito enviado al Papa en 1569 donde le habla del canto gregoriano en la catedral y que denota, por un lado, la presencia activa de López en los oficios litúrgicos del templo principal de la ciudad, cosa que no era obligatoria, y de otra, su sensibilidad para el canto del Gloria en esos momentos de oración pública. Sobre la devoción a la Santísima Trinidad hay también datos en uno de los memoriales al Tercer Concilio de México y, por supuesto, en el testamento.

Un hecho es evidente, y es el de la ordenación sacerdotal de sus dos primeros hijos varones, Giuseppe y Agustín. Con los antecedentes que ya conocemos, es fácil deducir que sólo en una familia con fuerte espiritualidad – en donde siempre hay que contar con la esposa y madre, Juana de León – pudieron cuajar esas vocaciones levíticas.

El proceso de Inquisición que sufrió López en 1570/1571, estudiado por Greenleaf y Ramos no logró mermar su prestigio, como ha señalado Rodríguez Sala. El proceso se evaporó por falta de pruebas y el médico castellano continuó con una carrera de obras de caridad cada vez más intensa. ¿Por qué acometió esas actividades en los últimos años de su vida? Probablemente las cuestiones familiares estaban ya encaminadas²². Había llegado quizás el momento de ejercer importantes servicios a la sociedad de la Ciudad de México.

Una rápida enumeración de los proyectos de esos años resulta elocuente: fundación de dos hospitales, atención de la población negra de la ciudad, erección

21 Sobre el mundo médico novohispano anterior a la llegada de López es fundamental María Luisa Rodríguez Sala, con la colaboración de Verónica Ramírez, Alfonso Pérez, Susana García, Tania Pineda y Nancy Soriano, *Roles sociales y profesionales de los médicos: etapa pre-universidad (1524-1552)*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociológicas (Serie Los Médicos en la Nueva España, 1), México 2012.

22 Fue en 1576, según la opinión de la Dra. Pilar Martínez López-Cano, cuando casó a su hija mayor Catalina con un próspero mercader. Sus otras dos hijas no estaban casadas en el momento del testamento. Cf. María del Pilar Martínez López-Cano, *Pedro López de Medina y la moral mercantil de su tiempo*, en Rodríguez-Sala, Martínez Ferrer (ed.), *Socialización y religiosidad*, cit., p. 220, nota 10.

de una casa cuna, activa participación en el Tercer Concilio de México. Desde un punto de vista sociológico, De la Torre Villar ha subrayado la vivacidad de los peninsulares, que llegaban a Nueva España capaces de salir adelante «aún trabajando», dice, mientras que los primeros criollos eran «graciosos, elegantes, finos y llenos de simpatía», pero poco propensos al «arrojo y capacidad de acción»²³. Desde luego que López entra claramente en esta caracterización del maestro de la Torre.

En particular, se puede calificar su caridad como realista y efectiva: vio los problemas concretos a los que podía dar respuesta y lo hizo con sentido práctico. Fue un movimiento de benevolencia que absorbió muchas energías: preocupaciones jurídicas, económicas, de búsqueda de colaboradores, de aprobaciones civiles y eclesiásticas, etc. Es quizás un caso único entre los fundadores de instituciones caritativas en México. Lo habitual era que los laicos adinerados y de buenos sentimientos religiosos contribuyeran con sus limosnas a las instituciones llevadas adelante muchas veces por órdenes religiosas, o bien se trataba de médicos que prestaban su servicio en los hospitales. Aquí hay, sin embargo, una gestión personal que coordina las fuerzas para desarrollar proyectos de envergadura, como es la fundación y sustentamiento de dos instituciones hospitalarias.

Algunas pinceladas más y tendremos una base para una primera valoración religiosa de nuestro personaje. En su testamento explica que el hospital de San Lázaro lo edificó «a gloria de Dios»²⁴, para curar a los leprosos de la tierra. En el caso de los Desamparados habla de su intención de llevarlo adelante «a gloria de Dios y de su bendita madre»²⁵, añadiendo que la iglesia está dedicada a los Reyes Magos, «conforme a los que allí se curan»²⁶, aludiendo probablemente al carácter multiracial de los enfermos.

En cuanto a los cinco memoriales al Tercer Concilio de México, es muy claro el nervio ético-religioso de sus peticiones; algunas veces en forma muy explícita como en los memoriales sobre negros. Suena auténtica su frase «pido misericordia con justicia»²⁷. También al tocar los temas económicos, estudiados por Martínez López-Cano²⁸, resulta evidente la búsqueda de la justicia por parte del doctor, que no desea sacrificar la ética en el altar del beneficio económico, y pregunta por la licitud de los nuevos tipos de contratos.

23 Ernesto de la Torre Villar, *Lecturas históricas mexicanas*, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, México 1994, vol. 1, p. 55.

24 Trascrito en Ferreiro – Sigaut, *Testamento*, cit., p. 184.

25 *Ibid*, p. 189.

26 *Ibid*, pp. 189-190.

27 Cf. Carrillo, *Manuscritos*, cit, p. 430

28 Martínez López-Cano, *Pedro López de Medina y la moral*, cit., pp. 217-247.

Una cuestión merece ser resaltada, y es la petición sobre los niños recogidos en el torno. Así dice el doctor:

Que pues nuestro Señor me a hecho tan grand merced de que sea yo padre de niños huérfanos y desamparados, que en el torno que tengo puesto en el hospital me echan, y los crío, que son al día de oy, por la bondad de Dios, más de quarenta, suplico yo a vuestra señoría ilustrísima (...) los admita, si es justo, a que sean aptos a ser sacerdotes y a legitimarlos para esto y darles los privilegios²⁹.

Salta a la vista en primer lugar la gran implicación personal de López hacia esos niños. Pide al obispo que preside el concilio que considere la posibilidad de dispensar el origen ilegítimo de ellos (no olvidemos que eran expósitos), para que en un futuro pudieran ser recibidos al orden sacerdotal. Nuestro médico, que ya era padre de dos sacerdotes, desea que a los varones de sus hijos expósitos se les dispense de un impedimento de ilegitimidad para que también sean, en el futuro, hijos suyos sacerdotes. Y habla de infantes a los que nunca podría ver vistiendo la sotana. No sabemos nada sobre la respuesta del concilio a la petición de López. Por otro lado, no se puede perder de vista que en 1576 el papa Gregorio XIII había concedido a los obispos de Indias la facultad de dispensar la ilegitimidad a mestizos y españoles para permitir su ordenación sacerdotal³⁰. En cualquier caso, sólo el que conociera la sensibilidad religiosa de López podría comprender la petición, que hunde sus raíces en su veneración por el sacerdocio.

Dos palabras sobre su relación de amistad con el dominico Fray Juan de Paz (1521ca-1597), enfermero del convento de Santo Domingo por cuarenta años. Con un estilo quizás exagerado, el fraile expone que su amigo «era muy espiritual, confesaba y comulgaba cada día, al cual serví yo algunas veces en estos ministerios y le hallé siempre como un ángel»³¹. Siendo muy difícil dar crédito íntegro a tal elogio del galeno eldanense, no cabe duda que es coherente con lo que ya sabemos, y es interesante por la referencia a la frecuencia de sacramentos.

El documento definitivo para escrutar la espiritualidad de nuestro autor es su testamento, que da fe del final de un camino de vivencias y de proyectos, llevados adelante con Juana, su «buena compañera». Su mujer asoma pocas veces en la documentación, pero no parece razonable que la identidad espiritual de su marido fuera comprensible sin el apoyo de su esposa.

29 Trascrito en Carrillo Cázares, *Manuscritos*, cit., p. 428.

30 Cf. Metzler, *América pontificia*, cit., pp. 1030-1031.

31 Cf. José Rubén Romero Galván, *Contexto y texto de una crónica*, cit., cap. 15, p. 187.

Como es bien conocido, los testamentos habitualmente iniciaban con una profesión de fe en la Trinidad, en la divinidad de Jesucristo, etc. Sin embargo López decide anteponer a la confesión un párrafo que se nos antoja muy personal³². Esta escrito en forma de diálogo. Dice así:

Oid cielos y los bienaventurados de la corte celestial, sepa la tierra con todos los moradores que en ella habitan; sea manifiesto al príncipe de las tinieblas y a todo su reino y habitantes del infierno, cómo yo el doctor Pedro López, médico, ante el trono de la misericordia del rey de gloria Jesucristo mi bien, el cual siendo sin principio Dios quiso nacer hombre de la sacratísima Virgen María Nuestra Señora, para principio de un testamento que quiero hacer, al presente hago primero la confesión...

Llega a desconcertar la magnificencia de este pórtico, como si la última voluntad de un médico novohispano debiera interesar a toda la tierra, a todos los ángeles y demonios. Más allá de la fuerte carga retórica, López quizás expone que no tiene nada que ocultar, nada vergonzoso ha llevado a cabo en su vida, como ángeles y demonios van a comprobar, los unos para gozar, los otros para rabiarse, como cualquier persona podrá verificar. El testamento va a ser la prueba de la vida cristiana del autor.

Las expresiones dialógicas respecto a la dependencia absoluta de López a la Divinidad resultan sinceras: «confieso de todo mi corazón y conozco con la lumbre que me diste, ser muy grande verdad que yo soy tuyo y me debo a ti»³³ y más adelante «yo soy tuyo en tantas maneras, yo lo quiero ser y me precio de ello y de ninguna cosa tanto como de ésta suplicote me poseas enteramente todo»³⁴. Quizás no sea descabellado afirmar que estamos delante de expresiones místicas. La fe de López se muestra también en modo negativo, pues rechaza explícitamente la doctrina de numerosos herejes, como el «abominable» Mahoma, el «perverso» Lutero, además de Filipo Melanton y Colampadio³⁵, con expresiones habituales del momento. Más adelante nos enteramos de los santos de su devoción: el ángel custodio personal, dos grupos de santos que hacen referencia a sus hospitales (San Lázaro y los tres Reyes Magos), San José (patrón de la Nueva España desde 1555³⁶),

32 Lo cual puede significar que se trataba de un testamento "cerrado", que sólo debía ser abierto a la muerte. De hecho en las últimas líneas del documento señala que López, ya enfermo, entregó su última voluntad al escribano en sobre cerrado y sellado. Cf. Natalia Ferreiro – Nelly Sigaut, *Testamento*, cit., p. 197. Agradezco la indicación a la Dra. María Pilar Martínez López Cano (UNAM), coordinadora de la obra Nicolás de Yrolo Calar, *La política de escrituras*, UNAM, México 1996. En particular ver ficha "Testamento" de Javier Sanchiz Ruiz en p. LXX.

33 Natalia Ferreiro – Nelly Sigaut, *Testamento*, cit., p. 167.

34 *Ibid.*, p. 168.

35 Hereje cercano a Zwinglio.

36 Cf. Constituciones del I Concilio Provincial Mexicano (1555), const. 18.

San Roque (López pidió al Tercer Concilio Mexicano que su fiesta fuera de precepto³⁷), y Santa Catalina Mártir. Cierra la lista la Virgen María, en su advocación de Reina de los Ángeles. En toda esta primera parte la tensión religiosa es muy alta, como lo demuestra la construcción del texto en modo de diálogo con el Creador. En otro momento se referirá López a su pertenencia a trece cofradías, lo cual sólo puede ser explicable en una persona de dinero y dispuesta a desarrollar personalmente al menos algunas de las diversas obras de caridad exigidas a los cofrades.

Hay que considerar también que toda la segunda parte del testamento, donde se trata de los repartimientos de sus bienes, de las personas que le nombraron albacea, de las mandas, de la situación económica y jurídica de los hospitales, de los censos, etc., todo perfectamente anotado en sus libros, no es algo superpuesto a la primera parte, que hemos calificado de mística. Se trata de la gestión en el mundo de las problemáticas de un hombre con tantas preocupaciones como tenía el galeno castellano, pero llevadas a cabo con sentido de justicia.

Concluamos. En primer lugar, hay que resaltar que estamos delante de un laico, un profesional de la medicina, no de un fraile. López fue una persona real, un médico, enamorado de su esposa, padre de familia, hombre de negocios, implicado en importantes instituciones de la ciudad como la Universidad y el cabildo.

Al mismo tiempo, y no en forma separada o yuxtapuesta, fue un cristiano consecuente, de fe interiorizada. Los memoriales al Tercer Concilio de México, y el testamento, donde lo profano y lo divino se entremezclan, dan testimonio de su fuerte personalidad de creyente y de comprometido en las cosas mundanas. Su vida no fue algo ajeno a la historia de México. Fue un novohispano con las categorías mentales de su época, que actuó con iniciativa personal en su contexto social, procurando hacer el bien a los más desamparados.

37 Cf. Carrillo Cázares, *Manuscritos*, cit., p. 422.

La agudeza del ingenio en la Nueva España en el siglo XVI

Joaquín Rodríguez Beltrán

Resumen: El presente artículo se propone analizar la tradición de la agudeza del ingenio en la Nueva España del siglo XVI hasta el umbral del XVII, escogiendo para ello dos momentos representativos: primero, el papel de Francisco Cervantes de Salazar en tal tradición; y posteriormente, la aportación del *Poeticarum Institutionum Liber* (1605) de Bernardino de Llanos. Los estudiosos han analizado esta tradición sobre todo en el caso de la poesía hispánica, hasta llegar al conceptismo o al culteranismo del siglo XVII; pero se ha perdido de vista que este proceso supuso una gestación previa que fue particularmente visible en la literatura neolatina ya desde el siglo XVI, y la Nueva España no es la excepción.

Palabras clave: Humanismo, Renacimiento tardío, Nueva España, Agudeza del ingenio, Artificios literarios

Cuando Francisco Cervantes de Salazar, toledano nacido alrededor de 1512, se embarcó hacia la Nueva España en 1551, llevaba en su equipaje sus comentarios a las *Exercitationes linguae latinae* de Juan Luis Vives y los cuatro primeros diálogos de su propia pluma en imitación al conocido humanista valenciano. Después publicaría, como es bien sabido, esa obra de Vives con sus comentarios y los siete diálogos en total de su autoría. Lo que había en ese libro de Vives, que fue un auténtico éxito editorial de la época, era algo más que un método de enseñanza del latín mediante el uso de coloquios escritos en una lengua plenamente adaptada a las necesidades de la época; estaban también los gérmenes de una tendencia que después veríamos surgir con gran fuerza: una estética basada en el ingenio y en sus hallazgos mentales-verbales.

Esto, en realidad, no era más que una de las características del humanismo desde sus orígenes. Y es que una de las herencias más notables del humanismo renacentista es el énfasis en la palabra y en la dimensión heurística del discurso. Cuando Angelo Poliziano, en su famoso discurso de 1492 titulado *Lamia (La bruja)*, que estaba destinado para inaugurar su curso sobre los *Priora Analytica* de Aristóteles, reivindica la figura del gramático muy por encima de lo que –tanto en aquella época como en ésta– se entendería por tal adjetivo, lo que está de fondo es toda una revaloración del lenguaje como piedra angular del conocimiento. El gramático, para Poliziano, es un intérprete, un crítico, un experto de la lengua y los textos, un filólogo que sabe *explicar* correctamente, y más aún, que utiliza la lengua misma como herramienta inventiva, como el punto de partida de la reflexión.

Esto, por supuesto, dio origen a una clara valoración de la metáfora, la alegoría, la ironía, la paradoja, la sentencia, el retruécano, y en general el uso de figuras retóricas útiles para hacer patente y memorable cualquier conocimiento valioso –moral, religioso, filosófico, etc. Pero no se trataba solamente de poner en forma deleitable o persuasiva un contenido previa y completamente asimilado; los humanistas también se percataron progresivamente de las posibilidades creativas de la palabra: el lenguaje mismo utilizado para *llegar* a ideas. El gran hallazgo de los humanistas fue darse cuenta del enorme poder revitalizador que tiene una reflexión planteada desde un inicio a partir de la consciencia de la propia circunstancia histórico-lingüística.

Esta herencia no hizo más que intensificarse con el paso de los años, y es lo que vemos precisamente cristalizarse en lo que podríamos llamar la “estética de la agudeza del ingenio”, tan característica del siglo XVII. Ese gusto por las agudezas y por los *conceptos*, que permeó tan claramente en el medio italiano y en el hispánico, y que dará origen a la conocida obra de Baltasar Gracián, no es más que una prolongación de esta tendencia que ya se veía desde los inicios mismos del humanismo¹. Ciertos puntos son esenciales para esta tradición de la agudeza:

1 Ernesto GRASSI en *La filosofía del humanismo* ha hecho detenidos análisis de las implicaciones filosóficas de este aspecto central del humanismo. Para Grassi, se ha perdido de vista el carácter filosófico del humanismo y especialmente su postura esencial, que consiste en subrayar la primacía del lenguaje poético (metafórico-ingenioso) por encima del lenguaje puramente racional. El humanismo reivindica la importancia de la palabra y la retórica al momento de dar una respuesta a la “interpelación existencial”, dando con ello una dimensión estrictamente histórica y concreta a la reflexión sobre el ser. El ser, pues, no debe entenderse desde un perspectiva abstracta, haciendo que el lenguaje dependa de una ontología previamente determinada; sino que hay que partir de la palabra misma para, a partir de ella, reflexionar sobre el ser, lo cual implica darse cuenta de la estricta historicidad (en el aquí y ahora) de toda reflexión filosófica. Nótese que la tesis de Grassi es particularmente útil para dar cuenta de la importancia que tomará la agudeza del ingenio en el humanismo tardío, y también, que está dirigida claramente en contra de otras visiones más asentadas sobre el humanismo: la tradicional, que ve en él no más que una antropología (énfasis en el hombre y sus circunstancias históricas); y la de KRISTELLER, para quien lo fundamental en el humanismo es una disputa disciplinar por parte de quienes enseñaban los “studia humanitatis” en contra de los profesores de filosofía escolástica, y para quien también, si acaso hay filosofía humanística, es sólo la línea platonizante de Ficino. Al respecto, nótese que toda la tradición que analiza Grassi como el eje central de la filosofía del humanismo es particularmente antiplatónica.

- a) Se trata de fusionar o entremezclar a tal grado el pensamiento y la palabra, la *res* y los *verba*, que no pueda permanecer el uno sin el otro.
- b) Un corolario que tiene esta imbricación entre forma y contenido es que en los mensajes considerados valiosos –es decir, agudos– siempre se puede ver una sobreimplicación o un excedente de sentido. Las agudezas son portadoras de más significado del que aparentan a primera vista. Aquí se comprende lo que podríamos llamar la “metáfora de la punta”: es preciso echar mano de la punta del ingenio para acceder a ese significado que yace oculto en cierto modo. Esto explica la revaloración posterior de la *obscuritas* y el gusto, típico de la época, por simbolismos².
- c) El ingenio es visto, ante todo, como la potencia intelectual innata más importante en el terreno de la *inventio*: ayuda a encontrar similitudes o correlaciones en el mundo y a plasmarlas de modo muchas veces inesperado.

A lo largo del siglo XVI, vemos que esta tendencia comienza a dar claramente sus primeros pasos, basados por supuesto en un modo particular de valorar, entender e interpretar la Antigüedad grecolatina, para después quedar afianzada en el XVII³; sin embargo, al menos en el caso del medio cultural hispánico, hay dos precedentes que ya estaban bien asentados y que, podríamos decirlo, favorecieron la aceptación e integración de la estética de la agudeza: nos referimos, primero, a la poesía de Cancionero en el XV⁴, y en segundo lugar, al enorme peso que siempre tuvo en España la figura de Séneca, con ese particular estilo que vemos en las *Epístolas a Lucilio*, expresando mucho mediante poco y tendiendo a lo sentencioso⁵.

Ahora bien, es preciso aclarar que no se pretende aquí hacer un recuento exhaustivo de los indicios de esta enorme tradición en la Nueva España, sino que se intentará hacer un esbozo tan sólo de dos momentos representativos de la agudeza en la literatura novohispana del siglo XVI: se analiza primero la figura de Francisco Cervantes de Salazar; y posteriormente, la tradición epigramática tal

2 Decía muy atinadamente Mario Praz que la emblemática y la agudeza son frutos de un mismo árbol. Su punto de conexión está en la tradición del epigrama, PRAZ, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, p. 32.

3 En los estudios de FUMAROLI, MOUCHEL, CROLL y WILLIAMSON se pueden encontrar los indicios –si bien dispersos– de esta tendencia en el siglo XVI, antes de los que podríamos llamar los grandes teóricos de la agudeza: Maciej Kazimierz Sarbiewski, Matteo Peregrini (o Pellegrini), Baltasar Gracián, Emmanuele Tesauro, Jacob Masen, y Sforza Pallavicino.

4 Sobre esto, véanse los análisis hechos por CASAS RIGALL, “La idea de agudeza en el siglo XV hispano”. Comentando la poesía de Cancionero, afirma JAURALDE POU: “Tanto la esparsa como la canción, con su brevedad y la tendencia a cerrar en un mismo juego de rimas el comienzo de la composición, resultaban muy adecuadas para la expresión reconcentrada, epigramática e ingeniosa. (...) Este tipo de composición alimentaba la expresión sentenciosa del refrán o de la cabeza, permitía una breve y enjundiosa explayación poética y exigía una cierta rotundidad en la conclusión, canalizando adecuadamente la evidente tendencia hacia el conceptismo”, *Antología de la poesía española del Siglo de Oro*, p. 19.

5 Consúltese, a este respecto, el admirable estudio de BLÜHER.

como se ve en el libro fundacional de la poética neolatina novohispana: el *Poeticarum Institutionum Liber*, situado en el umbral del siglo XVII. El objetivo principal aquí perseguido es mostrar que, antes de lo que se podría llamar la etapa cumbre de la agudeza del ingenio en la Nueva España, que iría desde la época de Luis de Sandoval Zapata y Baltasar López⁶ hasta sor Juana, se dio un claro periodo de gestación donde ya se valoraban enormemente los hallazgos del ingenio. Se analizará aquí, pues, sólo una veta de este vasto campo de estudio apenas abordado de forma sistemática.

El humanismo inicial: Cervantes de Salazar

Como decíamos, en las *Exercitationes Linguae Latinae* de Luis Vives ya se puede apreciar claramente la tendencia de la agudeza. Esto, sin duda, forma parte del sentido más general que tiene una obra como las *Exercitationes*, donde se aprecia una postura clara en torno a la lengua latina y la necesidad de ajustarla a la propia realidad. En esto había, por supuesto, también una actitud que distinguía a Vives de otros humanistas y que lo aliaba directamente al Erasmo del *Ciceronianus*; en los diálogos, hay una idea que queda de fondo: se trata de salvar distancia entre la Antigüedad grecolatina y la era moderna. Es una intensa apropiación cultural que busca tender un puente inmediato entre el pasado y el presente, pero no con fines anticuarios –como los humanistas ciceronianos, que se apegaban estrictamente al uso de la lengua tal como estaba marcado por Cicerón–, sino para hacer que el latín se ajustara al presente y al contexto histórico del siglo XVI. Esto explica la buena cantidad de neologismos en los diálogos de Vives, que hacían preciso que hubiera comentadores a la obra, pues no siempre son claros; y en general, explica el marcado tono de inmediatez que se ve en los coloquios: se trataba de usar el latín para retratar directamente la propia realidad. Es esta inmediatez, además del aspecto pedagógico, la que da cuenta del evidente carácter humorístico de muchos diálogos, aspecto que desde antiguo había estado estrechamente relacionado con la agudeza⁷.

Esto queda claro en diálogos como *Eventus ad ludum litterarium (Salida hacia la escuela)* o *Garrientes (Charlatanes)*, en los cuales encontramos equívocos⁸,

6 Jesuita novohispano poco conocido hoy, nacido en 1610 y muerto en 1650, quien, en su discurso inaugural en latín de 1644 titulado *Oratione pro instauratione studiorum*, habló explícitamente de la agudeza haciendo uso de ella misma. Para más detalle, véase RODRÍGUEZ BELTRÁN, *La agudeza del ingenio vista por un humanista novohispano*.

7 Así lo vemos, por ejemplo, en el conocido apartado sobre la risa del libro II del *De Oratore*, de Cicerón.

8 En un pasaje del *Eventus ad ludum litterarium*, vemos un claro equívoco: “*Teresica*: (...) Sed ventum est in forum olitorium, ubi est tandem vestra vetula? *Cirratu*: Id ego circunspiciebam. Sed eme ab hac, ea lege, ut aliquid det nobis corolarii. Heus, amita, puella haec emet de te cerasa, si aliquot nobis donaveris. *Oluscularia*: Nihil mihi donatur, omnia venduntur. *Cirratu*: Nec sordes istae donantur tibi quas habes in manibus et collo? *Oluscularia*: Nisi procul hinc abis, impudenticule, has sordes sentient genae tuae. *Cirratu*: Quomodo sentient meae genae, cum tu habeas in tuis manibus?”, VIVES, *Exercitationes...*, pp. 10-11.

ambigüedades, silepsis, paronomasias⁹; aunque sobre el segundo diálogo hay que resaltar que hay una clara intención satírica y crítica por parte de Vives: son charlatanes y por eso hacen esos juegos de palabras. Pero lo cierto es que no son casos aislados las agudezas en las *Exercitationes* de Vives. Lo que queda claro es que el humanista valenciano trata ante todo de hacer sus diálogos “facetos” e “ingeniosos”, agradables a la lectura y utilizando las posibilidades de la lengua latina misma para hacer ver agudezas y ocurrencias. Por supuesto, esto se inserta en el propósito más general de Vives: la vertiente pedagógica y moral.

Así, en otros pasajes nos percatamos de que se trata de un rasgo más general que rebasa lo meramente humorístico. En el diálogo *Convivium* (*Convite*), encontramos un ejemplo excelente: “*Scopas*: (...) Ne addas tantum aquae. Nescis vetus verbum, perdis vinum infusa aqua? *Democritus*: Imo perdis utrunque, aquam et vinum. *Polaemon*: Malo utrunque perdere, quam ab alterutro perdi”¹⁰. Se trata de una formulación cercana al retruécano que expresa con claridad ese gusto por los reveses o vuelcos inesperados de sentido, tan típicos de la estética de la agudeza, y pasajes como éste se encuentran en muchos otros lugares de las *Exercitationes*. Aquí es precisamente donde se puede apreciar que tales rasgos estilísticos tenían que ver, en Vives, con una posición definida más general en el plano retórico y filosófico. Y es que, por un lado, Vives ya hablaba explícitamente de la agudeza en su *De Ratione Dicendi*; y por otro lado, el ingenio –y por extensión, la agudeza– es un concepto central en el pensamiento de Vives¹¹. Para Vives, en pocas palabras, son agudas aquellas ideas que penetran a lo más hondo del asunto; y tratándose de figuras retóricas, son todas las que exigen ingenio para poder comprenderse¹².

9 Los ejemplos abundan en el titulado *Garrientes*. En este pasaje se explota la ambigüedad: “*Nugo*: Nosti illam mulierem? *Gracculus*: Non. Quae nam est? *Nugo*: Aures habet gossipio obturatas. *Gracculus*: Quid ita? *Nugo*: Ne quid audiat, quia male audit”, *Ibid.*, p. 23. El juego de palabras se basa en el sentido metafórico que toma el verbo “audire” cuando se usa con los adverbios “bene” o “male”: con buena o mala reputación. Más adelante encontramos una silepsis, es decir, un pasaje donde se juega con el sentido literal y enseguida el sentido metafórico en “caza” o “cazar”: “*Pater eius mercimoniis faciendis auxerat rem. Hic paternam artem dedecori sibi esse ducit, vertit se ad alendos equos et venationem, non aliter ratus posse nobilitatem generis venari*”, *Ibid.*, p. 25. Y más adelante encontramos una paronomasia entre *Cynici* (cínicos) y *cimici* (chinchas): “*Nugo*: (...) Posce a novis illis magistris Parisiensibus. *Gracculus*: Plerique illorum vestibus sunt philosophi, non cerebro. *Nugo*: Quid ita vestibus? Nam coquos potius dixeris, aut muliones. *Gracculus*: Quia gestant eas crassas, detritas, laceras, lutulentas, imundas, pediculosas. *Nugo*: Erunt ergo philosophi Cynici. *Gracculus*: Immo cimici, non, quod videri affectant, peripatetici”, *Ibid.*, pp. 25-26.

10 “*Escopas*: No añadas tanto de agua. ¿No conoces aquel dicho viejo: con agua vertida, pierdes el vino? *Demócrito*: Más bien pierdes los dos, el agua y el vino. *Polemón*: Prefiero perder ambos, que el hecho de que ambos me pierdan”, *Ibid.*, pp. 75-76. (Todas las traducciones que aquí aparecen son de mi autoría).

11 Para un comentario más detallado de esto, véase el estudio introductorio de Emilio Hidalgo-Serna, *Ibid.*, pp. VII-XLIX.

12 Un pasaje en específico lo explica con claridad e incluso resume todo lo que vendrá después: “*Acutam quoque orationem reddunt vis ac proprietates singulorum verborum; denique ea omnia, ad quae vel excogitanda vel intelligenda opus est ingenii acumine, ut verbum aliter quam in communi sermone positum, allegoriae, aenigmata, translationes crebrae ex reconditis rebus erutae, interrogationes argutae, sententiae quales non facile quivis inveniat*”, Vives, *El arte retórica*, 2. 5, p. 147.

Así pues, la tendencia a las agudezas es algo que llegó a Nueva España precisamente con el que han llamado el padre del humanismo novohispano: Francisco Cervantes de Salazar. Sin duda, la tendencia a las agudezas es un rasgo menos acusado en el toledano, pero sí se pueden encontrar indicios claros. En el diálogo titulado *Obeliscorum seu lignearum pyramidularum ludus (Juego de los obeliscos o pirámides de madera)*, vemos un caso evidente: “*Villicus: Quid rei est Solonis, Draconis? Numquid pisces aut serpentes fuere, qui vos si minus legibus pervertitis devorabunt? Marinus: Id ipsum, quam novit Alcazar hic meus Villicus personae suae decorum servare. Alcazar: Quid aliud respondebit agrestis et inculcus homo?*”¹³. Esta agudeza, con cierto rasgo de humor, descansa evidentemente en la frase “guardar el decoro de la propia persona”, pues normalmente se esperaría que tal expresión tuviera un sentido positivo. Aquí vemos, entonces, que Cervantes de Salazar interiorizó también el uso de las agudezas con un claro fin pedagógico: en este caso, se trata de buscar esos efectos para que lo que se está comunicando o enseñando se quede, por así decirlo, clavado en el lector de un modo duradero¹⁴.

En otro pasaje, en el diálogo *Civitas Mexicana (Ciudad de México)*, vemos un caso claro donde se enfatiza una antítesis, en plena consonancia con aquella noción del ingenio como la facultad intelectual que se concentra en encontrar similitudes y subrayarlas:

Alfaro: (...) Vermiculorum etiam conspicio venalem copiam et quidem magnam, rogo quorsum, nam concitor ad risum.

Zamora: Aquatiles sunt, et ex palude afferuntur, Indico sermone, oquilin dicuntur: eisque et ipsi vescuntur et pascerculos suos alunt.

*Alfaro: Mira narras, quis unquam crederet hominibus obsonium esse vermes, cum vermibus sint homines ita functi*¹⁵.

Ahora bien, no cabe duda que el rasgo más notorio de esta tradición en Cervantes de Salazar es el uso de la sentencia, que en ciertos casos lleva a la verdadera

13 “*Rústico: ¿Qué cosa es eso de Solón y Dracón? ¿Acaso fueron peces o serpientes que, si ustedes transgreden un poco las leyes, los devorarán? Marino: Eso mismo. ¿Cómo sabe este rústico mío, Alcázar, guardar el decoro de su propia persona! Alcázar: ¿Qué otra cosa responderá un hombre agreste e inculto?*”, CERVANTES DE SALAZAR, *Life in the Imperial and Loyal City of Mexico...*, f. 237r.

14 La imagen de la palabra que, como flecha, lanza o cualquier objeto puntiagudo, se clava en el destinatario tiene una muy larga tradición. Si la rastreamos, llegamos a san Agustín (la palabra de dios que penetra en el corazón como una flecha; Aug., *Conf.*, 9.2.3), a Cicerón (“*aculeos oratorios*”; Cic., *Or.*, 62.), y más atrás, a Platón (al caracterizar las respuestas breves y cargadas de los lecedemonios; Pl., *Prt.*, 342d-e) y a Aristófanes (recurrente en *Las Nubes* para caracterizar los excesos sofísticos que el comediante atribuye a Sócrates; Ar., *Nu.*, 319-321). En general, en la Antigüedad, cuando se habla del estilo *vehemente*, suele acudirse a esta metáfora de la punta.

15 “*Alfaro: observo también un gran número de gusanos a la venta. Dime con qué fin, pues me está provocando risa. Zamora: Son acuáticos y se sacan de la laguna. En idioma indígena se llaman oquilin, y con ellos se alimentan ellos mismos y también a sus aves. Alfaro: Cosa increíble la que cuentas. ¿Quién creería alguna vez que los gusanos serían alimento para los hombres, siendo que los hombres llegan así a su fin con los gusanos*”, *Cervantes de Salazar, op. cit.*, f.273v.

paradoja, como cuando, retomando a Virgilio, dice el personaje Gaitanus: “Animum recipe, Bivere, una enim salus victis, nullam sperare salutem”¹⁶. En otro pasaje, nos percatamos de que Cervantes de Salazar había sido seguramente lector de los *Adagia* de Erasmo, pues cita uno de los adagios: “Capra nondum peperit et iam hoedus ludit in tectis”¹⁷.

Así, puesto que queda claro que Cervantes de Salazar se formó con estas ideas erasmistas¹⁸, conviene aclararlas, al menos las que están implícitas en los *Adagia*. Este libro de Erasmo, vale recalcarlo, constituye el primer gran éxito editorial del humanista de Róterdam, y en realidad trabajó en ellos durante casi toda su vida. Este libro aglutina en sí mismo todo un conjunto de tendencias que articularán en buena medida la tradición de la agudeza: a grandes rasgos, se trata de coleccionar cápsulas condensadas de sabiduría para así poderlas esparcir a lo largo de los escritos. Los autores de la época acudían a los *Adagia* como un inventario riquísimo del que pudieran echar mano en cualquier momento en el proceso de escritura de los propios textos. El contenido, así condensado en pequeñas frases memorizables, se convierte en el mejor método para enseñar¹⁹. Así describía el mismo Erasmo su libro:

(...) paroemiarum divitem copiosamque supellectilem, et tanquam penum quendam extractum domique repositum habere, unde ad omnem rationem, cum velis, depromas, quod aut scita aptaque metaphora blandiatur, aut dicaci sale mordeat, aut acuta brevitate placeat, aut brevi acumine delectet, aut novitate aut venustate commendetur, aut varietate alliciat, aut allusione faceta titillet agnoscentem, aut obscuritate demum ipsa lectorem oscitantem expergeficiat²⁰.

16 “Anímate, Bívero. Pues sólo hay una salvación para los vencidos: no esperar ninguna salvación”, *Ibid.*, f.247r. La frase está tomada de Verg., *Aen.*, 2.354.

17 “La cabra aún no ha parido y el cabritillo ya juega en casa”, CERVANTES DE SALAZAR, *op. cit.*, f.233r. El proverbio, que equivaldría a nuestro “querer poner el techo antes que los cimientos”, aparece en la edición póstuma de los *Adagios: Adagiorum opus Desiderii Erasmi, ex postrema autoris recognitione*, Apud Sebastianum Gryphium, Lyon, 1550, 2.6.10, p. 598.

18 Sobre el erasmismo en Cervantes de Salazar, vale notar su estrecho vínculo con la Universidad de Alcalá de Henares (SANCHIS AMAT, *Francisco Cervantes de Salazar (1518-1575) y la patria del conocimiento*, pp. 69 y ss.), auténtico polo de irradiación del humanismo de corte erasmista, tal como comenta continuamente BATAILLON. Lo deja en claro SANCHIS AMAT: “No puedo dejar de reseñar la importancia del dato relativo a la vinculación con Erasmo de Rotterdam, prohibido desde hacía décadas. En el inventario de Cervantes de Salazar, de 1575, aparecen casi todas las obras del humanista flamenco en ocho volúmenes, además de diversos cuerpos no sólo de un marcado carácter espiritual, como las *Anotaciones al Nuevo Testamento*, los *Adagia*, o las paráfrasis a Mateo y a las epístolas evangélicas, sino que también aquellas de un claro perfil filológico, como los *Aphotegmata*, 1531, la *Retorica* o el *De conscribendis epistolis*”, *op. cit.*, p. 188.

19 Sobre la utilidad retórico-pedagógica de la sentencia, ya Quintiliano (*Inst.*, 12. 10. 48) decía lo siguiente: “Ferriunt animum et uno ictu frequenter impellunt et ipsa brevitate magis haerent et delectatione persuadent”. La idea, por supuesto, también se encuentra en Séneca (*Ep.*, 39. 1), uno de los autores romanos más asiduos a la sentencia: “[Submissiora verba] facilius intrant et haerent; nec enim multis opus est, sed efficacibus”.

20 “(...) un depósito acumulado y preservado en casa, de donde, cuando quieras, puedas extraer para todo razonamiento algo que seduzca con una metáfora fina y adecuada, que estimule con ingenio mordaz, que plazca con aguda brevedad, que deleite con breve agudeza, que sea elogiado por su novedad o antigüedad, que atraiga por la variedad, que encante con una alusión cómica al que la reconoce, o que, en suma, haga despertar mediante la misma oscuridad al lector aburrido”, ERASMO, *Collectanea adagiorum...*, *Praef.*, sin foliar.

Más aún, podemos suponer que, si acaso no se difundió mucho la vena espiritual del erasmismo en la Nueva España²¹ —énfasis en la religiosidad interior, crítica al aparato exterior del cristianismo; en suma, lo que llama Bataillon una *philophia Christi*—, sí se difundieron los *Adagia* y el claro paradigma estilístico que había en tal libro. En la Nueva España, en un pagaré firmado el 22 de diciembre de 1576 por un tal Alfonso Losa, “mercader de libros”, vemos aparecer “12 Apotemas de Erasmo en romance”²²; es decir, 12 libros de los *Apotegmas de Sabiduría Antigua* en español, obra hermana de los *Adagia*. Sobre la acogida del gran libro de proverbios de Erasmo en el medio hispánico, Marcel Bataillon lo resume de un modo excelente al comentar la idea típica de la época de usar a determinados autores grecolatinos como preparación para la imitación de Cristo:

La misma observación cabe hacer a propósito de la sabiduría inmemorial de los proverbios. Los españoles tenían un gusto vivísimo por estas condensaciones de la experiencia humana, memorables por su simetría, por sus antítesis o por su solo laconismo, moneda corriente y pulida por un largo uso, pero cuyo relieve resiste maravillosamente al desgaste de los tiempos. El humanismo, lejos de ver con menosprecio la sabiduría anónima al volver los ojos a los grandes filósofos, descubría en la Antigüedad, y aun en las propias páginas de esos filósofos, los timbres de la nobleza de los refranes. Ya lo hemos visto utilizar a Séneca como una mina de proverbios²³.

Y esto nos lleva al texto donde más se pueden ver agudezas: el *Túmulo Imperial*. No nos concierne, sin embargo, el problema de la autoría de los poemas en latín y en español que ahí aparecen²⁴; basta con asumir que son de cuño novohispano y que, cuando menos, pasaron por la aprobación de Cervantes de Salazar. En los poemas del *Túmulo*, uno de los rasgos más visibles es el continuo juego oposicional entre muerte e inmortalidad: Carlos V ha muerto y simultáneamente se ha immortalizado para la posteridad. A lo largo de los distintos textos poéticos que ahí aparecen, vemos cómo una y otra vez se subraya esta paradoja, a tal grado que al leerlos de corrido uno se queda con la impresión de que se está ante las infinitas variaciones de ese mismo tema.

21 Contestar afirmativa o negativamente a eso requiere un estudio de mayor envergadura de lo que aquí se propone.

22 LEONARD, *Los libros del conquistador*, pp. 327 y ss. En el mismo pagaré, se encuentran “25 Marciales” y “27 Virgilio en latín”. Muy significativo que haya prácticamente el mismo número de libros Virgilio —cumbre de la poesía latina— y de Marcial, famoso por sus epigramas, género menor reconocido por sus “sales” y “agudezas”.

23 BATAILLON, *Erasmo y España*, p.51.

24 La atribución se ha fundado en el juicio de Menéndez Pelayo, quien argumenta que, como Cervantes no elogia los poemas al transcribirlos, seguramente son de su autoría. (Citado por GARCÍA ICAZBALCETA, en Cervantes de Salazar, “Túmulo Imperial” p. 161, nota 2). Por su parte, QUIÑONES MELGOZA, *Poesía Neolatina en México...*, (p. 24) deriva de ese hecho precisamente la conclusión contraria: los transcribe Cervantes sin añadir elogios porque es sólo un cronista, y en cuanto tal, sólo describe lo que se compuso sin que implique que él lo haya creado.

Hay que notar, por lo demás, que la tendencia de la agudeza queda claramente articulada en esa propensión a condensar la oposición en una sola frase, normalmente la última –tanto en sonetos como en epigramas, conforme a la tradición. Así, por ejemplo, en aquel soneto donde se entabla una conversación entre Carlos V y un interlocutor anónimo, este último –aludiendo a los últimos momentos de la vida del monarca, que pasó alejado de la vida pública hospedado en el monasterio de Yuste– le sugiere al rey que podía haber seguido viviendo en el exterior, a lo que responde Carlos V: “No quise, porque el mundo me dejara; / pues no muriendo, vida no tuviera, / ni sin perderme al mundo, me ganara”²⁵. Dicho de otro modo, tuvo que morir para vivir realmente en la memoria de la posteridad, y perderse físicamente al mundo para que éste lo pudiera ganar como símbolo inmortal.

Hay otros casos donde se utiliza el mismo procedimiento basado en la agudeza y que muestran mayor grado de originalidad. En una parte de la descripción del *Túmulo* encontramos lo siguiente:

En el otro medio frontispicio estaba una pirámide de la cual pendían dos cadenas, y en los remantes dos mundos, y sobre la pirámide una urna como en la que se ponían las cenizas de los emperadores. Daba a entender esta figura convenir tan encumbrado Túmulo al que señoreó dos mundos, y que en pequeño lugar cabía muerto al que vivo no hartó el señorío de toda la tierra. Decía la letra:

*Urna satis mortuo cui non satis fuerat orbis uterque*²⁶.

Más adelante, encontramos otro epigrama:

*Plus ultra mundum superans, Maurosque fúgaces
Carolus invictus nomen in astra vehit.
Plus ultra Caesar terraque marique fluenti,
Inter non notos, notus ubique manet*²⁷.

Nótese cómo aquí el verso final –pentámetro– está dispuesto de tal modo que aproxima precisamente los dos conceptos que son opuestos: *non notos* y *notus*. Por supuesto, esto está en conformidad con una tradición latina muy vieja que aprovechaba la estructura binaria del pentámetro para acentuar antítesis, y para darse cuenta de esto no hay más que acudir a Ovidio, uno de los grandes representantes

25 CERVANTES DE SALAZAR, “Túmulo Imperial”, p. 175.

26 “Una urna basta para un muerto a quien no bastaron los dos orbes”, *Ibid.*, p. 170.

27 “Más allá, sobrepasando al mundo y a los moros huidizos, / Carlos eleva invicto su fama a los astros. / Más allá, en la tierra y en el ondoso mar, el rey / permanece conocido por doquier entre desconocidos”, *Ibid.*, p. 172.

del género²⁸; poeta, por cierto, muy leído en la Nueva España. Lo que interesa resaltar aquí es, de cualquier modo, el marcado gusto novohispano por estos énfasis en las oposiciones.

Con Cervantes de Salazar llega a la Nueva España, pues, una clara propensión a las agudezas. En pocas palabras, se trata de buscar los efectos inesperados en la escritura. Lo explica muy bien Mercedes Blanco: “L’*agudeza* nomme des qualités d’écriture attestées par l’intensité de l’effet. C’est aussi un passage isolable dans un discours où ces qualités s’imposent. Dans ces fragments, le sens paraît jaillir avec une évidence spontanée. La pensée, le *concepto*, s’y donne à lire de manière privilégiée et ostentatoire”²⁹. Las agudezas, pues, no permean todo el discurso de manera uniforme, sino que se encuentran, por así decirlo, como gemas esparcidas aquí y allá, listas para brillar al momento en que cada lector dé con ellas.

De aquí se deriva una característica que, con el paso de los años, se acentuará notablemente: esta tendencia que venimos analizando presupone una relación particular entre el escritor y el lector. Este vínculo queda subsumido en aquella frase de Petrarca en las *Familiares*: “Nolo sine ullo labore [lector] percipiat que sine labore scripsi”³⁰. El texto se convierte aquí en un entramado de relaciones que el lector debe descifrar por cuenta propia, ayudándose de los sutiles indicios puestos ahí por el escritor. El placer estético deriva, pues, del proceso intelectual mismo que llevó al lector a captar la hondura del mensaje. Es, sin duda, uno de los presupuestos básicos que después conducirán, contra los cánones de la retórica antigua, a la revaloración de la *obscuritas* como cualidad del estilo³¹.

28 Sólo este rasgo –aproximar elementos opuestos–, si lo rastreamos hacia atrás, nos lleva hasta Gorgias de Leontini; y si seguimos su éxito en etapas posteriores, llegamos sin duda a Góngora.

29 “La *agudeza* nombra cualidades de escritura demostradas por la intensidad del efecto. Es también un pasaje aislable en un discurso donde estas cualidades se imponen. En estos fragmentos, el sentido parece surgir con una evidencia espontánea. El pensamiento, el *concepto*, se deja leer de manera privilegiada y ostentadora”. BLANCO, *Les Rhétoriques de la Pointe* p. 64.

30 “No quiero que el lector tome sin ningún trabajo lo que escribí no sin trabajo”, Citado en el prólogo de Mariateresa Cattaneo, PETRARCA, *Canzonero*, p. 5.

31 Aclaremos que nombrar a Petrarca no es en balde: analizar esta tradición lleva inevitablemente, una y otra vez, a la figura del autor del *Canzonere*, quien fijó para la posteridad una buena parte de tópicos o lugares sobre los que después, a partir de mediados del siglo XVI, trabajarían tanto los poetas hispánicos. La transición de petrarquismo a manierismo y de ahí a barroco, en el contexto de la poesía hispánica, es algo muy estudiado. La idea básica es que se da un progresivo énfasis en el aspecto formal, lo cual conlleva una disociación entre lo formal y lo espiritual. Este camino de refinamiento artístico llevaría hacia el barroco. “Por ‘manierismo’ entendemos también la sobreimportancia de los elementos decorativos y formales, que se apoderan de la obra de arte para mostrar de qué ‘manera’ se ha fabricado. Se trata de otro resultado lógico de esa pugna por disociar lo formal de lo espiritual (...). El petrarquismo tardío se proyecta, pues, hacia varios caminos; esencialmente: el refinamiento artístico, el desvío moral y neoestoico que busca nuevas fuentes en el inagotable minero de los clásicos, el distanciamiento irónico, el espiritualismo exagerado o tortuoso, la variación formal, la renovación de la tradición literaria desde dentro... Son los caminos que conducen al siglo XVII, al Barroco”, JAURALDE POU, *Antología de la poesía española del Siglo de Oro*, p. 31. ¿Por qué mencionar todo esto? Por una sencilla razón: en este relato acerca de los orígenes del barroco se ha pasado por alto el constante ir y venir de influencias entre la literatura neolatina y la literatura en lengua romance. La evolución se ha visto sólo desde el español, o bien, desde el italiano hacia el español. Un ejemplo: la relación entre Justo Lipsio y Quevedo apenas suele ameritar una nota pequeña al pie; y sin embargo, Lipsio representa –por así decirlo– el gozne que une toda la tradición anterior de la agudeza con el conceptismo.

El caso de Cervantes de Salazar también ilustra una característica que quizá podríamos generalizar para el caso de la Nueva España –al menos, en el estado de la investigación actual sobre la literatura novohispana. Al contrastar las agudezas en Cervantes con las que se encuentran en Vives, salta a la vista que hay muy poco énfasis en lo humorístico por parte del primero. Ahora bien, la aparición de la agudeza en el humanismo coincide con un claro énfasis en lo risible: se revalora lo satírico, aparecen innumerables libros de *facetiae* (chistes o anécdotas), se encomian una y otra vez las “sales” del ingenio cuando están debidamente repartidas en una obra literaria, etc. Pero en el caso novohispano esta línea parece decantarse y redirigirse más bien hacia otro ámbito: lo religioso. Esto no se ve claramente en Cervantes de Salazar, pero en lo sucesivo encontraremos múltiples ejemplos que lo corroboren.

Nótese, sin embargo, que eso está basado enteramente en la preservación actual de los documentos de aquella época; y como sabe cualquiera que se haya interesado un poco por la cultura novohispana, lo que nos distancia de aquel periodo es un verdadero naufragio bibliográfico. Toda generalización, pues, debe ser restringida por la certeza de que podría ser muy distinta nuestra visión si conserváramos más documentos de la época³².

La agudeza en el *Poeticarum Institutionum Liber* de Bernardino de Llanos

Una de las vetas más notorias de esta tradición de la agudeza, la encontramos en el género del epigrama. De hecho, los poemas del *Túmulo Imperial* nos proporcionaban ya una pauta clara para analizar la agudeza en la Nueva España, pues con ellos nos percatamos de la estrecha conexión entre poesía epigramática y el gusto por las agudezas. Esto, sin duda, abreva de una tradición antiquísima que se remonta a los epigramas de la época helenística, donde ya era visible la conexión entre brevedad, concisión y búsqueda de un acentuado efecto final.

De hecho, tal como afirman los estudiosos³³, la nota esencial que separa el epigrama en sentido estricto –esto es, como breve inscripción monumental, con

32 Notorio el juicio de un estudioso al respecto: “De cualquier manera, el hecho de que se conserven únicamente poemas religiosos y de circunstancias nos ha llevado a suponer de manera errónea que Dios y lo relativo a él conformaban el tema favorito de los poetas novohispanos. Es cierto que la iglesia se encontraba en el eje de la vida social y que incluso las celebraciones civiles tenían un referente cristiano, pero, si hacemos la lectura atenta del material conservado, más que afanarse en los temas y el lenguaje piadosos, los poetas tenían puesta la mirada en los artificios lingüísticos y en la satisfacción de los requisitos fijados por las convocatorias de los certámenes, motivos que indudablemente determinaron la generación de una retórica vana y una baja temperatura de la poesía. Hay que subrayar, sin embargo, que existe una razón más significativa para esta oquedad poética: la presencia constante de la vida religiosa no repercutió necesariamente en la intensidad de la experiencia de Dios, por el contrario, parece haberla trivializado, al menos en las expresiones artísticas”, HERRERA, “Apunte sobre la poesía religiosa en México”, p. 52. Queda implícito, sin embargo, que Herrera se refiere a la poesía novohispana escrita en español. Me parece dudoso que se pueda defender una tesis así abarcando también las múltiples obras novohispanas en neolatín; por poner sólo un ejemplo: el *De Deo, Deoque homine heroica* de Diego José Abad.

33 Refiriéndose a la forma literaria del epigrama, FANTUZZI y HUNTER dicen: “essa trovò la sua unità attorno alle finalità estetiche della concentrazione espressiva e dell’acutezza della *pointe* finale, piuttosto che attorno a specifici contenuti”, *Muse e Modelli*, p. 389.

finés muchas veces funerarios– del epigrama literario –es decir, en cuanto género literario– es precisamente el recurso de la agudeza o el dicho ingenioso al final del poema. Asimismo, hay que notar que a partir del siglo XVI se ve una clara proliferación de tratados sobre el epigrama. Se puede decir que a lo largo del mismo siglo se consolidó la idea de que a agudeza es el “alma del epigrama”³⁴. Esta tendencia, la vemos llegar claramente a la Nueva España, tanto en el caso del acercamiento teórico –breves tratados sobre cómo escribir epigramas– como en el aspecto práctico –la notoria profusión de literatura epigramática novohispana en latín. No parece desencaminado, pues, suponer que hay ahí un indicio de la fuerza que estaba tomando la estética de la agudeza del ingenio en la Nueva España.

Pues bien, ambas líneas –la teórica y la práctica–, las encontramos en el *Poeticarum Institutionum Liber* (1605) de Bernardino de Llanos, auténtico texto fundacional de la enseñanza de la poética en latín en la Nueva España³⁵. En el libro, es clara la intención de funcionar como manual general, tratando de abarcar todo lo que debe saberse acerca de retórica y poesía³⁶. Dada la extensión dedicada al epigrama en cuanto género –abarca casi 100 páginas de un total de 500–, además de la presencia de múltiples ejemplos de epigrama –tanto en la dedicatoria como en la parte final, donde se trata de “poesía cristiana”– podemos decir sin lugar a dudas que tal libro ejemplifica el asentamiento toda esta tradición que aquí venimos comentando³⁷. Uno de los epigramas dedicatorios nos lo muestra claramente:

Super illud Augustini universum hoc quasi unus versus Gasparis Bravo eiusdem Societatis:

Arbiter ille Orbis, nutu qui condidit uni
versa, in carminibus visus Apollo mihi est:
sic unum versum divina condidit arte
omnia, sic Orbis carminis instar habet;
summis ima, brevi longum, sublimia parvis,
divina humanis iunxit in Orbe Deus.

34 LAURENS, *L'abeille dans l'ambre*, pp. 10-11.

35 Para una descripción precisa del contenido de todo el libro, consúltese OSORIO ROMERO, *Floresta de Gramática...*, pp.157-179; QUIÑONES MELGOZA, “Poemas neolatinos novohispanos...”.

36 En el texto introductorio *De libri usu, ad lectorem*, se mencionan claramente las carencias que se tiene de ejemplos en las clases de latinidad y retórica. El manual está destinado precisamente a suplir esa laguna y dar “casi todos los preceptos que puedan darse” al respecto: “Rhetoricae praesertim, atque Humanitatis Classes Oratoriam et Poeticam, in sua quaque ratione, ac modo, comprehendunt, ut est Regulae 1 Rhetoricae, 2 Humanitis. Omnia ferme, quae alicuius momento, dari possunt Poeseos praecepta, multa etiam, quae Oratoriae artificio deserviunt, continet liber”, *POETICARUM INSTITUTIONUM LIBER...*, prólogo, sin foliar (Transcrito en OSORIO ROMERO, *Floresta...*, p. 161). Con las “regulae”, se refiere, por supuesto, a las reglas de la *Ratio Studiorum* para los profesores de retórica y de humanidades.

37 No es aquí el lugar para discutir la originalidad de este apartado sobre el epigrama o con qué otros tratadistas está en deuda. Lo que importa, para el caso de este artículo, es el hecho mismo; es decir, que tal tradición se hizo presente con nitidez en la Nueva España.

Versibus e cunctis liber hic componitur, unus:
 nonne tibi versus, dehinc liber unus erit?
 Quod longum in libris, liber hic breve fecit in uno,
 an brevior liber? an longior esse potest?³⁸

El epigrama juega con la palabra *universum* descomponiéndola en *unus versus*, lo cual se anuncia desde el título mismo, de modo que se establece inmediatamente una analogía entre el mundo mismo y los versos de un poema. En el cuerpo del texto, la primera señal está precisamente en el primer verso, donde tenemos una escisión anormal de la propia palabra entre el primer y el segundo verso. Después, juega con la misma palabra “versus” y cierra con dos preguntas retóricas cuya idea central resume el juego de oposiciones: por un lado, es un libro, algo breve, casi un verso comparado con el universo; y por otro lado, no podría ser mayor, pues compendia todo cuanto hay que saber sobre poética. De hecho, varios de los epigramas dedicatorios del libro juegan con esa oposición entre “uno” y “muchos”. Uno de ellos termina así: “Unus pro cunctis, et quod mirabile multum est / unus cuique, parum est, omnibus omnis est”³⁹. La red de oposiciones no podría ser más ceñida.

Ya en el apartado propiamente dedicado al epigrama, encontramos indicios importantes sobre cómo se entendían estas creaciones poéticas. Después de mencionar el sentido antiguo del epigrama –es decir, inscripción– y sus funciones, se dice: “Postea varius ac multiplex eiusdem [epigrammatis] usus increbuit. Videlicet quidquid de re tum animata, tum inanimata eleganter, acute, urbane, breviter versu dictum esset, seu laudationem, seu vituperationem, seu triste, seu laetum, seu aliud quippiam contineret, Epigrammatis ambitu, ac terminis includatur, nullo ad inscriptionem respectu”⁴⁰. Frente a esta definición tan amplia, vemos que se valoraban tres virtudes en el epigrama: la brevedad, la dulzura y la argucia o agudeza (sobre todo al final)⁴¹. Pero hay una jerarquía entre estas

38 “Sobre aquel universo de Agustín, este casi único verso de Gaspar Bravo de la misma Compañía: Aquel árbitro del mundo, que con su asentimiento creó el universo, / me ha parecido ser Apolo en cuanto a poemas. / Así como con divina arte creó todo como un solo verso [universo], / así el mundo tiene parecido con un poema. / Dios unió en el mundo / lo bajo con lo alto, lo largo con lo breve, lo sublime con lo vil, lo divino con lo humano. / De versos múltiples se compone este único libro. ¿Acaso el [un] verso no será para ti entonces un libro? / Lo que hay de mucho en los libros, este libro lo hizo en uno corto. / ¿Podía ser más corto? ¿Podía ser mayor?, *Poeticarum Institutionum Liber...*, prólogo, sin foliar (Transcrito en OSORIO ROMERO, *Floresta...*, p. 166). La mención del “universo de san Agustín” se refiere, quizás, a la visión de mundo que el santo de Hipona muestra en pasajes como al final del libro sexto de *La Música*, donde se habla de la armonía, el equilibrio, la simetría y el orden con que está regido el universo por la gracia de dios.

39 “Un solo [libro] en lugar de todos juntos, y lo que es aún más admirable: / uno sólo para cada uno –lo cual es poco– lo es todo para todos”, *Poeticarum Institutionum Liber...*, prólogo, sin foliar (Transcrito en OSORIO ROMERO, *Floresta...*, p. 165).

40 “Después, el uso de éste [epigrama] se hizo variado y múltiple; esto es, cuanto se dijera en verso acerca de cosas animadas o inanimadas con elegancia, agudeza, urbanidad o brevedad, ya sea si contenía un elogio o una vituperación, ya sea algo triste o alegre o cualquier otra cosa, quedaba adscrito al ámbito y a los términos del epigrama, sin tener en consideración la propia inscripción”, *Poeticarum Institutionum Liber...*, pp. 280-281.

41 “Virtutes tres esse debent Epigrammati, Brevitas, Suavitas et (tum ubique, tum praesertim in apta conclusione) Argutia”, *Ibid.*, p. 288. En este caso, no hay distinción entre “acumen” (agudeza) y “argutia” (argucia), algo que sí era común en otros autores de la época; como en Vives, por ejemplo, quien relegaba la argucia al campo

virtudes; conforme a la tradición, el manual dice abiertamente que lo principal es la agudeza:

Itaque insulsum ne evadat insipidumque epigramma, faciet Argutia, quae illius anima, vita, et tanquam spiritus, nervi, succus, sanguinisque vocari potest, qua destitutum vel aegrum languet, friget, et quasi intermoritur. Quod si vel sola affuerit, ut alia desiderentur, probabitur tamen. Generatur autem acumen istud, cum allis modis, tum hoc frequenter, si conclusio aut non exspectata, aut exspectationi plane contraria sequitur⁴².

Nos percatamos, entonces, de que uno de los rasgos centrales es lo inesperado; lo cual implica que, de alguna manera, se debe jugar con la expectativa del lector de tal modo que se mantenga hasta el final, que es el punto crucial donde se busca revertirla. Se trata de un golpe, un choque donde súbitamente se condense todo el significado. Una vez más conforme a la tradición, el manual novohispano acude a la imagen de la punta:

Ildcirco epigramma quidam cum scorpione contulerunt. Nam scorpius, quanquam minatur undique, tamen in cauda gerit aculeum, quo lethalem plagam infligit. Perinde epigramma venenum, hoc est acumen, admirationem, pondus, risum, dolorem, et quidquid ad delectationem, variumque animi motum, praeclarum est, ad ultimum, ultimosque potissimum versiculos tanquam in caudam reservat, quoniam ibi aures et animos legentium conquiescit. Conclusionem metimur totum epigramma: quod etsi paulo frigidius, levius, insulsius, exilius fuerit, conclusionem eleganti et festiva commendabitur: nec facile effluet ex animo. Adiuvant hic plurimum exclamaciones, interrogationes rhetoricae, quae a quibusdam dicuntur ironiae, cum formis sibi subiectis, inexpectato et sententiose dicta, apostrophe, et similia⁴³.

de los artificios inútiles: “acumen circa res minutas anxium atque affectatum in argutias vertitur”, VIVES, *El Arte Retórica*, 2. 6, p. 147. En cambio, que para el autor del manual novohispano se trata de sinónimos lo testimonia este pasaje: “nec vero satis est, ut suavita dulcitate sint Epigrammata, ea enim arguta esse, sale nimirum aspergi, et acrimonia quadam atque acumine condiri debent”, *Poeticarum Institutionum Liber...*, p. 296.

42 “De modo que, para que el epigrama no se vuelva insulso e insípido, hágase con argucia, que puede llamarse su alma y su vida, así como su espíritu, fuerza, sustancia y sangre. Desprovisto de ella, [el epigrama] languidece triste y se queda sin vida, como a punto de morir. Pues incluso si la argucia sola estuviera presente, faltando lo demás, aun así complacería. Se crea esta agudeza de diversos modos y frecuentemente de éste: si sigue una conclusión inesperada o totalmente contraria a la expectativa”, *Ibid.*, p. 297.

43 “Por esta razón algunos han comparado al epigrama con un escorpión. Pues el escorpión, aunque amenaza desde todos los puntos de vista, blande su aguijón en la cola, con el cual inflige una herida letal. De igual modo, el epigrama, en el último o sobre todo en los últimos versos, reserva como en su cola el veneno, es decir, la agudeza, la admiración, el peso, lo risible, el dolor y todo cuanto es excelente para el deleite y el variado movimiento del ánimo; puesto que ahí [al final] conquista los oídos y los ánimos de los lectores. Por la conclusión medimos todo el epigrama: ya que, aunque sea un poco frígido, ligero, insulso o pobre, con una conclusión elegante o festiva será agradable y no se escapará fácilmente de la mente. Ayudan aquí sobre todo las exclamaciones, las preguntas retóricas llamadas por algunos ‘ironías’, junto con formas cercanas a ellas, dichos inesperados y sentenciosos, apóstrofes y cosas por el estilo”, *Ibid.*, p. 299.

La poesía, entonces, se vuelve una técnica de preparación para el aguijonazo final; una forma de mantener suspenso al lector para después soltarle repentinamente la sustancia propiamente dicha: ese veneno que puede tanto lastimar como complacer. Nótese que, desde este punto de vista, se trata de un placer que es inconcebible sin un proceso intelectual, presupuesto que está en el corazón mismo del barroco literario.

Por supuesto, lo que está aquí de fondo es una tradición antiquísima que hunde sus raíces hasta la Edad Media, época en que la paradoja y en general lo que ahora veríamos como “artificios del ingenio” eran vistos con gran estima⁴⁴. En efecto, al seguir los trazos del ingenio y las agudezas en la literatura religiosa, nos damos cuenta de que aquí la palabra siempre ha sido vista como algo henchido, algo portador de verdades ocultas, inmemoriales, inmarcesibles. Esto era algo ya susceptible de encontrarse en la Biblia misma. Sabemos que san Pablo era propenso a la formulación sentenciosa, con retruécanos y paronomasias⁴⁵. El mismo Jesús había heredado a la tradición una agudeza con la conocida frase dirigida a Pedro: “tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia”⁴⁶, que el latín de la *Vulgata* había vertido fielmente, respetando la paronomasia griega entre Πέτρος (Pedro) y πέτρα (piedra). Por supuesto, esto no era visto como una mera paronomasia o juego de palabras, sino que, sin duda, se creía que en el nombre mismo de Pedro había profundas implicaciones –designios divinos inescrutables– que ya presagiaban desde antes la importancia de Pedro para la Iglesia.

De modo que la Nueva España comparte plenamente toda esta tradición cultural, y hay que subrayarlo: ver en esto un mero juego es rehusarse por completo a comprender la función que tenía esta poesía en la época. Una breve ojeada sobre esta tradición epigramática novohispana nos hace notar inmediatamente que la agudeza queda aquí asociada con ese profundo sentido religioso que vemos tanto en aquellos siglos. El uso de la paradoja y el lenguaje antitético, tal como veíamos en los poemas del *Túmulo Imperial*, es uno de los rasgos más notorios. Así, vemos aparecer ciertos temas religiosos recurrentes, que por su esencia misma suscitaban pensamientos paradójicos: al hablar de María, se subraya su condición de madre virgen; al describir a Jesús, se menciona como dios y hombre, mortal e inmortal a un mismo tiempo; al tratar sobre la Trinidad, se enfatiza la idea de que

44 Afirma Walter J. ONG en un artículo memorable: “So long as wit was taken only as an elaborate, if sophisticated, horseplay, religious poetry which employed it was *ipso facto* hardly worth consideration, for worthwhile religious poetry must, in one way or another, maintain a texture basically serious. To discover, as the past few decades seem to have discovered, that wit can be the vehicle of serious expression is to open the way to long neglected preserves of mediaeval Latin verse. (...) At the point to which the trail of wit leads, the very texture of poetry itself –the element which makes literature literature– is seen to come into functional contact with the heart of Christian doctrine, the mysteries distinctive of Christianity as these lie in their own distinctive way within the human mind”, “Wit and Mystery”, pp. 311-312.

45 HOLLOWAY “Paul’s pointed prose...”, explica claramente la deuda de san Pablo con la retórica de la época imperial, y particularmente, con el claro gusto de aquel periodo por las *sententiae*, de claro cuño senequista por su búsqueda de brevedad y concisión.

46 Así aparecía en la *Vulgata*: “Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam”, Mateo, 16:18.

“dios que es uno y trino” simultáneamente. En cierto modo, enfatizar las antítesis y las paradojas se convierte en un modo de rozar el enigma de lo divino.

Esto explica la abundancia de anagramas y acrósticos en la Nueva España⁴⁷, que no son más que una de las ramas del enorme árbol que es la tradición de la agudeza. Un ejemplo nos lo proporciona Antonio Rubio⁴⁸:

Matris Dei Sponsus
Pons, et Sidus Maris
Dive, Dei Matris dum Sponsus diceris esse,
et pons, et sidus diceris esse maris.
Pons, quo tutus eam fera per discrimina mundi,
Sidus, ne rapidis me mare mergat aquis⁴⁹.

Como la mayor parte de los anagramas de la época, al inicio, en distinta tipografía, nos explica la correspondencia entre los nombres (*Matris Dei Sponsus*) y sus significaciones anagramáticas (*Pons, et Sidus Maris*), para después mostrar el poema propiamente dicho. Imposible ver esto como un mero pasatiempo. El anagrama es aquí un pretexto –o mejor dicho, una técnica– para atrapar y encapsular los significados, para plasmar una verdad poéticamente. Es, en suma, una vía de acceso a la que sólo se accede con el ingenio, y su relativo éxito en la Nueva España hay que buscarlo en la tradición de la agudeza. Y lo que ésta supone es que en un nombre propio hay significaciones profundas, invisibles a primera vista, pensamiento claramente afín al sentimiento religioso. Un nombre como *María*, pues, reviste implicaciones que yacen ahí para que las descubra el ingenio. La poesía, en este caso, se convierte en un camino para escrutar el misterio divino. Esto hace que esta tendencia, que desde nuestra perspectiva actual podríamos ver como meros juegos de palabras, adquiera una gran densidad de sentido: nunca podía hacerse uso del juego como tal; esto es, había que dotar de espesura religiosa-espiritual todo hallazgo del ingenio. Es preciso, entonces, “condimentar los ejercicios poéticos con la sal de la piedad divina”⁵⁰.

47 Por supuesto, en esto hay que notar que no es, en absoluto, una tendencia propia del humanismo. Estos juegos, ciertamente, los vemos ya desde Petrarca –el soneto V del *Cancionero*, donde se juega con el anagrama para formar *Laura*–, pero en ello ya había una muy larga tradición medieval.

48 Prefecto seglar de la Congregación, que no hay que confundir con el famoso jesuita fundador de los estudios filosóficos en la Nueva España, autor de la *Lógica Mexicana* (1603), QUIÑONES MELGOZA, “Poemas neolatinos novohispanos...”, p. 70.

49 “*Esposo de la madre de dios / puente y astro del mar. / Dios mío, mientras dijeras que eres esposo de la madre de dios, / dirías también que eres el puente y el astro del mar. / Puente, para que vaya seguro por los fieros peligros del mundo; / astro, para que el mar no me ahogue en sus rápidas aguas*”, *Poeticarum Institutionum Liber...*, p. 489. Más anagramas, con su respectiva traducción, pueden encontrarse en QUIÑONES MELGOZA, “Poemas Neolatinos Novohispanos...”, pp. 71-74.

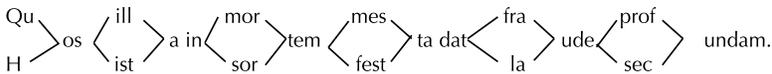
50 El segundo bloque principal del manual, dedicado a la “Poesía Cristiana”, es descrito así en el prólogo *De Libri usu, ad lectorem*: “Habent (adolescentes studiosi) ex pag. 374 omnium fere Poeseos generum Christiana exempla, quibus et Christiane canere discant, et poeticas quidem exercitationes pietatis divinae sale condire possint”, *Poeticarum Institutionum Liber...*, prólogo, sin foliar.

En el largo apartado sobre el epigrama del *Poeticarum Institutionum Liber*, además de una selección de Marcial –verdadero padre del género en el caso romano– e incluso un poema en latín de Petrarca, encontramos más curiosidades. Se hace una subdivisión específica llamada “epigrama artificioso”, donde se dan ejemplos de epigramas que explotan en mayor medida las agudezas. Éstos están tan lejos del epigrama normal, como éste último está lejos de las otras formas poéticas; dicho de otro modo, son de una agudeza más acusada. Un ejemplo de ellos es el llamado “epigramma echico”⁵¹, en el que se busca unir, por lo menos en algún punto del poema, palabras semejantes como “navis avis”, donde la segunda resuena como un eco de la terminación de la primera. Encontramos también explicaciones sobre el emblema (ahí llamado *jeroglífico*, con una referencia directa al famoso libro de Piero Valeriano: los *Hieroglyphica*), sobre el enigma y los llamados *paromophrones*⁵². Éstos, que etimológicamente significarían algo como “pensamientos correlativos o semejantes”, consisten en versos pareados que explotan uno de los rasgos que aquí ya hemos visto: reunir cosas similares y a un mismo tiempo opuestas. Dos ejemplos de ellos, de cuño novohispano, clarificarán en qué consistían:

*Dictione Paromophrones. De S. Eucharistia*⁵³



*Syllaba Paromophrones. De B. Virgine, et Eva*⁵⁴



Así, se trata de conservar el hexámetro latino con una misma base compartida –las palabras o sílabas del centro–, pero diciendo algo distinto. Lo importante está en realzar los contrarios mediante el parecido mismo, conforme a la tradición que venimos comentando. Por supuesto, sería más fácil hacer versos tan similares que dijera prácticamente lo mismo.

51 *Ibid.*, pp. 326-331.

52 “Paromophrones, idest discorditer concordēs, bini sunt versus contrarii, qui dictionibus tamen, aut Syllabis constant, utriusque communibus, idest, quae cum utroque sensum efficiunt. Duo autem sunt Paromophronum genera. Alii Dictione paromophrones, alii Syllaba. Et Syllaba quidem multo plus habent ingenii, difficultatis, et operis”, *Ibid.*, p. 333.

53 “Paromofrones por palabras acerca de la Eucaristía. Si lo comes abundantemente, los corazones se quedarán repletos; / si lo comes rara vez, los corazones se quedarán marchitos”, *Ibid.*, p. 492.

54 “Paromofrones por sílabas acerca de la Virgen y Eva. A quienes aquélla [Eva] envía con triste engaño hacia una muerte profunda; ésta [la Virgen] los envía con alabanza festiva hacia una suerte favorable.”, *Ibid.*, p. 493.

Un caso interesante y revelador acerca de las implicaciones de las agudezas son los palíndromos, los cuales permiten la lectura inversa no letra por letra, a la manera en que se han difundido más en la actualidad, sino palabra por palabra, de modo que se conserva el léxico, pero se invierte la sintaxis, lo cual da como resultado un significado distinto e incluso opuesto al inicial. Se aprovecha, pues, la flexibilidad sintáctica del latín para leer al revés los versos y que aun así tengan sentido. Los palíndromos enfatizan entonces la oposición de ideas; al punto que, al leer de modo normal el poema, resulta un mensaje prácticamente herético, pero, al invertir el poema, se descubre la profunda verdad ortodoxa:

Palindromon Antistrophon, sive contrarie Reciprocum. Cuius decurso quidem, sensuum, in Sacra Eucharistia, defectus, recurso vero Fidei supplementum exprimitur.

Est cibus, et liquor, et sentis quem gutture, tantum
Corpora non animos hic alit aethereos⁵⁵.

Contra negantes frequentandam esse Eucharistiam, ipsorum ex retroacto sermone Conclusio.

Angelicus cibus est, timeas nec vescere abunde
Serus quam creber fit quia commodior⁵⁶.

De modo que, por así decirlo, cuanto más patente sea el error a primera vista, tanto más reveladora es esa verdad piadosa que se muestra al leerlos de manera invertida. La verdad, literalmente, se descubre, se desvela. Sin duda, semejante juego, por lo arriesgado, sólo podría ser permisible en latín y no en español. Casi diríamos que con esto constatamos que la ortodoxia podía ser algo más móvil de lo que parece, y que tenía distintos límites dependiendo de la lengua que se usara.

Ahora bien, también observamos que los temas no eran necesariamente religiosos⁵⁷, y aquí tenemos una muestra significativa:

De vitae brevitare, et otii fuga.

Praetereunt cito nam mortalis tempora vitae,
Gaudia non curas, vir bone, quaesieris⁵⁸.

55 "Palíndromo antístrofo, o contrariamente recíproco. Al derecho, en efecto, se expresa una falta de sentido en cuanto a la Sagrada Eucaristía; pero al revés, un refuerzo para la fe. Es alimento y líquido lo que sientes en la garganta; sólo / alimenta los cuerpos, no las almas etéreas", *Ibid.*, p. 496. Leído al revés, se traduciría así: "A quien sólo sientes en la garganta es alimento y líquido; / alimenta las almas etéreas, no los cuerpos".

56 "[Versos] que, de frente, niegan que la Eucaristía deba ser frecuentada; pero, a partir de su lectura invertida, [se obtiene] una conclusión. Es un alimento angélico, témelo y no lo comas hasta saciarte, / pues retrasado se vuelve más benéfico que siendo reiterado", *Idem*. Leído al revés, se podría traducir así: "Cómelo hasta saciarte y no temas, es un alimento angélico, / pues reiterado se vuelve más benéfico que estando retrasado".

57 Más palíndromos, con su respectiva traducción, pueden consultarse en QUIÑONES MELGOZA, "Poemas Neolatinos Novohispanos...", pp. 75-76

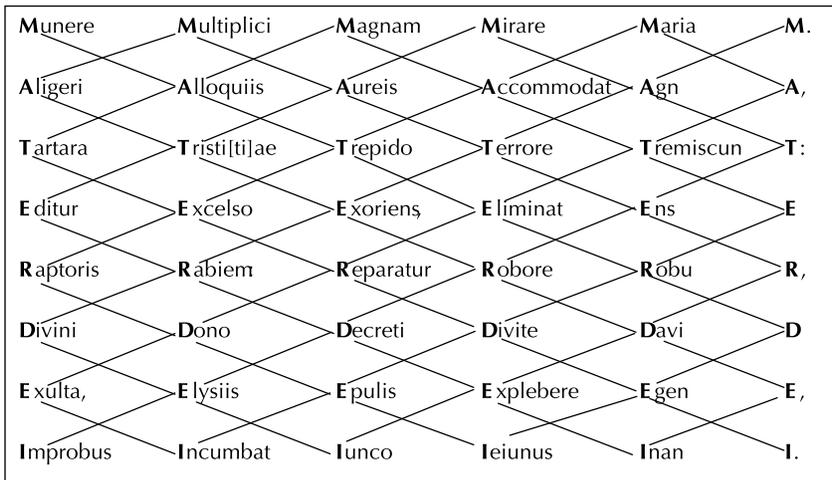
58 "La brevedad de la vida y el escape del ocio. Pues el tiempo de la vida mortal se va con rapidez, / has de buscar,

Vemos entonces que lo que está de fondo es decir mucho mediante poco. No hay correspondencia como tal entre lenguaje y pensamiento; más bien, hay una disparidad entre ellos, pues lo que se valora es que la forma esté preñada de un contenido sobrecargado. Y no sólo eso, sino que también la facultad de estos poemas de expresar simultáneamente dos mensajes antagónicos funciona como un aliciente para la reflexión por parte del lector. El texto se presenta entonces como un desafío cuya superación será retribuida por la verdad misma.

Y por último, prácticamente en el pináculo del ingenio tenemos los laberintos literarios que aparecen en el manual novohispano, que se podrían definir como acrósticos entrecruzados. Son composiciones poéticas donde no sólo las primeras letras de las palabras iniciales forman un nombre, sino también las de las palabras en segundo lugar, y en tercero, y así sucesivamente; y no sólo se puede formar el nombre una y otra vez en vertical, sino también transversalmente.

Pro intelligentia labyrinthi ad lectorem

Omnipotens humilem supera respexit ab arce
 Mariam, ut Matrem iusserit esse suam:
 Sic, quicumque legas, humilis lege, tende deorsum,
 Obviaque alma Dei sic tibi Mater erit.



buen hombre, los goces, no las preocupaciones”, *Poeticarum Institutionum Liber...*, p. 497. Leído al revés, el poema dice lo opuesto: “Pues el tiempo de la vida mortal se va con rapidez, / has de buscar, buen hombre, los cuidados, no los goces”. Traduzco una misma palabra latina, “*curas*”, como “preocupaciones” y como “cuidados”, porque sin duda su connotación cambia de una valoración negativa a una positiva según se lea el poema al derecho o al revés.

Cierto es que semejante texto⁵⁹ parecerá singularmente banal a un lector actual, y sin duda de ahí viene que este fenómeno literario-cultural en la Nueva España haya sido tan poco estudiado. Sin embargo, hacer un juicio sumario de esto y verlo como un mero juego baladí, me parece, es rehusarse por completo a comprender su sentido más hondo, su génesis y las circunstancias que lo suscitaron. No cabe duda que para algunos intelectuales de la época era algo sin mayores implicaciones, un pasatiempo erudito en el cual ejercitar el ingenio; pero también es claro que para otros debe de haber tenido un sentido más profundo. Semejantes “juegos”, en efecto, están por lo regular asociados a un asunto divino. ¿No podría ser que para algunos intelectuales funcionara como un procedimiento heurístico para encontrar relaciones, una técnica para obtener hallazgos en el mundo?

Ahora bien, es momento de hacer algunas conclusiones. En primer lugar, hay que subrayar la distancia entre Cervantes de Salazar y la poética jesuita de Llanos. La obra de Llanos es producto de una cierta institucionalización de la pedagogía en la Nueva España, y busca llenar las carencias. No parece en vano que precisamente en este libro fundacional se vea con tanta fuerza la tradición de la agudeza. Ya hay una producción propiamente novohispana y se trata de mostrarla, y la gran parte de esa producción se inserta precisamente en el género epigramático. Sin duda, podría deberse a un aspecto práctico: es un género menor, breve, que permite mayor facilidad en la elaboración; aunque lo cierto es que, viendo esos “epigramas artificiosos”, tal como se catalogan en el propio manual, parecen cualquier cosa menos “fáciles”. De cualquier modo, esto nos lleva a suponer que en el medio altamente elitista de la educación novohispana la tradición de la agudeza y los juegos de ingenio tuvieron un éxito considerable, cosa que explicaría las ulteriores protestas, a mediados del siglo XVII, de Baltasar López ante los excesos.

Por otro lado, podría haber una conexión entre esa necesidad de publicar y mostrar los hallazgos del ingenio propiamente novohispanos, y uno de los tradicionales elogios a los criollos: su propia agudeza⁶⁰. Estaríamos, entonces, ante una de las venas patrióticas que después reivindicaría Eguíara y Eguren. La

59 Aquí el epígrafe introductorio traducido: “Al lector, para comprensión del laberinto. El omnipotente observó desde su alta fortaleza / a la humilde María para ordenarle que fuera su madre. / Así, cualquier cosa que leas, léela humilde, tiende la espalda, / y así la madre de dios te será accesible y fecunda”. El laberinto propiamente dicho es éste: “Admira a la gran María con múltiple trabajo. / Casta, se ajusta a las exhortaciones doradas de Dios. / Los infiernos, lugar de aflicción, tiemblan con trépido terror. / El sol naciente sobresale de lo alto y elimina con su espada / la cólera del ladrón; se restaura con fortaleza la fortaleza. / Con el rico don de la divina doctrina de David, / regocíjate; en banquetes paradisíacos quedarás satisfecho, tú que estás en necesidad. / Que el malvado se recueste hambriento junto a un junco muerto”, *Ibid.*, pp. 504-505. Se encuentra transcrito también en OSORIO ROMERO, *Floresta de Gramática...*, p. 177.

60 MÉNDEZ PLANCARTE, *Poetas novohispano, Primer Siglo*, p. XIII, citando a Juan de Cárdenas, en sus *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* (México, 1591), menciona “el ingenio agudo, trascendido y delicado” de los criollos y su “hablar tan pulido, cortesano y curioso”, con “delicadeza y estilo retórico no enseñado sino natural”, sobre todo para “decir un primor... o una razón bien limada”.

agudeza del ingenio tomó, pues, un intenso cariz patriótico. La reivindicación del ingenio criollo es un tópico que corre paralelo a las conocidas alabanzas a la naturaleza americana. ¿No podrá ser que este progresivo echar raíces de la tradición de la agudeza, de lo cual aquí se reveló sólo el inicio, haya estado particularmente ligado a esa propia defensa y exaltación del ingenio criollo?

Y por último, lo que debe quedar claro después de todo esto es que los juegos de ingenio no son en realidad meros “juegos” superficiales. La agudeza del ingenio supone un rechazo tajante a lo superficial. Si reflexionamos un poco en ello, podremos darnos cuenta de que la visión del barroco como algo puramente formal y ornamental no tiene aquí pertinencia alguna⁶¹. Lo que se valora ante todo en la tradición de la agudeza es la densidad de sentido, la *res* acumulada y casi condensada en pocos *verba*. Los “juegos de ingenio” serían entonces procedimientos para descubrir esos contenidos escondidos y plasmarlos en creaciones poéticas de tal modo que el propio lector esté forzado a reproducir ese arduo camino del ingenio que condujo hasta ahí. Desde este punto de vista, las verdades estarían ahí, dadas, en el sutil entramado de relaciones que Dios estableció. La búsqueda de agudezas supondría, entonces, la firme creencia en un nexo entre lenguaje y mundo; mediante la escritura, el hombre puede catapultarse al conocimiento de la realidad misma.

61 PALMA CASTRO, “Artificios literarios en la Nueva España”, hace notar pertinentemente que los artificios literarios novohispanos como anagramas, acrósticos, laberintos, etc., no pueden verse como “excesos barrocos” pueriles, sino que se ligan ante todo con el manierismo renacentista ya visible desde el XVI; sin embargo, al explicarlos en el marco de una visión más general sobre el experimentalismo, el autor pierde de vista la base teórica que hay ya desde el propio Renacimiento, que no es otra sino lo que aquí se ha tratado como la tradición de la agudeza.

Bibliografía

- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España, Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- BLANCO, Mercedes, *Les Rhétoriques de la Pointe, Baltasar Gracián et le Conceptisme en Europe*, Editions Slatkine, Ginebra, 1992.
- BLÜHER, Karl Alfred, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, trad. de Juan Conde, Gredos, Madrid, 1983.
- CASAS RIGALL, Juan, "La idea de agudeza en el siglo XV hispano: para una caracterización de la *sotileza cancioneril*", *Revista de Literatura Medieval*, vol. 6, (1994), 79-103.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Life in the Imperial and Loyal City of Mexico in New Spain and the Ryal and Pontifical University of Mexico as Described in the Dialogues for the Study of the Latin Language Prepared by Francisco Cervantes de Salazar for Use in His Classes and Printed in 1554 by Juan Pablos*, Edición facsímil, University of Texas Press, Austin, 1953.
- , "Túmulo Imperial", en GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, Edición de Agustín Millares Carlo, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, pp. 161-183.
- ROLL, Morris, *Style, Rhetoric, and Rhythm*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1966.
- DE LA TORRE VILLAR, Ernesto, "Un tesoro de la poesía novohispana", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XX, núm. 73, (otoño, 1998), pp. 193-207.
- ERASMO DE ROTTERDAM, Desiderio, *Collectanea adagiorum veterum Desiderii Erasmi Roterodami Germaniae*, Matthias Schürer (ed.), Estrasburgo, 1513.
- FANTUZZI, Marco y Richard HUNTER, *Muse e Modelli, La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 389-481.
- FUMAROLI, Marc, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Librairie Droz, Ginebra, 1980.
- GARIN, Eugenio, *L'umanesimo italiano, Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Gius. Laterza & Figli, Roma, 2004.

- GRASSI, Ernesto, *La Filosofía del Humanismo, Preeminencia de la palabra*, Trad. de Manuel Canet, Anthropos, Barcelona, 1993.
- GÓMEZ ROBLEDO, Xavier, *Humanismo en México en el siglo XVI, El sistema del Colegio de san Pedro y san Pablo*, Editorial Jus, México, 1954.
- HERRERA, Arnulfo, "Apunte sobre la poesía religiosa en México", *La Colmena*, núm. 77 (enero-marzo, 2013), pp. 51-56.
- HIDALGO-SERNA, Emilio, "Origen y causas de la 'agudeza': necesaria revisión del 'conceptismo' español", *AIH Actas IX*, (1985) pp. 477-486.
- HOLLOWAY, Paul A., "Paul's pointed prose: The *sententia* in Roman rhetoric and Paul", *Novum Testamentum*, vol. 40, fasc. 1 (ene., 1998), pp. 32-53.
- JAUERALDE POU, Pablo (ed.), *Antología de la poesía española del Siglo de Oro (siglos XVI-XVII)*, Espasa Calpe, Madrid, 1999.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, New York, 1979.
- LAURENS, Pierre, *L'abeille dans l'ambre. Célébration de l'épigramme de l'époque alexandrine à la fin de la Renaissance*, Les Belles Lettres, París, 1989.
- LEONARD, Irving A., *Los libros del conquistador*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
- LÓPEZ GRIGUERA, Luisa, *La retórica en la España del Siglo de Oro*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso (comp.), *Poetas novohispanos, Primer siglo (1521-1621)*, UNAM, México, 1964.
- MORENO GALLEGO, Valentín, *La Recepción Hispana de Juan Luis Vives*, Generalitat Valenciana, Valencia, 2006.
- MOUCHEL, Christian, *Cicéron et Sénèque dans la rhétorique de la Renaissance*, Hitzeroth, Marburgo, 1990.
- ONG, Walter J., "Wit and Mystery: A Revaluation of Medieval Latin Hymnody", *Speculum*, vol. 22, núm. 3, (Julio, 1947), pp. 310-341.

OSORIO ROMERO, Ignacio, *Floresta de Gramática, Poética y Retórica en Nueva España (1521-1767)*, UNAM, México, 1980.

———, *Conquistar el eco, La paradoja de la conciencia criolla*, UNAM, México, 1989.

PALMA CASTRO, Alejandro, "Artificios literarios en la Nueva España", en *Memoria XVIII, Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2005. Versión electrónica consultada el 10-09-13, en: http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_39.pdf

PETRARCA, Francesco, *Canzonero*, Ed. de Mariateresa Cattaneo, Instituto Geografico de Agostini, Novara, Italia, 1962.

POETICARUM INSTITUTIONUM LIBER, variis ethnicorum christianorumque exemplis illustratus, ad usum studiosae iuventutis, per Congregationem B. M. V. Annunciatae, in Societatis Iesu Collegi Mexicani Gymnasiis Autoritate Apostolica, institutam, Apud Henricum Martinez, México, 1605.

PAZ, Mario, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, 2ª edición, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1975.

QUIÑONES MELGOZA, José, "Poemas neolatinos novohispanos en el *Poeticarum Institutionum Liber* de Bernardino de Llanos", en Noé ESQUIVEL ESTRADA (comp.), *Pensamiento Novohispano*, núm 3, UAEM, Toluca, 2002, pp. 67-77.

———, *Poesía neolatina en México en el siglo XVI*, UNAM, México, 1991.

RAMÍREZ TREJO, Arturo, "La retórica novohispana: origen, desarrollo y doctrina (siglos XVI-XVIII)", *Nova Tellus*, vol. 30, núm. 1 (2012), pp. 149-165.

RODRÍGUEZ BELTRÁN, Joaquín, *La agudeza del ingenio vista por un humanista novohispano: Estudio, edición y traducción de la Oratio pro instauratione studiorum de Baltasar López*, Tesis para optar por el título de Maestro en Letras (Clásicas), UNAM, 2012.

SANCHIS AMAT, Víctor Manuel, *Francisco Cervantes de Salazar (1518-1575) y la patria del conocimiento: la soledad del humanista en la ciudad de México*, Tesis de Doctorado, Universidad de Alicante, Alicante, 2012.

VIVES, Juan Luis, *El arte retórica, De ratione dicendi*, Ed., trad. y notas de Ana Isabel Camacho, Estudio introductorio de Emilio Hidalgo-Serna, Anthropos, Barcelona, 1998.

———, *Exercitatio Linguae Latinae*, Apud Haeredes Petri Rauani et socios, Venecia, 1553.

VUILLEUMIER, Florence, "Les Conceptismes", en Marc Fumaroli (coord.), *Histoire de la Rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Presses Universitaires de France, París, 1999, pp. 517-537.

WILLIAMSON, George, *The Senecan Amble, A study in prose from Bacon to Collier*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1951.

MÉXICO, UNA REPÚBLICA LAICA

José Luis Soberanes Fernández

El 30 de noviembre de 2012 apareció publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el Decreto mediante el cual se reformó el artículo 40 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* para quedar redactado así:

Artículo 40. Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una república representativa, democrática, *laica*, federal, compuesta de estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental.

O sea que se le agregó el adjetivo calificativo “laica” al texto constitucional, lo cual no deja de extraño, por decir lo menos, en un país como el nuestro que desde 1859 se decretó la separación de la Iglesia y del Estado; en los próximos párrafos trataremos de dar una explicación –que no una justificación– a esta reforma a nuestra Constitución.

Partamos de cuatro datos incuestionables:

- 1) En cualquier régimen liberal y democrático de derecho, rechazar al Estado laico carecería de todo sentido, nadie en su sano juicio lo puede impugnar en la actualidad, sería un absurdo.
- 2) La Iglesia Católica, particularmente a partir del Concilio Vaticano II, es totalmente partidaria del Estado laico, es más, hoy en día no existe

- ningún Estado confesional católico¹, ya que el mismo es una garantía de la libertad de la propia Iglesia; negar esta afirmación, que la Iglesia católica apuesta por el Estado laico, representaría una gran ignorancia o una notable mala fe.
- 3) La finalidad primera del Estado laico es la vigencia real de la libertad religiosa. Un Estado laico que no garantice plenamente el ejercicio de dicha libertad religiosa es antidemocrático.
 - 4) Es una realidad innegable que resulta muy difícil determinar los límites y alcances del Estado laico, así como señalar con toda precisión el contenido material del derecho fundamental de libertad religiosa; en ambos casos, aparecen muy ilustrativos el derecho internacional de los derechos humanos y el derecho comparado junto con las tradiciones, usos y costumbres de cada país.

Pensábamos que con el reconocimiento del derecho fundamental de libertad religiosa y por ende el Estado laico, arribábamos a un estado de convivencia pacífica en donde todos nos respetaríamos, coexistiríamos pacíficamente y serían reconocidos por todos y para todos los derechos de libertad de pensamiento, conciencia y religión, al tenor de lo proclamado por el artículo 18 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*; pero no, las cosas han cambiado recientemente.

Desafortunadamente, a partir del siglo XXI, ha aparecido en el mundo occidental un laicismo más combativo, menos contemporizante, que pretende excluir cualquier expresión religiosa de la vida pública, no sólo política, y particularmente en aquellas cuestiones con una especial carga moral, alegando que los creyentes no pueden imponer sus convicciones morales a quienes no lo son, para lo cual postulan una “ética laica”, pasando de lo que se conoce como “laicidad” al “laicismo”, entendiendo al primero como algo positivo, concorde con los derechos fundamentales del ser humano, en donde ambas esferas –política y religiosa- actúan con un independencia la una de la otra, e inclusive se considera al fenómeno religioso como algo bueno y existe colaboración entre ambos, en la medida que se comparten valores y propósitos; en cambio el segundo, el laicismo, se refiere más a una actitud negativa en que el ámbito político trata de impedir al creyente consecuente cualquier intervención en la vida pública.

No existen “recetas universales” que nos indiquen la frontera entre lo estatal y lo religioso y hasta dónde una sana laicidad permite esa interacción sin que represente una vuelta al Estado confesional, ello depende de las tradiciones, usos

1 Independientemente de los países musulmanes que responden a otra realidad muy diferente de los países occidentales, hoy día sólo quedan naciones confesionales protestantes, como la Gran Bretaña o las del norte de Europa; y con una confesionalidad muy relajada.

y costumbres de cada nación; el derecho comparado nos puede dar infinidad de ejemplos. De esta forma, lo que para un país entra en la normalidad democrática, para otro no. El problema se suscita cuando el laicismo militante e intolerante pretende modificar esas tradiciones, usos y costumbres en aras de un Estado laico absoluto, sin ninguna manifestación religiosa pública, para decirlo de alguna manera.

En nuestra modesta opinión, el problema surge cuando ese laicismo militante e intolerante atenta contra el derecho fundamental de libertad de pensamiento, religión y convicciones.² De esta suerte, hoy día el conflicto laicista ya no es la confrontación entre el poder político y el poder religioso, como en el siglo XIX, no, ahora es una colisión entre los que se dicen defensores del Estado laico y un conjunto de los ciudadanos creyentes cuyos derechos fundamentales no sólo están reconocidos por el texto fundamental, sino que es la base de todo el sistema político democrático; esto significa, en el fondo, que no es una pugna entre el Estado y la Iglesia(s) sino entre dos grupos de ciudadanos, con dos ideologías diferentes, pero ambos en un plano de igualdad; lo malo es que los laicistas se consideran los legítimos y exclusivos representantes del Estado, negando ese mismo carácter a los de la acera de enfrente.

Tenemos que partir de una realidad incuestionable: en la actualidad, ninguna institución religiosa, ni aún en los pocos Estados confesionales que quedan, pretende arrogarse los derechos soberanos de las naciones, ni competir con los gobiernos en las materias que le son propias a éstos últimos, es algo impensable en nuestro siglo: en Occidente vivimos una sociedad totalmente secularizada. ¿De dónde, pues, surge esta corriente laicista?

Pensar en que el derecho fundamental de libertad de pensamiento, religión y convicciones se constriñe sólo a una libertad a creer, sería un grave error; se trata de un derecho público, por lo tanto externo (no olvidemos que una de las notas características de la norma jurídica, a diferencia de la norma moral, es que es externa, no regula la vida interior de las personas); así, tanto el derecho internacional de los derechos humanos como el derecho comparado nos dan ejemplos más que de sobra de lo que debemos entender ahora por tal derecho fundamental³. Efectivamente, tanto documentos internacionales como constitucionales de los países con estatuto democrático, contemplan la libertad religiosa como una forma

2 Aquí está el verdadero “nudo gordiano” de la aplicación de dicho derecho fundamental, el determinar su extensión y límites. Cfr. nuestro trabajo: “El contenido de la libertad religiosa”, *Memoria del Primer Congreso Internacional sobre Iglesias. Estado laico y sociedad*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2006, pp. 138-145.

3 Cfr. Nuestro trabajo “Mexico and the 1981 United Nations Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief”, en *Law Review*, núm. 2, Provo, Utah, Brigham Young University, 2002, v. 2002.

externa y comunitaria de expresar las convicciones personales en esta materia, desde el culto público, hasta tópicos tan aparentemente insulsos como la forma de comer, de vestir, de ejercer el derecho al descanso y el derecho que se tiene al respeto, por parte de la sociedad, tanto en su conjunto como de cada uno de sus miembros, de todas esas formas de expresión religiosa. Formas de expresión religiosa que no representan un derecho absoluto, ni mucho menos, sino que está restringida por aquellas medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los terceros⁴. Por lo tanto, la libertad religiosa no es la libertad de creer, sino de actuar en la vida social conforme a esas creencias.

Por otro lado, no tenemos que perder de vista que el laicismo es una ideología, que muchas veces las actitudes laicistas son también excluyentes, ya que ellos, los “sin Dios”, para decirlo de alguna forma, se apropian del espacio público y no permiten a los creyentes que manifiesten su fe; el laicismo no es “aséptico”, y por lo tanto quien milita en el lo trata de imponer, y muchas veces de manera violenta, fácciosa y con modos poco corteses su particular forma de ver el mundo y la vida; muchas de las fuentes laicistas consultadas para la preparación de este trabajo, dejaban sentir un *odium fidei* muy lamentable y poco académico. Por ello, cuando quieren incapacitar a los creyentes para opinar en cuestiones éticas, aduciendo que éstos últimos quieren imponer “su moral” a toda la comunidad, ellos están procediendo de la misma manera; la llamada ética laica es profundamente subjetiva, es lo que cada quien cree o piensa, como lo demuestran los trascendentes cambios que esa moral pública ha tenido en los últimos años, como en el caso del aborto, eutanasia, matrimonios entre personas del mismo sexo o la noción de pornografía; por ello los laicistas suelen volverse dogmáticos e intolerantes y pretenden imponer “su” moral a los demás; rechazan cualquier idea que pueda parecer religiosa, sin considerar que la religión también es parte de la cultura e idiosincrasia de un pueblo.

Como se habrá podido observar, la pugna no se presenta entre dos poderes: el político y el eclesiástico, sino entre dos grupos de personas, todas iguales ante la ley y poseedoras de derechos fundamentales, que luchan por dos visiones diferentes de la vida.

Dicho en otras palabras: en México tenemos una larga historia de conflictos religiosos, que nos han llevado por lo menos a tres guerras intestinas (Reforma,

4 Así, por ejemplo, la *Convención Europea para la Protección de Derechos Humanos y Libertades Fundamentales*, señala en el artículo noveno, párrafo segundo: 2 La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los terceros.

Intervención y Cristiada) que la reforma constitucional religiosa de 1992, que sin alcanzar los parámetros internacionales en la materia representó un avance sustancial en materia de libertad religiosa en nuestra patria, se ha alcanzado un *modus vivendi* aceptable por ambas potestades; que nadie medianamente razonable está interesado en abrir viejas heridas cicatrizadas, que a nadie conviene; que vivimos en una sociedad absolutamente secularizada, que las instituciones eclesiásticas no representan ningún peligro a la supremacía del Estado en la vida social, la pregunta que nos hacemos lógicamente es ¿Qué necesidad de reformar el artículo 40 constitucional en 2012 para definirnos como la “república laica”?

Encontramos dos posibles respuestas a esa interrogante: la corriente laicista que se ha dado en el mundo occidental a partir del nuevo milenio, o sea el año 2000, y los grandes problemas éticos que han planteado los recientes y espectaculares avances de la biotecnología, como la fecundación *in vitro* o la manipulación genética, por mencionar dos ejemplos; y el renacer del evolucionismo absoluto⁵. Evidentemente esas dos situaciones están relacionadas estrechamente.

El ser humano no es una cosa, es una persona dotada de dignidad, por lo tanto no se le puede manipular a placer sin ningún límite, de lo contrario retrocederíamos a la barbarie más absoluta en donde los manipuladores terminarían siendo sus propias víctimas y sus excesos; de ahí la necesidad vital de fortalecer la bioética, disciplina que estudia, entre otras cosas, los límites morales a la experimentación biológica en humanos y las técnicas que de ello resulten.

A ello tenemos que agregar algunos otros temas de reciente factura que también representan conflictos de orden ético, que apuntamos antes, como lo es la legalización del aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la eutanasia.

Como es lógico y natural, las religiones y las instituciones eclesiásticas tienen su punto de vista en estas arduas cuestiones morales, como también resulta explicable que los laicistas preferían descalificarlas *ab initio* en vez de confrontar las ideas, es más cómodo; de ahí es que nosotros nos expliquemos el renacer de este furor laicista en el mundo entero y en nuestra patria.

Pero vayamos al fondo de todo este asunto: realmente estamos en nuestro país ante una polémica más académica que real, hay algo que no podemos cambiar a

5 Entendemos por tal a aquel que no reconoce en el proceso evolutivo la existencia o participación de un Ser Superior, conocido generalmente como Dios; que la evolución ha sido el producto del azar o la casualidad, nunca un proceso dispuesto y ordenado por la Divinidad. Recordemos que la doctrina católica no rechaza *per se* la evolución, es más el papa Juan Pablo II afirmó el 22 de octubre de 1996 a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencia que la teoría de la evolución era más que una hipótesis, pero insistió en que no se podía obviar la participación divina en el proceso evolutivo.

voluntad, si un pueblo es religioso, lo seguirá siendo con legislación persecutoria o sin ella, ahí está el ejemplo de los llamados países de detrás de la cortina de hierro, que después de la caída del Muro de Berlín, su antirreligiosidad estatal quedó en una simple anécdota histórica; más aún en naciones como México en que la disociación entre el mundo legal y el mundo real es enorme, en donde el catolicismo que formalmente alcanza en números redondos el 90 % de la población, pensar que porque el artículo 40 de nuestra Carta Magna diga que somos una “república laica” puedan cambiar las cosas en México, es una ilusión, no nos engañemos, las cosas no van a cambiar en este tema, seguiremos igual que hasta ahora.

Psicología



La inteligencia: una mirada desde las Inteligencias Múltiples (IM) y las competencias

Luz Paola Acosta Ramírez¹

Introducción

Definir la inteligencia ha sido uno de los temas más polémicos y controversiales en distintas áreas disciplinares, desde el campo de las humanidades hasta el área de la salud. Sin embargo, los criterios para definirla se han desarrollado más profundamente desde hace un poco más de un siglo y por ello, hasta la fecha, se han producido diversas explicaciones que no terminan por abarcar la complejidad de éste término.

Desde la psicología, han existido diferentes posturas que tratan de explicar la forma en la que una persona es considerada *inteligente*. Alfred Binet, David Wechsler, Jean Piaget, Robert Sternberg, Thurstone, John Mayer, Howard Gardner, entre otros, han contribuido con aportaciones y estudios valiosos para tratar de responder a esta interrogante.

Hoy más que nunca, vivimos en un periodo en el que se prepondera la necesidad de solucionar diversas situaciones, conflictos, retos y requerimientos de una forma eficaz y adecuada, es decir, ser competente.

Howard Gardner, un psicólogo preocupado por el desarrollo integral del ser humano, ha propuesto una teoría en la cual establece que nosotros poseemos

¹ Quisiera agradecer a Roberto de J. Villamil Pérez por las pláticas sostenidas a lo largo de varios años, pues gracias a ellas pude consolidar las ideas que en este artículo expongo.

ocho tipos de inteligencias: interpersonal, intrapersonal, verbal, logicomatemática, naturalista, musical, espacial y la cinestésicocotocorporal. Cada una de ellas se desarrolla de forma desigual, pues cada sujeto es irrepetible y único.

En el presente artículo se desarrollará dicha postura, ya que actualmente sus postulados forman parte de las aportaciones para el desarrollo de competencias no sólo para la escuela, sino también para la vida, pues reconoce que la inteligencia del sujeto puede demostrarse en múltiples dimensiones de su actuar cotidiano. Como consecuencia, la relevancia de este enfoque trasciende las aulas al generar estrategias para desarrollar las inteligencias de cada uno de nuestros estudiantes por medio de múltiples experiencias desde diversos escenarios.

Este artículo está dirigido a todas aquellas personas preocupadas por la educación y formación desde una perspectiva humanística. Resulta, además, una guía para conocer el tema de las inteligencias múltiples y su relación con el tema de las competencias, ya que este enfoque es el tema central de las diversas reformas educativas que actualmente se viven en nuestro país.

Desde el área de la psicología educativa es preciso prestar atención a la definición que en nuestros días se le da a la inteligencia, pues ésta determinará el lente con el cual miramos a nuestros estudiantes y como consecuencia, la manera en cómo nos acercamos a ellos.

El desarrollo de este artículo se divide en cuatro ejes centrales: la definición de las Inteligencias Múltiples (IM) y su importancia en nuestro contexto educativo actual, la conceptualización de las competencias, la relación entre IM y las competencias en el aula y el tipo de evaluación más adecuado desde nuestra práctica docente para desarrollar las IM y las competencias.

Las Inteligencias Múltiples (IM)

En el aula podemos identificar que cada uno de nuestros alumnos tiene una personalidad distinta y distinguimos que pueden tener mayor capacidad para realizar una tarea que en otra. Según Gardner, esto se debe a que no existe una sola inteligencia sino varias de ellas. Como consecuencia, éstas se desarrollan generalmente en distinta proporción: unas más que otras.

Tradicionalmente, una persona inteligente era aquella capaz de repetir idénticamente lo que el profesor decía. Ante tal hecho, Gardner comienza a investigar respecto de la dificultad para aplicar o adecuar, ante nuevas situaciones, tanto los conocimientos como las habilidades que provienen de la enseñanza formal². Se dio cuenta que, aun cuando el estudiante tiene calificaciones perfectas

2 Gardner Howard, *La mente no escolarizada*, México, Ediciones Paidós Ibérica, 1991.

con 10, no implicaba necesariamente que comprendiese el contenido y como consecuencia, lo pudiese aplicar a nuevas situaciones y contextos.

Por ello, actualmente se define a la inteligencia como “la habilidad para solucionar problemas, la capacidad de generar nuevos problemas para resolver y la capacidad de crear productos u ofrecer servicios valiosos dentro del ámbito cultural”³.

Ahora bien, la inteligencia depende tanto del factor genético como del ambiental. Si bien es cierto que nuestro ADN nos determina de cierta forma en nuestras capacidades, no menos importante es el medio, pues este provee de distintas experiencias que nos ayudarán a desarrollar nuestras inteligencias múltiples.

Por ejemplo, si nacemos con la posibilidad de desarrollar una linda voz para el canto y al primer intento de cantar en casa nos callan porque papá está leyendo, es muy probable que no la desarrollemos. En cambio, si con ella deleitamos complacemos a toda la familia, ¿por qué no?, podemos alcanzar el estrellato⁴.

Se parte del hecho de que cada persona nace con un paquete diferente de inteligencias que buscan la oportunidad de desarrollarse y el ambiente tiene un papel determinante, pues de este depende que se ejerciten y desarrollen.

De tal suerte que la función de la escuela desde esta perspectiva, indiscutiblemente, tendría que desarrollar en los estudiantes las habilidades necesarias para formar a sujetos competentes por medio del desarrollo integral en las dimensiones que los conforman; desde la emocional, hasta la social, cognitiva y física.

Gracias a este enfoque nos permitimos analizar desde nuestra práctica profesional si en realidad estamos dando la oportunidad de desarrollo que nuestros alumnos exigen y especialmente, si estamos apreciando la diversidad en el aula.

En suma, el papel y desafío de la educación es poder descubrir las inteligencias desde que son pequeños para darles cauce. También, permitir que los niños experimenten éxito en sus áreas débiles y que tengan el desarrollo más pleno posible, conservando su individualidad⁵.

La tarea no es fácil. Aunque debemos señalar que actualmente se realizan importantes esfuerzos encaminados a la capacitación constante de profesores para que éstos generen en sus alumnos un aprendizaje integral.

3 Campbell B. L. y Dickinson D., *Inteligencias Múltiples. Usos prácticos para la enseñanza y el aprendizaje*, Argentina, Troquel, 2004, p. 14.

4 Serrano Ana María, *Competencias e Inteligencias. Desde la Educación Inicial hacia la vida*, México, Trillas, 2008.

5 Ídem.

Las aportaciones de Howard Gardner a la temática de las inteligencias son de gran importancia no sólo para el contexto educativo, sino también para la vida. Establece que las inteligencias se pueden clasificar en: lingüística, musical, logicomatemática, espacial, cinestésicocorporal, interpersonal⁶, intrapersonal y naturalista.

A continuación se explicarán brevemente cada una de ellas indicándose entre paréntesis el área de localización en el cerebro:

- a) Inteligencia lingüística (Hemisferio izquierdo. Vocabulario: lóbulo frontal, encima del lóbulo temporal. Lenguaje: lóbulo temporal). Consiste en la capacidad de utilizar el lenguaje oral y escrito para expresar e interpretar significados complejos. Son personas que desde niños narraban eventos con mayor facilidad en comparación con los demás. Se pueden identificar personas con esta inteligencia en lo verbal, oral, escrita y/o de lectura. Se dice que los escritores, poetas, periodistas y locutores presentan altos niveles de inteligencia lingüística.
- b) Inteligencia logicomatemática (lóbulos frontales, parietales izquierdos). Permite calcular, medir, evaluar proposiciones e hipótesis y efectuar operaciones matemáticas complejas. Desde niños agrupan, clasifican, asocian, anticipan, sacan deducciones con facilidad; se apasionan con los números y las cuentas. Disfrutan de investigar y preguntar. Las personas dedicadas a la ciencia, las matemáticas, la contaduría, la ingeniería y al análisis de sistemas presentan una gran capacidad en este tipo de inteligencia.
- c) Inteligencia espacial (Hemisferio derecho). Proporciona la capacidad de pensar en tres dimensiones. Permite percibir imágenes externas e internas, recrearlas, transformarlas o modificarlas, recorrer el espacio o hacer que los objetos lo recorran y producir decodificar información gráfica. Los niños con esta inteligencia se interesan por armar rompecabezas, en armar y desarmar elementos. Son muy imaginativos, pues esta inteligencia se relaciona con la ensoñación. Los profesionales que tienen desarrollada esta inteligencia son los pilotos, los marinos, los escultores, los pintores y arquitectos.
- d) Inteligencia cinestésicocorporal (Hemisferio izquierdo). Permite manipular objetos y perfeccionar las habilidades físicas. Son niños que

6 Para Gardner sólo hay siete inteligencias. Tanto la inteligencia interpersonal como intrapersonal están comprendidas en una inteligencia llamada personal. Sin embargo, en las interpretaciones hechas por diversos autores se han contemplado de forma independiente. Por esta razón, en la mayor parte de la bibliografía se consideran ocho y no siete inteligencias múltiples.

disfrutan mucho del movimiento, sus movimientos suelen ser coordinados. Les gusta poner “manos a la obra” y no pueden estar sentados, necesitan estar parados, en continuo movimiento, tocar, construir y dramatizar. Se manifiesta en los atletas, los bailarines, los cirujanos y artesanos.

- e) La inteligencia musical (Hemisferio derecho, lóbulo frontal). Son individuos sensibles a la melodía, al ritmo, al tono y a la armonía. Son niños que todo el día tararean, aprenden mejor cantando, les gusta la música, bailan con ritmo diferenciando los movimientos según el tipo de música. Hacen ruidos todo el tiempo y sienten una inclinación especial por aprender algún instrumento. Entre ellos se encuentran los compositores, los directores de orquesta, los músicos, los críticos musicales, los fabricantes de instrumentos musicales y también los oyentes sensibles.
- f) La inteligencia interpersonal (Lóbulo frontal). Es la capacidad de comprender a los demás e interactuar eficazmente con ellos. Les gusta estar mucho con la gente, es sensible a los sentimientos de otras personas, tienen facilidad para ser líderes, les gusta hablar, conversar y compartir. Los niños con esta inteligencia prefieren estar en grupo. Los docentes, trabajadores sociales, actores o políticos son ejemplos de profesionales con un alto grado de inteligencia en ésta área.
- g) La inteligencia intrapersonal (Lóbulo frontal). Es la capacidad de una persona para construir una percepción precisa respecto a sí misma y de utilizar dicho conocimiento para organizar y dirigir la propia vida. Es la inteligencia que poseen las personas que se conocen a sí mismas, que son muy perseverantes y no se vencen a la primera. Por lo general son muy observadoras e introspectivas. Se respetan y protegen a sí mismas. Lo niños con esta inteligencia pueden llegar a pasar inadvertidos y sin embargo al cabo de un rato notamos que observaron y aprendieron. Saben decir cómo se sienten y expresan bien su mundo interno. Algunas personas con gran inteligencia intrapersonal son especializadas en la teología, psicólogos y filósofos.
- h) La inteligencia naturalista (Hemisferio derecho). Consiste en observar los modelos de la naturaleza, en identificar y clasificar objetos y en comprender los sistemas naturales y aquellos creados por el hombre. Los niños que presentan este tipo de inteligencia disfrutan del aire libre, mirar la naturaleza, coleccionan bichos y observan las nubes. Los granjeros, los botánicos, los cazadores, los ecologistas y los paisajistas son ejemplos de profesionales con un alto grado de pericia en esta inteligencia.

Estas inteligencias son identificadas por Gardner, sin embargo advierte que pueden incrementarse. En su libro intitulado Estructuras de la mente⁷ expresa la identificación de una inteligencia espiritual, aunque no ha ahondado en ella. Es decir, concibe a la inteligencia como una serie de características que tienen valor en la medida en que integran y conforman al ser humano. Éstas, dialogan y coexisten entre sí para solucionar problemas y adaptarse mejor a su medio, en otras palabras, percibe al ser humano de una forma más integral y complementaria.

Es importante destacar, además, que la inteligencia no tendría por qué limitarse. A pesar de que Howard Gardner haya registrado ocho inteligencias no quiere decir que el ser humano no esté conformado por un número mayor de ellas. Éstas se amplían y se presentan en diversas esferas de desarrollo humano.

Las competencias

Actualmente vivimos en un periodo denominado Sociedad del Conocimiento (SC) porque el elemento clave de desarrollo es el conocimiento. Éste es valorado por vincularse directamente con los procesos de innovación y creación; además de ser el factor central del desarrollo de diversas facultades para desempeñarse con éxito en cualquier esfera del sujeto, ya sea personal, social o laboral.

Como consecuencia, el valor del desarrollo de las sociedades actuales está directamente relacionado con el nivel de formación de sus ciudadanos y de la capacidad de innovación que éstos posean.

Este periodo, caracterizado por la generación de nuevos conocimientos, exige la construcción de competencias básicas en distintos escenarios de nuestra vida, desde el académico hasta las relacionadas con nuestro actuar en lo cotidiano.

El término de competencias ha cobrado mucha importancia actualmente en los modelos educativos tanto en el extranjero como en nuestro país. Este enfoque surge como respuesta a las exigencias económicas y laborales acontecidas en el mundo, tales como la globalización, la eficiencia y la competitividad tanto a nivel individual como social.

El término de competencias es polisémico y como consecuencia, los enfoques son variados. Atiende objetivos diversos en las distintas áreas de desarrollo del sujeto, abarcando desde la personal, la emocional, social, la democracia, lo laboral, hasta las educativas, entre otras.

La competencia puede ser definida como “la capacidad que tiene un individuo para realizar una tarea dada, o como un nivel de ejecución o dominio que los

7 Gardner Howard, Estructuras de la mente, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

ciudadanos requieren para desempeñarse adecuadamente en la sociedad donde viven”⁸.

De forma sencilla y clara, se puede decir que las competencias son concebidas como el dominio de saberes y el desempeño de los sujetos en la realización de una tarea en un área determinada. Por ello, las competencias tienen que ser demostradas, pues la capacidad para realizarlas se verificarán en la solución de distintas problemáticas.

Es decir, el enfoque de competencias considera a un sujeto competente en la medida que pueda resolver un problema. Como consecuencia, su medición estará en relación con el logro de los objetivos deseados, ya que “son procesos complejos⁹ de desempeño con idoneidad¹⁰ en determinados contextos”¹¹. Es decir, no basta con haber adquirido saberes teóricos; la competencia es la aplicación de dichos conocimientos en una situación determinada mediante distintas herramientas adquiridas por el sujeto a lo largo de su vida.

La competitividad, entonces, involucra la habilidad de enfrentar demandas complejas y en la mayoría de veces, de índole humanísticas, tales como la reflexión, la crítica, el análisis y la creatividad. También implica la movilización de recursos psicosociales (incluyendo destrezas y actitudes) en un contexto en particular¹². Las competencias involucran la manera en cómo se utilizan los conocimientos adquiridos, sus experiencias y aptitudes en la solución de una problemática, vinculándose así con la actitud del sujeto para llegar a la correcta respuesta, o dicho de otro modo, del cumplimiento de los objetivos o requerimientos de una situación determinada.

Asimismo, una competencia no se adquiere de manera definitiva: se amplía y se enriquece en función de la experiencia, de los retos enfrentados por el individuo durante su vida y de los problemas resueltos o por resolver en los distintos ámbitos en que se desenvuelve. La competencia tiene un carácter de permanencia en el tiempo¹³,

8 Medina Martínez Sara Rosa, Competencias académicas básicas para el bachillerato en: Medina Martínez Sara Rosa, Educación, innovación y modernidad: el bachillerato ante los desafíos del Tercer Milenio, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1996.

9 Son procesos complejos porque articula la dimensión afectivo emocional (actitudes y valores), con la dimensión cognoscitiva (conocimientos, conceptos, teorías y habilidades cognitivas) y la dimensión actuacional (habilidades procedimentales y técnicas).

10 La idoneidad se refiere a aspectos como efectividad y pertinencia.

11 Tobón Sergio, Rial Sánchez Antonio, Carretero Miguel Ángel y García, Juan Antonio, Competencias, Calidad y Educación Superior, Colombia, Cooperativa Editorial Magisterio, 2006.

12 OCDE, La definición y Selección de competencias Clave. Resumen ejecutivo, 2000, [En línea], [Revisado en agosto de 2010], en: <<http://www.deseco.admin.ch/bfs/deseco/en/index/03/02.parsys.78532.downloadList.94248.DownloadFile.tmp/2005.dsceexecutivesummary.sp.pdf>>

13 Sagi-Vela Grande Luis, Gestión por competencias. El reto compartido del crecimiento personal y de la organización, Madrid, ESIC, 2004.

por lo que la actualización cumple un papel determinante tanto en su adquisición, como en su desarrollo y aplicación.

Competencias e Inteligencias Múltiples

El tema de las competencias e inteligencias se está abordando con gran fuerza en el ámbito de la educación en todos niveles, desde la educación preescolar hasta la licenciatura y el posgrado. Definir la inteligencia es de suma importancia para el desarrollo de todo sujeto, pues ésta puede mermar o ampliar sus posibilidades de acción. Es por ello que desde la psicología educativa es menester identificar la relación que se da entre las competencias y las inteligencias múltiples.

Los constantes cambios en nuestra sociedad de los que somos testigos, la dinámica del conocimiento, su uso y rápida transformación, así como la correlación que ésta tiene con la generación de nuevas tecnologías, han establecido un eslabonamiento recíproco entre el mercado de trabajo y el desarrollo científico y tecnológico.

Nos enfrentamos a preguntas tales como: ¿ésta persona tiene las competencias necesarias para el desempeño del puesto? Tal cuestionamiento implica una reestructuración en la formación y capacitación para la vida, vinculándola a los retos que plantea el inestable campo laboral.

A partir de este marco laboral, el concepto se fue adoptando poco a poco en los diferentes niveles educativos¹⁴. Dicho en otras palabras, las modificaciones en la productividad de un país a nivel nacional e internacional impactan directamente al sistema educativo, pues se cuestiona si los estudiantes están preparados para ejercer su práctica profesional acorde con un sistema económico enfocado hacia la competitividad y productividad.

En este sentido, una competencia intelectual humana debe dominar ciertas habilidades para la solución de problemas y cuando sea apropiado, crear un producto determinado.¹⁵ Por ejemplo, para adquirir la competencia del lenguaje será necesario desarrollar y dominar las habilidades relacionadas con esta inteligencia, tales como redacción y expresión verbal.

El enfoque de inteligencias múltiples permite elaborar programas más integrales que coadyuvan en el desarrollo de sus competencias desde la educación preescolar hasta el posgrado, tal es el caso del Programa de Educación Preescolar (PEP) y la Reforma Integral en Educación Básica (RIEB)¹⁶.

14 Serrano Ana María, Competencias e Inteligencias. Desde la Educación Inicial hacia la vida, México, Trillas, 2008.

15 Gardner, op. cit., 2009.

16 Consultar Anexo 1.

Además, permiten generar competencias para la vida. Al concebirlas como algo más que el saber mismo, tanto el saber hacer como el saber ser se manifiestan en la acción de forma integrada. Los conocimientos o las habilidades por sí mismos no son suficientes para ser competente; por ejemplo, escribir una carta no sólo es cuestión de inspiración, pues también implica trabajo, perseverancia y conocimientos para poder redactarla.

De tal forma, se establecen las siguientes competencias para la vida¹⁷:

- *Competencias para el aprendizaje permanente.* Para alcanzarlas se requiere: habilidad lectora, cultura escrita, comunicarse en más de una lengua, habilidades digitales y aprender a aprender.
- *Competencias para el manejo de la información.* Lograrlas demanda, por ejemplo: identificar lo que se necesita saber; aprender a buscar, identificar, evaluar, seleccionar, organizar y sistematizar información; apropiarse de la información de manera crítica, utilizar y compartir información con sentido ético.
- *Competencias para el manejo de situaciones.* Implica desarrollar capacidad para enfrentar el riesgo y la incertidumbre, así como plantear y llevar a buen término procedimientos; administrar el tiempo, propiciar cambios y afrontar los que se presenten; tomar decisiones y asumir sus consecuencias; manejar el fracaso, la frustración y la desilusión; actuar con autonomía en el diseño y desarrollo de proyectos de vida.
- *Competencias para la convivencia.* Se fomentan mediante prácticas como la empatía, relacionarse armónicamente con otros y la naturaleza; ser asertivos; trabajar de manera colaborativa; tomar acuerdos y negociar con otros; crecer con los demás; reconocer y valorar la diversidad social, cultural y lingüística.
- *Competencias para la vida en sociedad.* Consisten en decidir y actuar con juicio crítico frente a los valores y las normas sociales y culturales; proceder a favor de la democracia, la libertad, la paz, el respeto a la legalidad y a los derechos humanos; participar tomando en cuenta las implicaciones sociales del uso de la tecnología; combatir la discriminación y el racismo, y conciencia de pertenencia a su cultura, a su país y al mundo.

En suma, la teoría de las Inteligencias Múltiples complementa el enfoque de las Competencias, ya que las estructuras mentales, como procesos ligados al pensa-

17 Secretaría de Educación Pública SEP, Plan de estudios 2011, México, Secretaría de Educación Pública, 2011, p. 38.

miento humano permiten la formación de diferentes tipos de competencias que hacen posible el conocimiento. Háblese de competencias para la vida, genéricas, específicas, disciplinares o claves¹⁸.

Particularmente en el contexto educativo, la teoría de las Inteligencias Múltiples permite ver a los niños con mayor equidad al reconocer que todos son diferentes y que cada uno de ellos busca desarrollarse por caminos distintos con base en sus habilidades. Se toma en cuenta, por supuesto, el contexto del que provengan; de esta forma, se aprecia la diversidad y se procura dar las mismas oportunidades de desarrollo sin importar de dónde provengan.

Y a pesar de que la UNESCO¹⁹ desde hace casi una década ha emitido propuestas de trabajo a nivel nacional para erradicar la desigualdad y fomentar la educación diferenciada, aún quedan mucho por hacer. Observamos que la mayoría de las políticas públicas y educativas no han erradicado ni la inequidad, ni la falta de atención a la diversidad.

En este sentido, es preciso trabajar desde las IM de nuestros estudiantes y ampliarse en las distintas esferas de desarrollo, como un modo de formación integral del ser humano, desde la casa hasta la escuela.

La evaluación

Howard Gardner se hace una pregunta que para nada resulta intrascendente: ¿Para qué evaluamos? ¿Para qué medimos?

Desgraciadamente la medición, vista de un modo perverso, ha colaborado por una parte, a la exclusión de los alumnos menos aptos al diferenciarlos de aquellos a los que se considera inteligentes. Por otro lado, y hablando desde la perspectiva del docente, resulta más un “esquema punitivo y de rendición de cuentas, preocupado más por controlar, compensar las insuficiencias salariales y vigilar tal desempeño, en lugar de apoyar e impulsar su mejoramiento”²⁰.

En este sentido, es importante recalcar la función de la evaluación como un medio para ayudar. Tanto para mejorar la práctica docente, retroalimentar su actividad y atender las deficiencias detectadas, así como también para contribuir a mejorar el desempeño del alumno.

18 Actualmente se alude por lo menos a estos tipos de competencias.

19 UNESCO, Informe de la UNESCO. Hacia las sociedades del conocimiento. Ediciones UNESCO, 2005, revisado en julio de 2013 en <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141908s.pdf>>, p. 39.

20 Canales, A., Luna, E., Díaz-Barriga, F., Monroy, M., Díaz, M. y García Garduño, J. M., Introducción, en: Rueda Beltrán, Mario y Díaz Barriga Arceo Frida, Coords., Aproximaciones metodológicas al análisis y la evaluación de la docencia, México, Plaza y Valdés, 2004, p. 6.

Es importante hacernos conscientes de nuestras debilidades, pero si éstas nos limitan para tener una vida más plena, entonces es necesario desarrollar una estrategia que permita ir experimentando el éxito gradual de aquello de lo que no “hacíamos tan bien”.

Ahora bien, ¿cómo evaluar a nuestros alumnos desde la perspectiva de inteligencias múltiples y como consecuencia, desde las competencias?

Anteriormente, prevaleció en el medio educativo la idea de evaluar y medir cuantitativamente el desempeño tanto de docentes como de alumnos por medio de instrumentos rígidos y estrictos para obtener una calificación numérica.

Bajo la perspectiva de Gardner, esta práctica y visión ya es obsoleta. Para él lo más pertinente es evaluar desde las fortalezas de los sujetos, es decir, identificar la o las inteligencias que lo conforman con el objetivo de trabajar en aquellas en las que la persona no sea tan hábil.

La evaluación de las inteligencias múltiples requiere del diseño de múltiples modos de evaluación que permitan observar directamente las inteligencias que están en funcionamiento. Para ello, el docente debería estar atento a las fortalezas y debilidades del alumno para ofrecer sugerencias y acerca de qué trabajar y cómo hacerlo. Este es el tipo de evaluación que Gardner llama *Evaluación en contexto*. Para él, las tres medidas que se pueden utilizar son: las tareas de ejecución, los proyectos y los portafolios. Esta evaluación permitirá al alumno evaluarse, pero también evaluar al docente y las estrategias utilizadas para el proceso de aprendizaje.

En este sentido, la evaluación busca evidencias de los cambios que se han logrado después de un proceso determinado. Es decir, se contrasta el antes y el después de haber aplicado alguna estrategia de aprendizaje²¹. Evaluar una competencia implica medir la calidad de ejecución de una tarea.

Tanto las actitudes de los alumnos, como sus conocimientos generales, cognitivos, operativos y de procedimientos deben reflejarse al aplicarlos a una situación concreta. Los métodos más adecuados son el portafolio, la presentación escrita de análisis de casos y resolución de problemas, mapas conceptuales, entrevistas a profundidad, simulación de situaciones, entre otras.

Ahora bien, ¿cuáles serán los indicadores de desempeño más pertinentes? Hay varias metodologías, tales como las escalas con niveles de desarrollo de las compe-

21 Secretaría de Educación Pública SEP y Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, Reforma Integral de la Educación Básica. Diplomado para maestros de primaria: 2º y 5º grados. Módulo 4: Evaluación para el aprendizaje en el aula, México, SEP-UNAM, 2011.

tencias estableciendo los parámetros para cada nivel mínimo de desarrollo, luego para el nivel máximo y después para el nivel aceptable²².

En este sentido, la evaluación debe ser continua con el fin de identificar las dificultades por las que van pasando nuestros alumnos e intervenir de forma adecuada para contribuir en el desarrollo de sus múltiples inteligencias.

Existen tres tipos de evaluación que serán de gran ayuda para servir de referentes al momento de concebir y elaborar el proceso educativo.

A continuación se presentan de manera muy sintética a qué refieren cada una de ellas²³:

| TIPO DE EVALUACIÓN | FUNCIÓN | MOMENTO TEMPORAL | OBJETO |
|-------------------------------|--|---|---|
| Evaluación diagnóstica | Determina la situación de partida del alumno ante el aprendizaje | Antes de realizar un aprendizaje | Conocer qué sabe le alumno |
| Evaluación formativa | Detectar los posibles desajustes entre lo que se enseña y lo que se aprende. Conocer el proceso de aprendizaje del alumnado. Tener la base para la ayuda pedagógica necesaria al alumno que lo necesite. | Durante el proceso de enseñanza-aprendizaje | Detectar el proceso de aprendizaje en relación con el avance del propio alumno y los objetivos curriculares |
| Evaluación sumativa | Saber el nivel de aprendizaje real. Conocer el grado en que los objetivos e intenciones educativas han sido alcanzadas. | Al finalizar el proceso | Conocer el nivel de aprendizaje logrado por cada alumno en un momento determinado |

Es necesario tomar en cuenta la evaluación desde la planeación de un ciclo y tema tanto para poder hacer un diagnóstico certero como para seleccionar las estrategias apropiadas y lograr los aprendizajes esperados. De la misma manera, se tendrá que realizar una evaluación en el proceso de enseñanza-aprendizaje

22 Secretaría de Educación Pública SEP, Seminario sobre currículo y cambio educativo, México, UNESCO, 2011, p. 67.

23 Bordas en Secretaría de Educación Pública SEP y Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, Reforma Integral de la Educación Básica. Diplomado para maestros de primaria: 2° y 5° grados. Módulo 4: Evaluación para el aprendizaje en el aula, México, SEP-UNAM, p. 19.

con el propósito de conocer de qué manera los estudiantes han aprendido y aprehendido los contenidos revisados hasta ese momento, y por último, la evaluación sumativa, que se presenta al final del proceso.

Ante tales cambios, es fundamental también considerar el perfil del docente. Indudablemente, tendrá que fungir como guía para el desarrollo de los temas, proporcionando información y complementándola, despertando en el alumno el interés por aprender, desarrollando las capacidades socio-afectivas tales como valores, actitudes, motivaciones y emociones. El docente, en consecuencia necesita adquirir o construir contenidos y conocimientos a través del estudio o la experiencia, sugiriendo formas de lograr los aprendizajes esperados; identificar los obstáculos o problemas que se presenten al alumno en la ejecución de proyecto u otras actividades del aula. Es deseable que el docente sea una persona responsable y respetuosa con todas las personas; que posea una amplia formación cultural y también flexible para dar oportunidad a los alumnos de evaluarse y que éstos y los pares los evalúen (coevaluación).

Conclusiones

Me gustaría hacer hincapié en algunos puntos tratados a lo largo de este artículo. En primer lugar, es preciso señalar la importancia de detectar y encauzar las múltiples inteligencias de nuestros alumnos; esto con el fin de contribuir a su desarrollo de la forma más integral como ser humano.

El enfoque de Howard Gardner resulta una gran aportación no sólo para el área psicológica y educativa, sino también, ésta teoría tiene la posibilidad de extrapolarse a otros escenarios en los cuales se desenvuelve y educa a la persona, tal como la formación familiar, en la religiosa y espiritual así como en la cívica, entre otros.

Si bien, el tema de las competencias ha sido duramente atacado por tener sus principios en las exigencias del mercado laboral, también es cierto que no se puede establecer una barrera para acercarnos a la temática desde un enfoque educativo, pues actualmente es el paradigma que predomina y se aplica en las aulas. Sería preciso, entonces, cambiar la forma desde la cual observamos a la persona para que de esta forma se le brinden las herramientas necesarias tanto para comprender como participar creativa, ética y productivamente en la sociedad.

Si miráramos a nuestros estudiantes desde una perspectiva más amplia, como lo hace Howard Gardner, entonces estaríamos formando a estudiantes no sólo más competentes y preparados para el escenario laboral sino también ampliando sus posibilidades de acción en la cotidianeidad. ¿De qué manera? Sin duda, mejorando las relaciones con los demás, preocupándonos por el mundo donde vivimos, estableciendo un mayor conocimiento y equilibrio con nuestro espíritu, coadyuvando en la mejora social y personal, entre otras.

Para tal propuesta requerimos, como docentes, estar preparados para modificar nuestra práctica magisterial, sobre todo dejar de evaluar el desempeño académico y personal de los estudiantes desde perspectivas que fomentan la homogeneización de las capacidades humanas en lugar de impulsar la diversidad de su potencial y talentos personales. Dicho en otras palabras, la inteligencia de los alumnos en una evaluación tradicional se restringe y tan sólo da cuenta de un número, y que da cabida, aún en pleno siglo XXI, a una evaluación cuantitativa e inequitativa.

De tal forma, la intención al redactar este artículo es dar a conocer las posibilidades de distintas herramientas pedagógicas que pueden evaluar de manera más objetiva el avance de nuestros estudiantes y que, desde una perspectiva humanística, toman en cuenta las diversas capacidades que se presentan en los sujetos. Es una convicción personal que debemos valorar, vigilar y apoyar, además, el esfuerzo y el trabajo desempeñado por el alumno a lo largo de un semestre o ciclo escolar, según sea el caso.

Mientras sigamos realizando prácticas rutinarias y estandarizadas para todos los estudiantes, estaremos mermando en gran medida su inteligencia y formación integral. Es necesario, pues, trabajar desde la individualidad respetando las diferentes capacidades de nuestros alumnos y modificar la idea de inteligencia que se ha tenido a lo largo de los años. Para ello, tenemos que reconocer la existencia de sujetos diferentes, únicos e irrepetibles que necesitan de técnicas, procesos, métodos y evaluaciones acordes a su capacidad. En este mundo tan diverso y cambiante, es importante crear mejores condiciones académicas para personas con múltiples inteligencias.

Bibliografía citada

- Campbell B., L., y Dickinson, D., *Inteligencias Múltiples. Usos prácticos para la enseñanza y el aprendizaje*, Argentina, Troquel, 2004.
- Canales A., Luna, E, Díaz-Barriga, F., Monroy, M., Díaz, M. y García Garduño, J. M., *Introducción*, en: Rueda Beltrán, Mario y Díaz Barriga Arceo Frida, Coords., *Aproximaciones metodológicas al análisis y la evaluación de la docencia*, México: Plaza y Valdés, 2004.
- Gardner, Howard, *La mente no escolarizada*, México, Ediciones Paidós Ibérica, 1991.
- , *Estructuras de la Mente*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Medina M. Sara Rosa, *Competencias académicas básicas para el bachillerato en: Educación, innovación y modernidad: el bachillerato ante los desafíos del Tercer Milenio*. México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1996.
- OCDE, *La definición y Selección de competencias Clave. Resumen ejecutivo*, 2000 [En línea], [Revisado en agosto de 2010], en: <http://www.deseco.admin.ch/bfs/deseco/en/index/03/02.parsys.78532.downloadList.94248.DownloadFile.tmp/2005.dscexecutivesummary.sp.pdf>>
- Sagi-Vela Grande, Luis, *Gestión por competencias. El reto compartido del crecimiento personal y de la organización*, Madrid, ESIC, 2004.
- Secretaría de Educación Pública SEP, *Plan de estudios 2011*, México, Secretaría de Educación Pública, 2011.
- , *Seminario sobre currículo y cambio educativo*, México, UNESCO, 2011.
- Secretaría de Educación Pública SEP y Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, *Reforma Integral de la Educación Básica. Diplomado para maestros de primaria: 2º y 5º grados. Módulo 4: Evaluación para el aprendizaje en el aula*, México, Secretaría de Educación Pública, 2011.
- Serrano Ana María, *Competencias e Inteligencias. Desde la Educación Inicial hacia la vida*, México, Trillas, 2008.
- Tobón, Sergio, Rial Sánchez, Antonio, Carretero, Miguel Ángel y García, Juan Antonio, *Competencias, Calidad y Educación Superior*, Colombia, Cooperativa Editorial Magisterio, 2006.
- UNESCO, *Informe de la UNESCO. Hacia las sociedades del conocimiento*. Ediciones UNESCO, 2005, Revisado en julio de 2013 en <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141908s.pdf>>

Anexo 1Mapa curricular de la Educación Básica 2011²⁴

| CAMPOS DE FORMACIÓN PARA LA EDUCACIÓN BÁSICA | Preescolar | | | Primaria | | | | | | Secundaria | | | |
|--|--------------------------------------|----|----|---|-----------------------|-----------|----|------------------------|----------------------------------|--|-----------------------------------|---------------------------------|--|
| | 1° | 2° | 3° | 1° | 2° | 3° | 4° | 5° | 6° | 1° | 2° | 3° | |
| LENGUAJE Y COMUNICACIÓN | Lenguaje y comunicación | | | Español | | | | | | Español I, II y III | | | |
| | Segunda lengua: inglés | | | Segunda lengua inglés | | | | | | Segunda lengua Inglés I, II y III | | | |
| PENSAMIENTO MATEMÁTICO | Pensamiento matemático | | | Matemáticas | | | | | | Matemáticas I, II y III | | | |
| EXPLORACIÓN Y COMPRENSIÓN DEL MUNDO NATURAL Y SOCIAL | Exploración y conocimiento del mundo | | | Exploración de la naturaleza y sociedad | Ciencias Naturales | | | | Ciencias I (énfasis en biología) | Ciencias II (Énfasis en Física) | Ciencias III (énfasis en Química) | | |
| | Desarrollo físico y salud | | | | La entidad donde vivo | Geografía | | Tecnología I, II y III | | Geografía de México y del mundo | | Historia I y II | |
| | | | | | | Historia | | Asignatura Estatal | | | | | |
| DESARROLLO PERSONAL Y PARA LA CONVIVENCIA | Desarrollo personal y social | | | Formación Cívica y Ética | | | | | | | | Formación Cívica y Ética I y II | |
| | | | | | | | | | | Tutoría | | | |
| | | | | Educación Física | | | | | | Educación Física I, II y III | | | |
| | Expresión y apreciación artísticas | | | Educación Artística | | | | | | Artes I, II y III (Música, Danza, Teatro o Artes Visuales) | | | |

24 Secretaría de Educación Pública SEP, op. cit. , Plan de estudios 2011.

La importancia del aprendizaje moral y religioso durante la adolescencia

Giannina Estela Mateos Papis

Profundizar en este tema no es una tarea fácil, ya que hay que hablar de conceptos tan importantes para el desarrollo humano como son los de: educación, aprendizaje, adolescencia, moralidad y religión. Por lo que es conveniente explicarlos para poder articularlos posteriormente.

Es muy importante comenzar diciendo que los pensamientos sobre todos estos conceptos, son tan antiguos como la cultura misma. Se trata de conceptos que no son fáciles de delimitar porque se implican unos a otros un momento dado. Es más, todos ellos forman parte de nuestra cultura, misma que a su vez es una parte muy importante de la educación, ya que sin educación no hay cultura. Es más, la cultura se transmite por medio de la educación y por tanto se aprende. Es como un círculo, en donde todos estos conceptos se entrelazan para formar una sola idea.

Pero ¿qué significa el concepto de *moralidad*? Deriva de la palabra latina *moralis*, que quiere decir: costumbres, maneras o pautas de conducta que se atienen a las normas del grupo. En toda época histórica, se ha juzgado a las personas por el grado en que se comporta según las normas del grupo; la mayor o menor conformidad hace que se tache de “moral” o “inmoral”. Las expectativas del grupo se definen en leyes y en reglas, basadas en las costumbres prevalecientes en el grupo de referencia.

Pero cuidado, hay que hacer una diferencia entre personas “inmorales” y “amorales”, las primeras no están de acuerdo con las reglas o leyes del grupo por muy diversas circunstancias; y las segundas, violan las expectativas sociales por

ignorancia, lo que habla del conocimiento o no que se tiene de dichas reglas y del razonamiento que se hace de las mismas (Hurlock, 1999).

En cuanto a la religión, hasta el momento sigue siendo un fenómeno muy complejo, cuya fundamento principal son las creencias, la relación, el compromiso con el ser supremo cuya existencia afirma el que cree.

Esta relación, comprende un aspecto cognitivo, emotivo y afectivo que inspira una manera de obrar, por lo tanto una ética.

La religión es una realidad cultural que se encuentra no solamente en las instituciones religiosas, sino también en las familias, escuelas y en la sociedad en general (Lutte, 1991).

Ahora bien, la educación por sí misma es una de las cuestiones que más han preocupado a los seres humanos a lo largo de la historia, debido a que afecta al hombre tanto en la perspectiva personal como social. Lo anterior se explica porque, como señala Sarramona (2000), sin educación no existe posibilidad de llegar a ser persona humana. La educación es un bien, que a su vez se encuentra vinculado a la idea de *perfeccionamiento*, que es lo mismo que busca lograr la religión, el llevar a los hombres a alcanzar su sentido más pleno por medio de la comprensión de que el ser humano es un sujeto moral del que deriva una ética.

Ya los primeros filósofos que observaban la condición humana, notaron la gran complejidad que existe en el aprendizaje de la persona. No olvidemos que el aprendizaje es una parte muy importante del proceso educativo. Es más, el aprendizaje en sí mismo es un proceso, a través del cual se adquieren y/o modifican valores, destrezas, habilidades, conductas y conocimientos.

Por medio del aprendizaje las personas se *apropian de la realidad*, la integran y desarrollan la capacidad de elaborar explicaciones del mundo que los rodea. Cuando el hombre entiende la realidad, es capaz de integrarse a ella y desde su ser interno desarrollar también la capacidad para transformarla (Negrete, 2010).

Dicha realidad se presenta en forma de problemas o retos a vencer. El ser humano sobrevive siempre y cuando desarrolle su capacidad para resolver problemas, mismos que en la adolescencia parecen terriblemente difíciles e interminables. Situación que le obliga también a valorar sus decisiones.

Hay que tener en cuenta que el *ser social* no solo significa vivir en sociedad, sino colaborar en la solución de la problemática social en todas las formas posibles. En todo momento se generan problemas, conflictos de todo tipo que es

necesario remediar, y que solamente por medio del aprendizaje mediado por una serie de instancias, medios, procedimientos y modelos se puede lograr.

El objetivo de una educación moral es que el sujeto, en este caso el adolescente, aprenda a relacionarse con el mundo de manera madura, esto es, que sea capaz de internalizar los principios y valores que aprendió de manera mediada, y se ajuste a ellos aún cuando las figuras de autoridad no estén ahí para hacer que se cumplan.

Ahora bien, para entender cómo es que este aprendizaje puede llevarse a cabo, es necesario explicar la etapa de la *ADOLESCENCIA*.

La palabra “adolescencia”, proviene del verbo latino *adolescere*, que significa “crecer hacia la madurez”. La adolescencia es un período en el cual el ser humano pasa de la condición de niño, a la de adulto. Es una etapa de transición constructiva, indispensable para el desarrollo del yo, en la cual se pone en juego todo el sentido de la existencia humana (Mietzel, 2010).

Es difícil establecer el comienzo de la adolescencia, porque la edad de madurez sexual es muy variable; pero en general se puede decir que es a partir de los 11 o 12 años mujeres y de los 13 o 14 para los hombres, y a éste momento se le llama *pubertad*.

La pubertad como período, coincide con otros dos con los que se superpone que son: la etapa final de la niñez y la parte inicial de la adolescencia; como promedio la pubertad tiene una duración de cuatro años, los dos primeros se conocen como “preadolescencia” en donde el cuerpo se prepara para la reproducción y en los dos años siguientes se completa el proceso en donde el puberto se convierte en adolescente pleno (Krauskopf, 2007).

Asimismo la adolescencia puede ser dividida en inicial y final, debido a las diferencias en los patrones de conducta de las distintas edades. Siendo los 16 o 17 años la línea divisoria entre ambos.

Pero en ésta etapa no solo ocurren cambios a nivel biológicos, sino que también ocurren cambios psicológicos, afectivos, emocionales y sociales que llevan al joven a una crisis humana, existencial, profunda y dolorosa que le proporciona en muchos casos un sentimiento de inseguridad que habla del inicio de una revolución interna y de la polémica de un hecho inevitable. De ahí deviene la búsqueda de un sentido moral para sus acciones y la necesidad de una estabilidad afectiva.

La transición de la infancia a la adultez es por lo general un período difícil tanto para el joven como para el grupo social al que pertenece. Lo que ha provocado

que las actitudes y relaciones de los jóvenes con los adultos, como las actitudes de los jóvenes hacia sí mismos tengan un efecto dañino.

Mientras crecen, los adolescentes se ven cada vez con más privilegios y responsabilidades, lo que les repara en un mayor prestigio. Pero a su vez se espera que el joven se deshaga automáticamente de los “aspectos indeseables” que adquirió durante su infancia y que desarrolle instantáneamente y de manera misteriosa las cualidades aceptables que le servirán cuando llegue a la madurez. Pero esto no es posible, como ya se ha visto el joven necesita aprender de y con los otros. Además de que muchos de los rasgos característicos presentes en la infancia, es probable que se arraiguen con el tiempo (Fernández 1991).

La ansiedad y la preocupación de los padres, con respecto de la capacidad del adolescente para enfrentar sus problemas y alcanzar una posición en el mundo de los adultos, aumentan la ansiedad del joven y lo llevan a guardar sentimientos negativos de sí mismo y de sus aptitudes, se sienten prejuizados por los mayores llevándolos a resentirse contra ellos.

Lo que es indiscutible es que, al llegar a esta edad, los niños que apenas salían de sus lugares más conocidos y tenían una vida social muy limitada, se acercan a nuevas y muy distintas realidades. Conocen nuevas formas de vida, nuevos modos de ser, se enfrentan a varios profesores, estudian distintas materias y se ven abruptamente obligados a participar en diversas tareas de la vida familiar, social y escolar, sintiéndose más autónomos en una gran cantidad de papeles sociales y reconociéndose con derecho a realizar un conjunto de funciones que son socialmente más valoradas que las que efectuaba anteriormente.

Los cambios de comportamiento y de intereses que acompañan a las rápidas alteraciones físicas, se les presentan como problemas nuevos y con menos tiempo para resolverlos. Comienza a participar en diversas actividades sociales que lo impulsa a situaciones y actividades que antes despreciaba. Se integra a un grupo de pares que le implica buscar una identidad diferente a la anterior y debe aprender a valerse por sí mismo. Elaborar éste cambio es una tarea demasiado grande y difícil para un tiempo tan corto (Marchesi, 2000).

Otro de los cambios que se producen durante esta etapa y que parece probar la superioridad de los adolescentes frente a los niños, es su conocimiento del mundo físico y social y el conocimiento que tiene sobre sí mismo. Son más capaces de generalizar y describir una realidad con términos y conceptos más amplios y más inclusivos (Benavides, 2007).

Utilizan más las abstracciones apartándose de lo concreto para examinar lo posible y lo imposible. Se produce lo que Inhelder y Piaget (1955, en Lutte, 1991)

llaman como una “inversión de sentido entre lo real y lo posible”, donde lo real está subordinado a lo posible. Lo anterior se demuestra con el interés que los adolescentes manifiestan por las teorías sociales, religiosas, filosóficas y políticas, produciéndose una ampliación de los horizontes del pensamiento.

Su capacidad para subordinar lo real a lo posible permite al adolescente elaborar y verificar hipótesis, resolver problemas y planificar actividades. Pueden también conocer las actividades del conocimiento y los mecanismos para hacerlo más eficaz. También son más capaces de memorizar y de realizar actividades de metacognición evaluando sus potencialidades y sus límites. Además consiguen identificarse con hechos o personas fuera de su entorno inmediato, interesarse por ideas que no les impliquen personalmente, darse cuenta de cómo razonan los demás y de comprender mejor a los otros.

A su vez son capaces de conocer mejor la realidad y de adaptarse mejor a ella, permitiéndole adquirir nuevos valores morales que satisfagan sus nuevas necesidades así como una ética que le permita transformar la realidad social, cultural y humana que supone cristianismo.

Ahora bien, una de las tareas más importantes durante la adolescencia, es el remplazar la moralidad infantil por otra que le guíe en su conducta como adulto pleno (Shaffer y Kipp, 2007). Esto supone que el joven aprenda, que la honestidad es la adhesión a la verdad y a una buena conducta en cualquier momento y situación, asumiendo el control de su conducta, decidiendo que hacer en una situación dada y ateniéndose a esa decisión sin que se le amenace o castigue si deja de hacerlo.

Lo anterior no solo coincide con la educación religiosa, sino que es parte de la misma, ya que la religión es una realidad cultural que hace que el adolescente puede ubicarse frente ella como una experiencia humana personal y social en la que coinciden tres aspectos de orden netamente cultural: 1) una visión del hombre como ser abierto y por lo tanto ligado a Dios. 2) la ética que estructura los valores que humanizan al hombre y a la sociedad. 3) la historia de la humanidad, misma que refleja la experiencia religiosa acumulada y codificada en el tiempo (Pujol, 2001).

En esta transición hacia la moralidad adulta, el adolescente se puede sentir confundido entre lo que es correcto y lo que no lo es, provocando un retardo en el proceso de aprendizaje del código de conducta esto puede deberse a que no esté seguro de dicho código de conducta, o bien que tenga que aprender diversos códigos que sean contradictorios entre sí. De la misma manera puede surgir inseguridad acerca de las normas adultas, sobre todo si difieren notablemente de las impuestas en el grupo de pares. Preguntándose como consecuencia si tienen algún significado en su mundo.

Es obvio en éste punto notar que la moralidad no es congénita, sino que se aprende y se desarrolla. Pero para que la transición hacia la moralidad adulta tenga éxito, es necesario cambiar las actitudes y valores que componen sus conceptos morales, debe preocuparse de entender los motivos que impulsan a una determinada acción.

El adolescente debe asumir el control de su propia conducta, de modo que la disciplina externa ya no sea necesaria, redundando en un beneficio para el propio sujeto y para el grupo social al que pertenece.

La conciencia del adolescente es la fuerza interna que hace innecesarias las restricciones externas. Supone a la vez el autocontrol por medio de normas internas aprendidas. Los freudianos la llaman *superyó* y muchas otras personas se refieren a ella como la voz de Dios debido a que ordena que hacer y qué no hacer; y muchas otras dicen que es la voz de la manada, debido a que el control de la conducta individual procede del conocimiento que se tiene de lo que el grupo social espera de él (Horrocks, 2006).

Ahora bien, cuando el adolescente no cumple con las expectativas sociales, se desarrollan sentimientos de culpa y vergüenza debidos a que el temor y la ansiedad actúan como agentes disuasivos, como controles internos de la conducta (Hurlock, 1999). Pero para que estos sentimientos se desarrollen, es necesario aceptar las normas de lo correcto e incorrecto como propias y sentirse responsable de su cumplimiento, por lo que debe tener suficiente capacidad autocrítica para reconocer una discrepancia entre la conducta presentada y los valores internalizados. Obviamente, aquí otra vez se habla de un aprendizaje mediado, ya que para aceptar las normas, primero hay que conocerlas y razonarlas para entender el porqué del sentimiento de culpa cuando no se cumple con algún precepto.

Pero no hay que olvidar que la adolescencia es la etapa en que mostrarse hostiles al sistema vigente es “lo que debe hacerse”. Esta actitud antagonista toca a todas las instituciones establecidas por la sociedad, incluida la iglesia.

Esto no quiere decir que los jóvenes en su mayoría manifiesten una disminución progresiva en sus prácticas religiosas, ya que muchos de ellos permanecen firmes en sus creencias sin que les afecte ninguna duda seria. En éste punto tanto Lutte (1991) como Hurlock, (1999) concuerdan en que más bien existe la probabilidad de que el interés religioso se manifieste mediante actitudes que por la práctica meramente religiosa. Lo que habla de una cierta conducta ética y moral relacionada con la *fe*.

El adolescente necesita de una religión, es decir, de creencias y prácticas que tengan un significado para él y que le sirvan de ayuda. Así que cualquier religión

que sea coherente con el mundo ordinario, puede proporcionar al adolescente una fe que le ayude a aprender a soportar los conflictos y dudas típicas de la adolescencia.

La mayoría de los jóvenes tratan de encontrar una doctrina que satisfaga sus necesidades espirituales y de vida de mejor manera que el dogma religioso conocido desde la infancia, sin que esto quiera decir que se descarten las creencias religiosas.

A su vez, el sistema de creencias que ofrece la religión puede satisfacer necesidades de tipo cognitivas dando un sentido a la existencia y a la propia identidad. Puede también calmar la ansiedad y frustración de la existencia humana, la angustia ante los peligros y los sentimientos de culpabilidad, así como proporcionar la seguridad que da el pertenecer a una comunidad proporcionando valores y normas de moralidad que son esenciales para dar sentido a su vida.

Pero son intolerantes con respecto a lo que consideran como dogma “anticuado” o autoritario. La religión que condena y considera inmorales los placeres de la juventud tiene muy poco poder de atracción sobre ellos, por lo que tratarán de legitimar su independencia oponiéndose a los postulados de aquella. El adolescente necesita una religión que pueda servirle de auxilio.

Entonces ¿cuál es el medio más efectivo para promover el aprendizaje moral y religioso adecuado, y cómo se puede convertir ese aprendizaje en una parte efectiva de la vida del adolescente? Es una pregunta que no es fácil de contestar, los autores concuerdan en que no hay una respuesta única, pero que es preciso basar su enfoque educativo en comprender la naturaleza del periodo de la adolescencia y de las cosas que importan a los jóvenes.

De la misma manera hay que estar conscientes de la importancia del desarrollo cognitivo del adolescente así como de la importancia que tienen para él las relaciones sociales, ya que el contacto con ciertas situaciones o personas lo obliga a reconsiderar y modificar las opiniones morales del momento. Las experiencias sociales promueven tanto el desarrollo moral como religioso al cuestionar con argumentos cognoscitivos el razonamiento actual.

Los educadores, en específico los padres, inciden más en el desarrollo moral y religioso de los adolescentes cuando presentan su razonamiento en forma positiva, y formular preguntas corteses para averiguar si comprenden su punto de vista. Por el contrario una confrontación entre ellos perjudicará la relación, ya que la considerarán una crítica y esto los hace ponerse a la defensiva.

Así que, para ayudar a los jóvenes a crear una conciencia ética y por tanto que sean responsables de sus actos, es necesario conocerlos, y no solamente

como a la persona que se tiene enfrente, sino conocer la etapa específica por la que atraviesan, entender que, todos esos cambios por los que pasan, les son muy difíciles de asimilar en un tiempo tan corto. Hay que entender también que todavía se les dificulta la comprensión de muchos conceptos abstractos y que para entenderlos, o bien darles sentido, las relaciones con sus pares son indispensables. Es por eso que para llevarlos al logro de una autonomía ética, es conveniente que se trabaje con grupos de jóvenes, ya que, como plantearon Piaget y Kohlberg (en Shaffer y Kipp, 2007) los pares son los mejores agentes de socialización ética.

BIBLIOGRAFÍA

- Carretero, Mario; Palacios, Jesús; Marchessi, Alvaro (Comps). (2000). *Psicología evolutiva. 3. Adolescencia, madurez y senectud*. Alianza. Madrid.
- Benavides L. M. (2007) *Metodología catequística para niños*. SM. Buenos Aires, Argentina
- Fernandez, E. (1991). *Psicopedagogía de la adolescencia*. Narcea. Madrid, España
- Horrocks, John E.; (2006). *Psicología de la adolescencia*. Trillas. México
- Hurlock E. (1999). *Psicología de la adolescencia*. Paidós. México
- Lutte, G. (1991) *Liberar la adolescencia. La psicología de los jóvenes de hoy*. Herder. España.
- Krauskopf, Dina. (2007). *Adolescencia y educación*. UNED. Costa Rica
- Mietzel, G. (2005). *Claves de la psicología evolutiva. Infancia y juventud*. Herder. España
- Negrete, Jorge Alberto (2010). *Estrategias para el aprendizaje*. México: Limusa.
- Pujol, J; Domingo, F; Gil, A; Blanco, M. (2001) *Introducción a la Pedagogía de la fe*. EUNSA. Navarra, España.
- Sarramona, Jaume (2000). *Teoría de la educación (Reflexión normativa y pedagógica)*. Barcelona: Ariel.
- Shaffer, David; KIPP, Katherine. (2007). *Psicología del desarrollo. Infancia y adolescencia*. México: Thompson

Traducción



Analogía **Santiago Ramírez, O.P.** **(Segunda y última parte)**

*Traducción, introducción y notas de
Arturo Mota Rodríguez*

Del autor:

Santiago María Ramírez y Ruiz de Dulanto nació el 25 de julio de 1891 en Samiano, Burgos, España. En 1908 entra en el Seminario Mayor de Logroño, donde estudia Filosofía hasta 1911. Toma los hábitos de Santo Domingo. Es en la Orden dominicana donde cursa el Noviciado y el *Studium* de Filosofía. Hace su profesión en agosto de 1911. Realiza estudios superiores en Roma, en la Pontificia Universidad de Santo Tomás (*Angelicum*). Recibe la tonsura el 7 de marzo de 1914, en la Basílica de San Juan de Letrán. Se ordena sacerdote el 16 de julio de 1916 en la iglesia de San Apolinar de Roma. Realiza su examen de Lector (Doctorado de la Orden), el 27 de junio de 1917, defendiendo una tesis de *quidditate Incarnationis*. Entre 1917 y 1920 imparte clases de Filosofía en el *Angelicum*, que incluyen Lógica, Ontología, Cosmología, Psicología e Historia de la Filosofía Moderna. Entre 1920 y 1923 imparte clases de Teología en el convento de San Esteban de Salamanca. Al final de estos tres años y hasta 1945 da clases en la Universidad de Friburgo. Se hace cargo de la dirección del Instituto «Luis Vives» de Filosofía, dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Escribe *La filosofía de Ortega y Gasset*, que recibirá la crítica de Laín, Aranguren, Marías y Maravall, a los que respondió con otras publicaciones: *¿Un orteguismo católico?* (1958) y *La zona de seguridad* (1959). Interviene en el Concilio Vaticano II como perito experto en la Comisión Teológica. Muere el 18 de diciembre de 1967 en el convento de San Esteban de Salamanca. Santiago Ramírez es, sin duda, uno de los pensadores tomistas más importantes del siglo XX. De entre su obra destacan sus textos *De ordine*, *De analogia*, *De Prudentia*, entre otros, donde intenta poner en el diálogo contemporáneo las bases del pensamiento de Tomás de Aquino.

De la obra:

La obra completa tiene por título *Opera Omnia. De analogía*, publicada en cuatro volúmenes por el CSIC, en 1972. En ella expone histórica y sistemáticamente la noción de analogía en sus aspectos predicamental, lógico y ontológico, lo que ayuda a explicar el carácter de fundamento del ser. La explicación analógica del ser permite entender la relación de cosas distintas y desiguales, pero coincidentes de algún modo en algo único y fundamental, ya sea en términos de anterioridad o posterioridad, ya sea en términos de más o menos. Es una obra escrita en latín, relativamente fácil de traducir dado su carácter magisterial. Es una obra importante en su contribución a la explicación de la noción de analogía, y sus aplicaciones a diversos ámbitos del saber filosófico, especialmente porque marca profundamente la comprensión analógica de la hermenéutica contemporánea a partir de la propuesta del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente, quien asume el sentido de la analogía como un modo de predicación, según el cual un mismo término conviene a distintos individuos "*simpliciter*" de manera diversa, pero "*secundum quid*" de manera igual; relación que explica ampliamente Santiago Ramírez en el texto que ahora presentamos.

La presente traducción corresponde al cuarto volumen de la obra *Opera Omnia, De Analogía*, pp. 1745-1789, donde se resume la teoría de la Analogía desarrollada en toda la obra. Se trató de ser honesto con el sentido fundamental y profundo del texto. Por ello, se han añadido algunas notas aclaratorias respecto al contenido o significado de algunas expresiones latinas que no asumen una traducción literal en el castellano, así como respecto al mismo contenido del texto, cuando éste, por su naturaleza filosófica, lo requiere. Considerando esta naturaleza, se han modificado algunas partes sólo en la redacción, asimismo se han subrayado algunas palabras y expresiones, para ofrecer una mejor comprensión de su contenido. Finalmente, se han añadido una introducción y conclusión con el fin de postular una mejor unidad del presente escrito.

CAPÍTULO II SOBRE LA ANALOGÍA DEL ENTE

De algún modo el ente lleva el título de esta mediación, por la que directamente entendemos lo que se llama «*analogía del ente*», que es la mayor y suprema en el orden de las analogías y sin la cual las restantes analogías, no pueden entenderse.

1. Aplicación de la noción general de Analogía al «ente en cuanto ente»

El problema de la «analogía del ente» supone atender a la división del ente en general, en ente real y ente de razón, en substancia y accidente, en Dios y creatura, que se denominan indudablemente entes; por lo que únicamente se investiga el modo por el cual aquellos modos diversos se consideran por el nombre «ente», o cuál sea la noción o razón significada por este nombre «ente» dicha en aquellos elementos anteriores.

Esto puede reconocerse en las cosas según tres modos postulados por los filósofos: Según el primer modo o extremo, se puede significar una noción diversa en todos, y por ello el término «ente» es equívoco, al modo como lo entendían los antiguos sofistas, los nominalistas radicales del medioevo y los hoy llamados agnósticos; contrariamente, otro modo o extremo postula que la noción o razón se puede significar a todos por el mismo sentido y es, consecuentemente, unívoco, como lo transmitieron los antiguos eleatas y platónicos, Scotus y los hoy llamados intuicionistas. Entonces, la vía media que pasa por Aristóteles y posteriormente por el mismo Santo Tomás de Aquino, enseñan que la noción o razón se puede significar por sí y principalmente diversa y según cierto respecto y relativamente la misma (simpliciter diversa et secundum quid eadem), o que el ente es análogo.

Esta verdad puede constar de dos maneras: 1) *negativamente*, demostrando como absurdas y contradictorias las sentencias por las cuales se considera el ente como equívoco o como unívoco, por lo que es necesario que se concluya que el ente debe ser análogo; 2) *positivamente*, mostrando la analogía del ente a partir de la propia consideración de las cosas inferiores en las cuales se realiza propiamente tal noción y de las cuales se predica ésta misma de modo diverso.

2. Demostración negativa de la Analogía del ente

El argumento negativo puede proponerse así: el término «ente», dicho de sus inferiores, o es equívoco o unívoco o análogo. Sin embargo no es equívoco ni unívoco. Por tanto es análogo.

La premisa mayor se admite por las consideraciones de los términos contrarios, a partir de la división suficiente de los mismos, y es necesaria, como puede constar por lo dicho en el capítulo anterior.

La premisa menor, en la que propiamente reside la dificultad, se prueba por partes:

2.1. El ente no es equívoco

En primer lugar, que *el ente no es equívoco*, queda establecido, o bien por atención a los argumentos generales sobre el ente «*en sí*», o bien, por los argumentos especiales sobre los entes singulares e inferiores en cuanto considerados por este modo (en cuanto entes).

Los **argumentos generales** se muestran:

a) A partir de la consideración absoluta del ente y de la equivocidad, porque se dicen equívocas aquéllas cosas cuyo nombre es el mismo, pero la noción significada por el nombre es totalmente o del todo diversa. Sin embargo, la noción significada por el término «ente» no es totalmente o del todo diversa. Por lo tanto, la noción significada por el término «ente» no es equívoca, y por lo mismo, el ente mismo no es equívoco.

La premisa mayor es la misma definición de la equivocidad.

Por lo tanto hay que probar la premisa menor: la noción o razón totalmente o del todo diversa de la noción de ente, debe ser totalmente ajena a la noción misma de ente. Sin embargo, la noción totalmente ajena a la noción de ente, es la noción de no-ser. Por lo tanto, postular que la noción significada por el término «ente» es equívoca, es tanto como decir que el ente es al mismo tiempo no-ente, lo cual es negar al mismo ente.

b) A partir de la consideración relativa del ente, es decir, por orden al entendimiento. Así, el entendimiento es sólo una facultad. Sin embargo, contrario a la noción de una sola facultad es que su objeto propio sea equívoco o del todo diverso o formalmente múltiple. Pero, en cuanto que el ente es objeto propio del entendimiento, es imposible que sea equívoco, porque este mismo hecho destruiría el entendimiento. Por lo tanto, decir que el ente es equívoco es lo mismo que destruir de raíz o el mismo ente o el mismo entendimiento; porque las cosas equívocas no son inteligibles, ya que destruido el inteligible, es necesario que se destruya el mismo entendimiento, el cual se dice esencialmente tal por orden a lo inteligible.

De ahí consta, por los **argumentos especiales** sobre los entes singulares e inferiores como entes en sí, en efecto, que:

a) *El ente no es equívoco como ente real o con ente de razón*, porque estos son esencial y naturalmente semejantes, y por tanto, no son equívocos. Sin

embargo, el ente real y el ente de razón son esencial y naturalmente semejantes. Por lo tanto, el ente real y el ente de razón no son equívocos.

La premisa mayor se establece a partir de la noción de equivocidad y semejanza; que en cuanto son semejantes convienen en algo; por lo tanto, no son profundamente diversos o desemejantes; por lo tanto no son equívocos.

La premisa menor debe probarse: La noción de ente es una pasión o propiedad del ente conocido en cuanto es conocido, como se expresa en la Lógica. Sin embargo, el ente conocido en cuanto conocido es natural y esencialmente semejante al ente real; porque el conocimiento se realiza esencialmente por asimilación, por lo que será de modo completamente diferente el conocimiento y el no-conocimiento; y porque si el ente conocido en cuanto conocido fuera completamente diverso o desemejante al ente que se conoce, no sería conocido en sentido amplio. Por lo tanto, el ente conocido en cuanto conocido es esencial y naturalmente semejante al ente real que se conoce. De ahí que el ente de razón está fundamentalmente en las cosas.

b) El ente real no es equívoco como substancia o accidente, porque primeramente en las cosas que son equívocas, no depende una de otra mutuamente, sino son completamente separadas. Sin embargo y de modo contrario a lo conocido, si la noción de accidente se establece por él mismo como no dependiente o como separado a la substancia, sería, entonces, ente absoluto en sí y respecto a sí mismo. Por lo tanto, la noción contraria de accidente implica comprender la equivocidad entre él mismo y la substancia.

Pero a partir de ello se concluye el agnosticismo absoluto; En efecto, nuestro conocimiento comienza a partir de lo sensible o de los accidentes, que, por lo mismo, son percibidos por los sentidos. Sin embargo, a partir de una cosa equívoca no puede llegarse al conocimiento de otra cosa. Por lo tanto, por el conocimiento de los accidentes, que son el objeto propio de los sentidos, el hombre nunca podría llegar al conocimiento de las substancias, que son el objeto propio del entendimiento, y así, sería imposible constituir cualquier conocimiento intelectual o científico.

c) El ente real no es equívoco como ente creado e increado. Primero, porque entre el efecto y la causa no se da ni puede darse la equivocidad. Sin embargo, el ente creado es efecto del ente increado, que es su propia causa. Por lo tanto, entre el ente creado y el ente increado no se da, ni puede darse la equivocidad.

La premisa mayor queda aclarada por aquello de que todo agente obra para sí de modo semejante; así, si es semejante, no es completamente desemejante, como consta por los mismos términos.

La premisa menor se aclara, en primer lugar, por la misma noción de los términos.

Segundo, porque de otro modo Dios sería ignorante o se admitiría el agnosticismo en Dios. Dios no puede conocer otras cosas por ellas, sino por sí mismo, en cuanto es causa de ellas, porque de otro modo estaría abierto o actuaría a partir de otra cosa distinta que él mismo, porque es el mismo acto puro. Sin embargo, a partir de una cosa equívoca es imposible conocer otra cosa equívoca, en cuanto son completamente diversas. Por lo tanto, a partir de su conocimiento, Dios no puede llegar al conocimiento de las otras cosas por ellas mismas, sino por él mismo, que es su causa.

Tercero, porque nosotros no podemos conocer a Dios, sino de modo imperfecto. Así, no podemos conocer a Dios sino a partir de las creaturas en cuanto son su efecto. Sin embargo, el efecto equívoco repugna y, si se diera, no podría conducir al conocimiento de la causa. Por lo tanto, Dios permanecería completamente incognoscible por parte nuestra. De ahí, se establece que la raíz del agnosticismo moderno, que se encuentra en los positivistas y modernistas, se plantea finalmente en la equivocidad del ente, por la cual se concluye el nominalismo radical, porque no habría otra conveniencia en las cosas sino sólo el nombre, y por ello, los nombres no serían comunes o universales.

Cuarto, a partir de lo cual se concluye que todos los nombres se dirían igual o indistintamente acerca de Dios, *«porque la cosa equívoca no se distingue por cualquier nombre que se le imponga, por lo que se atiende a una nula conveniencia de la cosa»*¹, y así, con el mismo derecho se puede llamar a Dios cuerpo y espíritu, creador y creatura, bueno y malo, etcétera. De ahí que el nominalista radical Nicolás de Ultricurria dice que *«las proposiciones: ‘Dios es’, ‘Dios no es’, significan completamente lo mismo»*².

Así, si queda establecida la equivocidad del ente, nada puede consistir en sentido amplio, ni el ente, ni el entendimiento, ni la substancia, ni el accidente, ni Dios, ni la creatura; por lo que la comprensión residiría en un solo modo, el de la sofística pura, cuyo objeto es la equivocidad. Por ello, la raíz del nominalismo y del nihilismo y del agnosticismo, es la equivocidad del ente, y por lo mismo, probar la falsedad de estas posiciones implica derribar los fundamentos de estos errores, que hoy irrumpen en el fruto del orden religioso y que se entregan al modernismo, que finalmente radica en el agnosticismo.

1 TOMAS DE AQUINO, S., *Quaestiones Disputatae, De Veritate*, q. 2, a. 11.

2 Errores de Nicolás de Ultricurria, citado por Clemente VI, *Denz.*, 555.

2.2. El ente no es unívoco

En segundo lugar, *el ente no es unívoco*, y esto se presenta por un argumento general y por las nociones especiales sobre los entes singulares e inferiores.

El argumento general procede a partir de la misma noción de «ente» y de la univocidad, de este modo: aquellas cosas cuyas nociones formales o definiciones no son del todo la misma, no son la misma entre sí o «*lo uno no es lo otro*». Sin embargo, la noción o razón formal o definición de «ente» y la noción o razón formal o definición de lo unívoco no son del todo la misma. Por lo tanto, el ente y lo unívoco no son lo mismo entre sí o «*el ente no es unívoco*».

La premisa mayor es manifiesta según el mismo principio de identidad, que se funda inmediatamente sobre la noción o razón de la unidad esencial o de la noción formal; Así, es necesario, como se enseña en Lógica, que la definición y lo definido sean convertibles; pero las definiciones de dos cosas distintas entre sí no son, por tanto, convertibles, y por ello no son convertibles entre sí.

La premisa menor debe probarse: dos cosas distintas entre sí tienen predicados esencialmente distintos y, por ello, no tienen la misma definición, porque la definición contiene los predicados esenciales de lo definido, como se demuestra en Lógica. Sin embargo, el ente y lo unívoco tienen predicados esencialmente diversos. Por lo tanto, el ente y lo unívoco no tienen la misma definición o noción formal, y consecuentemente uno no es el otro.

La premisa menor asumida, en la cual consiste la dificultad, se explica:

a) Las cosas unívocas son universales, porque significan la noción del todo igual y común a muchas cosas, así como el término «*hombre*» se dice de los individuos humanos singulares; pero, el término «ente» no es universal, sino trascendental, porque se comprende de modo general en las nociones diversas; así, «ente» se dice de la substancia y de la cantidad y de la cualidad, de Dios y de las creaturas, del ente real y del ente de razón; luego, podemos decir que «*la substancia es ente*» o que «*la cantidad es ente*», pero no por ello podemos decir que «*la substancia es la cantidad*»; por lo tanto, no significan lo mismo «ente» y «*substancia*», «ente» y «*cantidad*», sino algún modo trascendental de ambos. De modo semejante podemos decir: «*Dios es ente*», «*la creatura es ente*»; pero no podemos decir que «*Dios es creatura*». Igualmente con verdad podemos decir que: «*el ente real es ente*», «*el ente de razón es ente*»; como con falsedad se dice que: «*el ente real es el ente de razón*». Por lo tanto, no se significa de cualquier modo el término «ente».

b) Las cosas unívocas convienen en esencia y difieren en el ser por el cual se abstraen; así, Pedro y Pablo convienen en esencia o en la humanidad, porque

ambos son igualmente hombres; pero difieren en el ser, porque el ser de Pedro es propio de Pablo y el ser de Pablo es propio a él, de otro modo, Pedro sería Pablo; «así [postula Santo Tomás], *en Pedro no difiere 'hombre' y ser hombre, pues sería imposible que 'hombre' se diga unívocamente de Pedro y de Pablo, de los cuales el ser o existir es diverso*»³; el «ente» no se abstrae a partir del «ser», porque el mismo ser es ente; el ser, por tanto, es externo respecto a la noción de lo unívoco y, por ello, es interior a la noción de ente; pues, nada es externo al «ente»; y el ser no es «nada».

c) Las cosas unívocas convienen en algún género o son géneros, porque son universales; pero no se da lo universal que no sea o género o bajo algún género; el «ente» ni es género, ni es bajo algún género: no es género, porque todo género tiene diferencias que son externas a la esencia del género, es decir, tiene diferencias extrínsecas, según que «racional» es externo a la noción de «animal»; lo externo al ente no puede ser alguna diferencia, porque nada hay externo al ente; así, la nada no puede ser diferencia, en cuanto la diferencia se dice de «algo»; ni tampoco puede ser bajo algún género, porque las cosas que se contienen bajo algún género son posteriores al género y no trascienden a aquél género bajo el cual se contienen; así, nada puede entenderse o darse antes o con prioridad respecto al ente, porque entonces aquello no sería «ente»; y el ente no puede ser posterior al mismo ente.

d) Porque, por lo tanto, el género es un todo universal en sentido potencial, y las cosas unívocas, que son universales como quedó dicho, descienden a sus inferiores o se predicán de aquellos mediatamente, según que «animal» se predica del hombre, no por la noción formal de hombre, sino por la noción de «viviente sensible», «así, 'animal' no significa al hombre, sino porque el hombre es la substancia animada sensible»⁴; contrariamente, el «ente» desciende inmediatamente a sus inferiores; porque nada es íntimo y profundo a cualquier cosa que el ente, que es predicado esencial respecto a todas las cosas. Así, por lo tanto, las cosas unívocas no siempre se predicán «por sí primera y principalmente» de sus inferiores; el «ente» siempre se predica primero y por sí de todas las cosas; porque el mismo predicado por sí primero es «ente» y principalmente es el «ente» lo primero predicado; por ello, respecto de sí mismo es lo primero predicado, según que primera y principalmente conviene al hombre ser «ente» que «animal racional». Queda manifiesto, por tanto, que el ente y la univocidad o lo unívoco no tienen la misma definición.

Ahora conviene probarlo por los **argumentos especiales** sobre los singulares inferiores al mismo ente:

3 T. De Aquino, *Quaestiones Disputatae, De Veritate*, q. 2, a. 11.

4 Cayetano, *In De ente et essentia*, ed. 1907, p. 25.

a) El ente no es unívoco en Dios y las creaturas. Que se prueba directa e indirectamente o por una argumentación «ad absurdum».

Los *argumentos directos* son de este modo:

“Por diversa constitución al ser [dice Tomás de Aquino], se impide la predicación unívoca del ente. De modo distinto a la creatura tiene Dios al ser; porque él mismo es su ser, que no compete a ninguna otra creatura. De ahí, ningún modo se dice unívocamente de Dios y de la creatura”.⁵

Este argumento puede proponerse en forma estricta: Por la diversa constitución respecto al ser se impide la univocidad del ente. Sin embargo, en Dios y las creaturas se da la diversa constitución respecto al ser. Por lo tanto, se impide la univocidad del ente real respecto a Dios y a las creaturas, que, por lo mismo, no se da.

La premisa mayor consta por los términos; porque el supremo analogado del ente es el ser por el cual cualquier cosa se denomina ente y respecto al cual tiene la constitución como respecto a la forma o a su acto. Por lo tanto, la diversidad de constitución de aquél mismo no es la equivocidad. De ahí, se establece que la diversa constitución respecto al ser impide o niega la univocidad del ente.

La premisa menor se expresa así: la constitución con respecto a algo interno y la constitución con respecto a algo externo son diversas, o más bien, opuestas. Sin embargo, en Dios, la constitución con respecto al ser es constitución con respecto a algo interno, porque el ser es la esencia de Dios, mientras que, y de modo contrario, la constitución de la creatura con respecto al ser es constitución con respecto al algo externo, porque el ser es externo a la esencia de la creatura. Por lo tanto, en Dios y las creaturas se da una diversa constitución con respecto al ser.

Así, por tanto, queda claro que el ente en cuanto participio o en cuanto significa «ser» es predicado esencial sólo de Dios. Respecto a las cosas dice Santo Tomás:

“De dos modos algo se predica de alguna cosa: un modo es esencialmente; el otro modo es por participación [accidentalmente]; la luz, por ejemplo, se predica del cuerpo iluminado de modo participado, pero, si fuera alguna luz separada, se predicaría de aquella esencialmente. Según esto, como fue dicho, el ente [como participio] se predica sólo de Dios esencialmente [o por sí], por que el ser divino es el ser subsistente y absoluto; pero, de cualquier creatura se predica por participación [accidentalmente o per accidens o de modo contingente];

5 T. De Aquino, *Quaestiones Disputatae, De Potencia Dei*, q. 7, a. 7.

ninguna creatura es su ser, sino que tiene ser... Y cuando algo se predica de otra cosa por participación, es necesario ser algo allí además de ser aquello que se participa; y por ello, en cualquier creatura hay algo por la misma creatura que tiene ser y [algo] por su mismo ser".⁶

La noción profundísima simultánea y fundamental manifiesta la doctrina de la analogía del ente y finalmente, por la misma doctrina se comprende la real distinción entre la esencia y el ser en las creaturas y su identidad en Dios. De ahí que el mérito de aquella distinción se dice como verdad fundamental de la filosofía cristiana. Y quienes niegan aquella distinción deben consecuentemente negar la analogía del ente y defender su univocidad, como hace Scotus; y como Suarez que niega igualmente la distinción real de la esencia y el ser, y quiere, por tanto, retener nada menos que la analogía del ente, con lo que procede de modo ilógico.

Además: entre las cosas que distan de modo infinito no se da la univocidad. Sin embargo, entre Dios y las creaturas existe una distancia infinita. Por lo tanto, entre Dios y las creaturas no puede haber univocidad.

La premisa mayor queda de manifiesto, porque "distancia" no se asume aquí localmente, sino según una semejanza de naturaleza, como lo explica Santo Tomás con estas palabras:

"El conocimiento intelectual en nosotros tiene por principio la fantasía y el sentido, que no se extiende más allá de lo continuo [o la cantidad], y por ello sucede que, en cuanto se encuentran en lo continuo, según se establece en el nombre 'distancia', primero se encuentra en el lugar [físico] y a partir de ahí se traslada al sentido de la diferencia de cualquier forma [metafísica], por lo que son totalmente contrarias, pues, en cuanto que cada una sea género, se dicen respecto a una distancia máxima, aunque la distancia se encuentra primero en [el predicamento] 'ubi'".⁷

Y de otra manera «*se dicen las cosas [creadas] distar de Dios por una semejanza de naturaleza, o de gracia, según que él mismo supera a todas las cosas por la excelencia de su naturaleza*»⁸.

Por lo tanto, las cosas infinitamente distantes son infinitamente semejantes y consecuentemente no son unívocas.

6 T. De Aquino, *Quaestiones Quodlibetales*, q. 2, a. 3.

7 T. De Aquino, *Quaestiones Disputatae*, De Potencia Dei, q. 10, a. 1.

8 T. De Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1 ad 3.

La premisa menor es clara, porque Dios sobreecede de modo infinito cualquier naturaleza creada o creable, en cuanto que Dios es infinito principalmente y por sí, (*simpliciter*) y todas las otras cosas son finitas.

De ahí que, el efecto unívoco no se adecua a la virtud de la causa ni es de su misma naturaleza en cuanto a sí misma. Sin embargo, las creaturas que son efecto de Dios no pueden adecuarse a la virtud de la causa primera, sino difieren infinitamente. Por lo tanto, ninguna creatura puede ser unívoca con Dios.

La premisa mayor es evidente; porque el agente unívoco realiza algo para sí de modo semejante según la especie, según que el caballo genera un caballo y el hombre a un hombre, y no es posible que el hombre y el caballo, en cuanto que pueden generar, generen algo además de un caballo o un hombre.

La premisa menor consta por lo siguiente: Dios es su ser, y es imposible que alguna otra cosa además de Dios sea su ser; por lo tanto, es imposible que alguna cosa además de Dios tenga el ser unívoco de Dios. De ahí que Santo Tomás dice:

“Esto es contrario a la razón de lo hecho, de que la esencia de la cosa es el mismo ser de sí, por lo que el ser subsistente no es el ser creado; de donde contrario a la razón de lo hecho es que éste sea principalmente y por sí infinito. Según, por tanto, que Dios, aunque tenga una potencia infinita, no puede hacer algo como no hecho – lo que sería contradictorio al ser simultáneamente – y así, no puede hacer algo principalmente y por sí infinito”⁹,

o igual a su mismo ser. Por tanto, nada puede decirse unívocamente de Dios y de las creaturas, porque «*en cuanto la diversidad es existente en lo primero [que es ente], es necesario que en las otras cosas [todas] se encuentre también la diversidad*»¹⁰.

Los *argumentos indirectos o al absurdo* así se presentan: Absurdo es decir de todos los entes ser un solo ser; y esto porque implica el panteísmo o el monismo. Sin embargo, una vez establecida la univocidad del ente entre Dios y la creatura, la substancia y los accidentes, todas las cosas serían un solo ser. Por lo tanto, la univocidad del ente es absurda, según que es absurda la condición cuyo condicionado es absurdo.

La premisa mayor es patente, porque por el sentido común a todo hombre consta reconocer la pluralidad de entes, que se diferencian en el ser.

9 T. De Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 2 ad 1.

10 T. De Aquino, *Quaestiones Disputatae, De Potencia Dei*, q. 7, a. 7.

La premisa menor debe probarse. Donde no se da sino una esencia, no se da sino un solo ser. Sin embargo, una vez establecida la univocidad del ente, no se daría sino una esencia. Por lo tanto, no se daría sino un solo ser.

Y verdaderamente, las cosas unívocas significan la misma noción o definición en todas ellas; por lo tanto, son una; pero la noción o definición de la cosa es su esencia; establecida, entonces, la univocidad del ente, no se daría sino una esencia. Sin embargo, la esencia se dice toda cuanto es en orden al ser. Por lo tanto, establecida una esencia, es necesario poner un ser. Por lo tanto, establecida la univocidad del ente, se sigue que el ser de todos los entes es un solo ser, que es el monismo absoluto o panteísmo, término lógico del realismo exagerado.

Este argumento puede proponer otro, a saber: el ser no es algo más que ente, porque el ser no puede ser nada. Si, por lo tanto, el ente fuera unívoco, el ser no sería ajeno a la noción de lo unívoco, sino interno a sí mismo, y consecuentemente, la univocidad se asumiría según el ser. Sin embargo, el ser, en cuanto es ser, no puede ser diverso ni admite la univocidad o la mínima diversidad en su noción propia. Por lo tanto, admitida la univocidad del ente se sigue que es necesario no dar sino un ser a todo, totalmente indiviso e indivisible.

Y éste es el término al que llega Parménides. Pues dice:

“Aquello que es además del ente es el no-ente; pero lo que es no-ente es nada. Por lo tanto, aquello que es además del ente es la nada. Por lo tanto, hay sólo un ente. Y a partir de esto se concluía que el ser es inmóvil, porque no tendría algo a partir de lo cual se moviera, ni tendría algo fuera de sí por lo que se movería”.¹¹

Argumentación que rechaza Aristóteles y después el mismo Santo Tomás con estas palabras:

“Parménides asume proposiciones falsas, porque acepta que lo que es, y eso es el ente, se dice principalmente y por sí, lo cual es de un solo modo [o unívocamente], mientras que se debe decir de modo múltiple y diverso [analógicamente]. Se dice, entonces el ente de un modo como substancia, y de otro modo como accidente; es decir, de modo múltiple y diverso según los diversos géneros de las cosas; Así, puede concebirse al ente en cuanto es común a la substancia y al accidente”.¹²

11 T. De Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis Comentaria*, I, lect. 6, n. 2.

12 *Ibid.*, n. 4.

Además, a partir de esta identidad del ente se sigue inmediatamente la identidad de las ciencias. Si, por tanto, el ente es unívoco, debe existir siempre y en todas las cosas la misma definición, y por ello, no puede darse en las cosas sino una definición. Sin embargo, donde no se da sino una definición, no puede darse sino una ciencia, porque la definición es la noción o razón formal bajo la cual se da la ciencia.

Por lo tanto, es imposible considerar la pluralidad de las ciencias, y la filosofía no podría dividirse en partes, sino sería la misma ciencia la Metafísica y la Lógica, y la Física, y la Matemática, y la Ética. Por ello, Spinoza reduce todas las ciencias a la matemática cuya abstracción confunde con la abstracción metafísica; del mismo modo que Newton y la mayoría de los físicos modernos reducen la física a la matemática y consideran la naturaleza como una máquina; igualmente Hegel identifica la Lógica con la Metafísica; y no faltan los utilitaristas que resuelvan la Ética y la Metafísica en la pura Física.

A causa de eso, porque las matemáticas son fáciles de comprender, todos estos filósofos post-cartesianos quieren ver todo en abstracción matemática y se rehúsan a admitir que la evidencia matemática no es la más evidente, porque no son propiamente metafísicos, porque la metafísica ciertamente los libraría de estos errores.

Y de ahí, se sigue inmediatamente la confusión entre el orden natural y el sobrenatural; entonces nada sería incognoscible para nosotros, porque, o bien, nada conocemos, o bien, todos aprehendemos todo, en cuanto todas las cosas son por el mismo modo cognoscibles a partir de que el ser se pone del mismo modo en todos los entes. Y así, se hace claro por qué Scotus admite la posibilidad de la existencia de alguna creatura cuya connaturalidad sea la visión de la esencia divina, lo que es comúnmente rechazado por los teólogos, y por qué no admite sino un modo sobrenatural o a partir de las causas extrínsecas, y niega la distinción entre la proposición evidente en virtud de sí misma, y la proposición evidente desde nuestra perspectiva, y a partir de ello, dice que la proposición «Dios es» es evidente para nosotros.

b) El ente no es unívoco respecto a la substancia y a los accidentes. Lo cual se prueba directa e indirectamente o «*ad absurdum*».

Por el *argumento directo*: la diversa constitución con respecto al ser impide la univocidad del ente. Sin embargo, diversa es la constitución con respecto al ser en la substancia y en los accidentes. Por lo tanto, el ente no es unívoco respecto a la substancia y a los accidentes.

La premisa mayor consta por lo arriba dicho.

La premisa menor debe probarse: Diversa es la constitución respecto al modo de poseer el ser «*en sí*» y al modo de poseer el ser «*no en sí*», sino «*en otro*». Sin embargo, la constitución de la substancia con respecto al ser se da con respecto al modo de poseer el ser «*en sí*», de donde la constitución de los accidentes se da con respecto al modo de poseer el ser «*en otro*» o «*no en sí*». Por lo tanto, es diversa la constitución con respecto al ser en la substancia y en los accidentes. De ahí que Santo Tomás afirme que:

“este nombre ‘ente’, según que se implica en la cosa a la cual compete este modo de ser, significa la esencia de la cosa y se divide en diez géneros; no unívocamente, porque la misma noción de ser no compete a todas las cosas, sino a la substancia compete ser por sí, y a las otras cosas ser por otro”.¹³

Además, lo mismo se prueba según un orden de posterioridad (a posteriori), por el signo de la definición, porque las cosas que convienen unívocamente tienen la misma definición. Sin embargo, la substancia y el accidente, en cuanto son entes, no tienen la misma definición. Por lo tanto, la substancia y el accidente no convienen unívocamente en razón del ente.

La premisa mayor es evidente.

La premisa menor debe explicarse: La substancia se dice «*ente*» principalmente y por sí (*simpliciter*); el accidente se dice ente según cierto respecto (*secundum quid*) o del ente que es; consta no ser lo mismo «*simpliciter*» y «*secundum quid*»;

“porque el ente *simpliciter* se dice de aquello que en sí tiene ser, esto es, la substancia; de otro modo se dicen los otros entes, porque son, de este modo, que por sí es o pasión o hábito o alguno de estos modos; así, la cualidad no se dice ente, porque tiene ser por sí misma, sino por la substancia por la que se dice ser disposición, e igualmente sucede respecto a los otros accidentes; a partir de lo cual dice [Aristóteles] que son entes”¹⁴.

Los *argumentos indirectos o al absurdo* son los siguientes: Donde se establece la univocidad no se establece, ni puede establecerse, la diversidad. Pero aquello que es creado y creable o es substancia, o es accidente. Por lo tanto, establecida la univocidad del ente respecto a la substancia y al accidente, toda diversidad o distinción en las cosas creadas es imposible, y así, en las cosas creadas no puede

13 T. De Aquino, *Quaestiones Quodlibetales*, q. 2, a. 3.

14 T. De Aquino, *In Metaphysicam Aristotelis Comentaría*, X, lect. 3, n. 2197.

darse sino un solo ente. Esto es, sin embargo, absurdo. Por lo tanto, es absurda la univocidad del ente respecto a la substancia y al accidente.

Además, de ello se sigue inmediatamente la identidad o univocidad entre el sentido y el entendimiento. Establecida, entonces, la identidad del objeto, se establece la identidad de la facultad. Sin embargo, los accidentes son el objeto propio de los sentidos; y las substancias son el objeto propio del entendimiento. Por lo tanto, admitida la univocidad del ente respecto a la substancia y al accidente, se sigue la identidad entre el sentido y el entendimiento, en cuanto sería el mismo el ente sensible y el ente inteligible. Y de ahí, que Scotus admita que el entendimiento es directamente cognoscitivo de las cosas singulares, que los tomistas refutan como algo imposible.

c) El ente no es unívoco respecto al ente real y al ente de razón.

Esta tesis se prueba por un argumento frecuentemente contrapuesto: la diversa constitución respecto al ser impide la univocidad del ente. Sin embargo, el ente real y el ente de razón tienen una diversa constitución con respecto al ser. Por lo tanto, el ente no es unívoco respecto al ente real y al ente de razón.

La premisa menor consta por que la diversa constitución con respecto al ser objetivamente, sólo en el entendimiento, la implica el ente de razón, y la constitución con respecto al ser objetivamente ajena al entendimiento, se dice del ente real.

Además, se prueba indirectamente por el argumento “al absurdo” que se seguiría, es decir, la confusión entre lógica y metafísica, ideal y real, lo primero en sentido lógico y lo primero en sentido ontológico, que es abundante en la historia de la filosofía, porque en esta univocidad se funda todo el hegelianismo y todo el ontologismo, que son falsos.

A. Por lo tanto consta que el ente no es equívoco ni unívoco; a partir de lo cual ***es necesario que el ente sea análogo.***

3. Demostración positiva de la Analogía del ente

3.1. El ente es análogo

El que ***el ente sea análogo*** se prueba positivamente tanto por un argumento general como por argumentos especiales respecto de los individuos singulares e inferiores.

El **argumento general** se asume a partir de la *noción común de analogía* y a partir de la *noción común de ente*, de este modo: Cualesquiera cosas tienen alguna noción común, ni del todo igual ni del todo diversa, sino en parte igual y en parte diferente, esto es, convienen analógicamente. Sin embargo, el ente

real y el ente de razón, y Dios y la creatura, y la substancia y los accidentes, se comprenden en la noción de ente. Por lo tanto, el ente es análogo.

El que no sean del todo iguales es patente, porque uno no es otro; que no sean del todo diversos consta, porque todos estos se dicen y son entes. Por tanto, difieren en razón del ente y también en él mismo convienen, y por ello, es necesario que convengan análogamente y análogamente difieran y consecuentemente que el ente sea análogo, como es susceptible de la definición de analogía.

De ahí, la analogía del ente se **prueba especialmente** por los entes singulares e inferiores.

a) El ente es análogo respecto al ente real y al ente de razón, por analogía tanto de atribución, como de proporcionalidad propia.

Algo es análogo, porque cualesquiera cosas son esencialmente semejantes y, sin embargo, convienen análogamente de manera esencialmente desemejante. Pero, el ente real y el ente de razón son esencialmente semejantes y también son esencialmente desemejantes, porque el ente de razón es esencialmente la reproducción mental de lo natural y por sí defectible del ente real. Por lo tanto, el ente es análogo respecto al ente real y al ente de razón.

3.2. Por analogía de Atribución

Y esto es por *analogía de atribución*, porque aquellos entes son análogos por analogía de atribución, cuyo nombre es común y la razón o noción significada por el nombre está en uno sólo intrínseca y formalmente, en el otro, en cambio, de modo extrínseco y por denominación en virtud de aquél. Sin embargo, la noción o razón de ente, en cuanto se denomina tal en virtud del ser sólo intrínseca y formalmente se encuentra en el ente real, entonces en el ente de razón está sólo de modo extrínseco y por denominación en virtud de aquél. Porque el ente de razón es ente porque es «*segunda intención*» del ente real, y por lo mismo, se define por orden al ente real, y no puede entenderse sin la comprensión precedente del ente real. Por lo tanto, el ente es análogo según la analogía de atribución respecto al ente real y al ente de razón.

3.3. Por Analogía de Proporcionalidad

Y lo es también por *analogía de proporcionalidad propia*; pues a pesar de que se tome el ente como nombre o como esencia, adopta simultáneamente la analogía de proporcionalidad propia; porque el ente de razón se da verdaderamente como ser de modo objetivo en el entendimiento y podemos verdaderamente decir que el ente de razón se da con respecto al ser de modo objetivo sólo en el entendimiento, según que el ente real se da con respecto al ser de modo objetivo fuera del entendimiento, en las cosas naturales; y así, la lógica se da respecto al

ente de razón, según que la metafísica se da respecto al ente real, y así, la lógica es verdadera ciencia según que lo es la metafísica; en efecto, la verdadera ciencia supone la verdadera noción formal propia e intrínseca, de algún modo, de su objeto propio.

3.4. Aplicaciones

a) El ente es análogo respecto a Dios y respecto a las creaturas, por analogía tanto de atribución como de proporcionalidad propia.

En primer lugar es análogo, porque la creatura es entitativamente semejante o desemejante a Dios, pero más desemejante que semejante, en tanto que no se adecuan en el efecto (fundamento de la semejanza), sino en una separación infinita por la perfección de la causa (fundamento de la desemejanza).

Y esto sucede por la *analogía de atribución mixta según la causalidad eficiente, ejemplar y final*.

Se considera según la *analogía de atribución*, porque los analogados, según el modo de atribución son aquellos cuyo nombre es el mismo, pero la noción o razón significada por el término está en uno solo intrínseca y formalmente, mientras en los otros está extrínseca y por denominación en virtud de aquél. Sin embargo, el ente en cuanto participio o en cuanto significa «*ser*» está sólo intrínseca y formalmente en Dios, porque «*sólo Dios es su ser*»; en las demás cosas además de Dios está afuera o externamente. Por lo tanto, el ente en cuanto es *ser*, es análogo según la analogía de atribución respecto a Dios y a las creaturas.

Y se considera por *atribución mixta*, porque mientras formalmente, en cuanto el ente creado o por participación se define por la constitución con respecto al creador o con respecto al ente por esencia, también se define virtualmente y según una absoluta consideración del ente, que es la consideración material, que tiene el ente creado como realidad por sí inherente, por la cual puede denominarse ente; de otro modo, no puede tomar una denominación extrínseca, en cuanto que la misma denominación sea algún ente. Por lo tanto, el ente como esencia no se dice de Dios y de las creaturas según la analogía de atribución pura, sino mixta.

Esto sucede según la *causalidad eficiente, ejemplar y final*, porque la entidad creada depende de la causalidad de Dios según la mencionada triple formalidad de la causa; y así, a partir de lo eficiente se tiene formalmente el ente, a partir de lo ejemplar se da lo verdadero y lo bello, a partir del fin se funda lo bueno: lo uno permanece y se concluye de la noción de ente por negación de la causa material a partir de la indivisión; y a partir de esto, los trascendentales se toman por la misma analogía al ente, en cuanto que son convertibles según los supuestos.

También por *analogía de proporcionalidad propia, según la distancia infinita principalmente y por sí (simpliciter) o categóricamente*.

Se considera según la analogía de *proporcionalidad*, porque asumiendo la esencia como «*forma*» por la cual se denomina ente, se encuentra intrínsecamente en todos los analogados; pues la esencia de cada una de las cosas es intrínseca a la cosa que es.

Y esto se da según la *proporcionalidad propia*, porque este modo de analogía se asume formalmente o según la significación propia de la forma intrínseca por la cual algo se denomina tal. Sin embargo, el ente en cuanto nombre o en cuanto esencia, intrínseca y formalmente significa alguna realidad semejante o proporcionalmente igual en Dios y en las creaturas, pues nada es más esencial y más propio a alguna cosa que su esencia. Por lo tanto, el ente, en cuanto nombre o en cuanto esencia, es análogo según la proporcionalidad propia respecto a Dios y a las creaturas.

Sobre lo dicho, la esencia de Dios es propia e intrínseca a Dios; de modo semejante la esencia de la creatura es propia e intrínseca a la creatura. Por lo tanto, el ente en cuanto esencia es semejante de manera proporcionalmente propia respecto a Dios y a la creatura; y podemos ver y decir propiamente que: así como se da la esencia de Dios en Dios, del mismo modo se da la esencia de la creatura en la creatura, y así como se da la esencia de Dios en su ser (por adecuación infinita), del mismo modo se da la esencia de la creatura en su ser (por adecuación o conmensuración finita).

Además, según una *distancia infinita principalmente y por sí (simpliciter)*, porque verdaderamente entre Dios y la creatura se da una infinita desemejanza; pero no es menor la proporcionalidad que si fuera entre una distancia finita;

“tal semejanza [proporción] se encuentra de modo semejante en muchas o pocas cosas distantes entre sí; así, no es mayor la semejanza de proporcionalidad entre el 2 y el 1 y entre el 6 y el 3 que entre el 2 y el 1 y el 100 y el 50; y por lo mismo, la distancia infinita de la creatura a Dios predicada de modo semejante no se niega”.¹⁵

A partir de lo cual se postula que la proporcionalidad de este modo (propia) es la proporcionalidad pura y es la analogía metafísica.

b) El ente creado es análogo respecto a la substancia y al accidente por analogía o de atribución o de proporcionalidad propia.

15 T. De Aquino, *Quaestiones Disputatae, De Veritate*, q. 2, a. 11 ad 4.

Es análogo porque el término «ente», en cuanto dicho del accidente significa la noción o razón formal «simpliciter» diversa respecto a la noción o razón significada por él mismo cuando se dice de la substancia, y también aquella noción es «secundum quid» la misma.

Se considera tal por la analogía de atribución mixta, según las cuatro causas, tomando en sentido amplio la causa material y la causa formal.

Tal consideración se asume según la analogía de atribución, porque la substancia es la cosa cuya quiddidad debe ser «*en sí*», como intrínseca y formalmente; el accidente es la cosa cuya quiddidad debe ser «*no en sí*», sino «en otro como en un sujeto, como extrínsecamente. Sin embargo, la analogía de atribución toma en posesión lo intrínseco y lo extrínseco de la noción o razón formal significadas por el término o nombre. Por lo tanto, el ente como esencia análogamente, en el modo de la analogía de atribución, se dice de la substancia y de los accidentes.

Además, en la analogía por analogía de atribución, lo primero considerado se pone en la definición de lo otro. Sin embargo, en la definición del ente dicha de los accidentes se pone la definición del ente dicha de la substancia. Por lo tanto, el ente es análogo por la analogía de atribución respecto de la substancia y del accidente.

La premisa menor se explica por Santo Tomás y por Aristóteles:

“Muestra [el Filósofo] de qué modo la substancia se dice como lo primero; y dice que, esto que digo como lo primero se dice de muchos modos [análogamente]; de tres modos la substancia es primera entre todos los entes, esto es, según el conocimiento y según la definición y según el tiempo. A partir de que la substancia sea primera temporalmente [en el ser] respecto a los demás, se prueba que ninguno de los otros predicamentos es separable [materialmente] de la substancia; pues sólo la substancia es separable de las demás cosas; así, ningún accidente se encuentra sin la substancia, sino que alguna substancia se encuentra sin el accidente. De ahí que mientras algo es substancia no es accidente, y por ello, la substancia es prioritaria en tiempo o temporalmente [en el ser].

Que sea primera según la definición [según la esencia], es claro, porque en la definición de cualquier accidente es necesario poner la definición de la substancia. Según que en la definición de lo aplastado se pone la nariz, así, en la definición de cualquier accidente se pone su sujeto propio.;y por lo mismo, la definición de animal es primero que la del hombre, la definición del animal se pone en la definición de hombre, y por ello, la noción o razón de substancia es prioritaria a la definición del accidente.

Así, que sea prioritaria según el orden del conocimiento, queda postulado. En efecto, aquélla es prioritaria según el orden del conocimiento en cuanto es más evidente y manifiesta más a la cosa; una cosa se reconoce más cuando se investiga su substancia que cuando se investiga su cantidad o su cualidad; [...] así, los otros predicamentos no tienen ser sino porque están en la substancia, y no se conocen sino en cuanto participan de algún modo del conocimiento de la substancia, por el cual se conoce lo que es".¹⁶

Y se considera por *atribución mixta*, porque de hecho los accidentes tienen sus esencias propias por sí intrínsecas, como entidad propia.

Y se asume *según las cuatro causas*, porque la substancia respecto a los accidentes es sujeto de inherencia (causa material), y es principio por el cual los accidentes se originan como pasiones propias (causa eficiente reductivamente), y los accidentes existen por la substancia o por el sujeto del cual son (causa final), y son participaciones deficientes de la entidad plena substancial (causa ejemplar); propiamente y de modo principal y por sí (simpliciter) se dicen análogos con respecto a la substancia como sujeto¹⁷.

"Este modo de predicación se da de dos modos, [dice Santo Tomás], [según cualquier causalidad]: de un modo algo se predica de dos cosas por su respecto a alguna cosa tercera, según se predica el ente de la cualidad y la cantidad por su respecto a la substancia; de otro modo, algo se predica de dos cosas por su respecto de uno con relación a otro, según el ente se predica de la substancia y de la cantidad. En el primer modo de la predicación es necesario que algo sea prioritario a los dos mencionados, al que ambos tienen un respecto, como lo es la substancia respecto a la cantidad y a la cualidad; en el segundo modo no sucede lo mismo, sino es necesario que uno sea prioritario respecto a otro".¹⁸

Y también se entiende por *analogía de proporcionalidad propia según la distancia sólo finita o indefinida*.

Se considera por el modo de analogía de proporcionalidad, porque tanto la substancia como el accidente son entes verdadera y realmente, pero cada uno a su modo; porque «*la substancia es ente en tanto que por sí tiene ser; el accidente en cuanto que su ser es ser en otro*»¹⁹; la substancia tiene ser a modo

16 T. De Aquino, *In Metaphysicam Aristotelis Comentaría*, VII, lect. 1, nn. 1257-1259.

17 Cf. T. De Aquino, *In Metaphysicam Aristotelis Comentaría*, IV, lect. 1, nn. 539-543.

18 T. De Aquino, *Quaestiones Disputatae, De Potencia Dei*, q. 7, a. 7.

19 *Ibidem*.

de sujeto o en cuanto que es; el accidente lo tiene como predicado o en cuanto que está en tal sujeto.

Y se considera según el modo de *proporcionalidad propia*, porque el nombre “ente” en cuanto es la significación propia y formal de la esencia atiende a su modo propio, según que el hombre propia y formalmente significa a la substancia, y el color, propia y formalmente designa a la cualidad.

Esta consideración se realiza según la *distancia finita o determinada*, si se atiende a los accidentes connaturales, porque entre la causa propia y el efecto propio se da una proporción determinada. Sin embargo, el accidente propio es el efecto o secuela propia de la substancia específica, y del mismo modo el accidente común es el efecto o pasión propia de la substancia individual. Por lo tanto, en cuanto todo accidente debe ser o propio o común, es necesario decir que existe una distancia finita entre la substancia y los accidentes connaturales, y por lo mismo, podemos medir a la substancia o determinarla por los accidentes, y los accidentes por la substancia. Así, podemos medir la racionalidad del hombre por ser risible o por su temperamento.

Y también puede considerarse según la *distancia indefinida o infinita según cierto respecto «secundum quid»*, si el argumento se pronunciara acerca de los accidentes sobrenaturales materialmente, considerados como entes y no reduplicativamente como sobrenaturales, porque entonces sería una distancia finita «*simpliciter*»; así, no se conducen respecto de la potencia natural, sino respecto a la potencia del sujeto al que obedece. O, también, tal consideración puede darse si se atiende a los accidentes materiales respecto a su principio inmaterial, como los accidentes de nuestro cuerpo son relativos a nuestra alma. Si se hiciera según una distancia determinada sería propiamente hablando una analogía de proporcionalidad mixta, esto es, proporcionada o finita entre dos proporciones, y por ello, se puede llamar analogía de proporción, según la explicación arriba mencionada.

Finalmente, en virtud de que «*el obrar sigue al ser*», es manifiesto que todas las analogías enumeradas pueden asumirse dinámicamente o en operación, de modo proporcional a las analogías en cuanto que se consideran como realizando el ser o siendo.

CONCLUSION

A modo de conclusión, la consecuencia de lo expresado, sigue una elaboración doctrinal de la analogía, según dos tipos fundamentales, a saber:

1. **Analogía de atribución** según la distinta relación de una o muchas cosas con respecto a otra, «*ad unum*» o «*ab uno*», a saber:

- a) «*Ad unum*» o analogía de atribución **extrínseca**, según que se considera alguna cosa por pura denominación extrínseca, en función de aquello a lo que corresponde con propiedad, formal e intrínsecamente, la noción formal análoga (*secundum intentionem et non secundum esse*);
- b) «*Ab uno*» o analogía de atribución intrínseca, en función de la atribución o participación intrínseca y formal de la forma análoga del analogado principal, uno en número, en todos y cada uno de los analogados secundarios (*secundum intentionem et secundum esse simul*).

2. **Analogía de proporcionalidad**, en función de la proporcionalidad considerada de dos a dos o de muchas a muchas cosas (*duorum ad duo vel plurium ad plura*), ya sea:

- a) De Proporcionalidad **propia**, en cuanto que la noción formal e intrínseca a una relación principal entre dos o más cosas, es proporcional, es decir, que compete formal e intrínsecamente, o de modo propio, a otra relación secundaria entre dos o más cosas, pero proporcionalmente, en función de la primera. Y por ello, se considera el mejor modo de la analogía;
- b) De proporcionalidad **metafórica**, según que tal noción o razón formal e intrínseca a una relación entre distintas cosas, no guarda una proporción propia, sino sólo por semejanza, con cualquiera relación secundaria.

Sin embargo hay que advertir, en muchos casos, aunque no siempre ni necesariamente, una misma realidad es susceptible de ambos modos de analogía, esto es, de un modo vertical, ya sea ascendente o descendente (*ad unum vel ab uno*), o bien, horizontal (*duorum ad uno vel plurium ad plura*), como sucede con la noción “ente” dicho de la substancia y del accidente o de Dios y de las creaturas.

Por ello, se ve adecuado el análisis del modo como la analogía se postula del ente (*analogía entis*), que sucede tanto por **atribución intrínseca** como por

proporcionalidad propia, y establecer una comprensión filosófica fundamental del saber metafísico.

De este modo se puede apuntar a una comprensión prudencial de la relación de unidad que guardan las diversas cosas, y con ello, a plantear la posibilidad de una perspectiva ética y ontológica diferentes, en cuanto que, por la analogía, pueden tener acceso a una manera de vincular la realidad práctica, cognoscitiva, o del ser.

Reseñas



Everardo el Alemán,
***Laborintus*, edición, introducción, traducción y notas de Carolina**
Ponce Hernández, México, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México, CONACYT, 2011.

Ana Torres Plácido

La obra del siglo XIII que nos presenta la Dra. Carolina Ponce en esta publicación con apoyo de la Facultad de Filosofía y Letras, la UNAM y el CONACYT, posee distintos y valiosos méritos unos por parte del autor original, Everardo el Alemán, y otros por parte de la traductora, Carolina Ponce, que con dedicación y profunda pasión estudió y tradujo por primera vez a una lengua moderna, el español, la obra latina el *Laborintus*. Así pues, describiré de manera breve, la obra y sus características.

Everardo el Alemán, rector en Bremen y maestro de retórica, según nos indica la Dra. Ponce en su introducción, escribió el *Laborintus* en la Edad Media. Este texto ha sido catalogado por la mayoría de los estudiosos de retórica y poética, como una obra de *arte grammatica*; sin embargo, gracias a la publicación de este trabajo, podemos conocer que no se trata de una obra de carácter gramatical, sino que contiene enseñanzas en las áreas de retórica y poética, y que la gramática inicial no era el objetivo del trabajo de Everardo.

La lectura del *Laborintus* nos permite descubrir entre sus versos, la mayoría en dístico elegíaco, un tejido de palabras complejo, elegante y cuidadoso con el que Everardo expresó las distintas inquietudes y preocupaciones que vivía en su contexto académico-laboral e incluso espiritual, al mismo tiempo que proporcionaba a sus alumnos enseñanzas en cuestiones de poética.

Con este nuevo acercamiento que nos ofrece la doctora Carolina Ponce, podemos catalogar debidamente el *Laborintus* entre los tratados de poética y

no entre los de gramática —al menos no de gramática en el sentido moderno, puesto que no encontraremos reglas con las que se aprenda a declinar, a conjugar verbos, o reglas prosódicas del latín—; a lo largo de los más de 1005 versos (1238 para ser exactos), encontramos los preceptos retóricos, poéticos y de versificación medieval con que este maestro educó a sus alumnos. Cabe mencionar que los últimos 233 versos, donde se trata la versificación rítmica, no se encuentran en todos los manuscritos.

La obra de Everardo el Alemán proporciona enseñanzas teóricas sobre retórica y más específicamente sobre poética; hace mención de las distintas formas que debían considerar los escritores medievales a la hora de iniciar una obra; la exposición de las teorías medievales de amplificación y abreviación, donde en la primera se emplean ocho recursos poéticos: la perífrasis, la interpretación, la comparación, el apóstrofe, la prosopopeya, la digresión, la descripción y la oposición; explica los distintos recursos para adornar una obra, es decir la elocución elegante, el adorno difícil o tropos y el adorno fácil. Es importante señalar que Everardo no sólo articuló su teoría retórico-poética, sino que ejemplificó cada uno de los recursos con sus propias poesías.

La obra también enlista un canon de autores que los alumnos debían conocer para tener una formación completa (del verso 599 y hasta el verso 686). Entre las obras que contiene, resaltan aquellas de los autores clásicos como Virgilio, Estacio, Persio, Claudiano, etcétera; y obras y autores medievales como Boecio, Allan de Lile, Mateo de Vendôme, Bernardo Silvestre y otros. En la introducción, la Dra. Carolina Ponce provee una explicación breve pero clara, sobre el valor de la presencia de estos autores en el canon de Everardo.

En seguida, de los versos 687 a 834, el *Laborintus* incluye el apartado sobre la versificación métrica, dónde enseña la versificación de los versos enlazados y los versos rimados, entre los que se encuentran distintos tipos: leoninos, caudados, caudados ventrinos, caudados leoninos y versos serpentinos; la versificación con unión de nombres y verbos, entre los que están los conjuntos cerrados con sustantivos, con verbos o mixtos de distintos tipos, y los versos cangrejos. Dentro de la versificación métrica no podían faltar los distintos tipos de versos con base en el hexámetro: los dáctilos encadenados, los dáctilos absolutos o disyuntos, los versos neutros o mixtos, los versos de salto mediato, y distintos tipos de versificación con adonios; hasta llegar a los versos con la trama más elaborada: los versos reticulados, en los que se puede reconocer a cada palabra como un hilo que pasa entre una y otra palabra, por arriba y por abajo, de un extremo al otro, para tejerse en una especie de red.

En un siguiente apartado se agrega la doctrina poética de Everardo sobre “Los defectos a evitar” entre los que consigna ocho fallas frecuentes al momento de

escribir. Más adelante el autor vuelve a los temas de versificación de la época, la versificación rítmica (versos 991-1005), donde expone y ejemplifica la construcción de los versos espondeíacos y yámbicos, simples o mixtos, y de tres, seis, siete y ocho sílabas, todos ellos rimados.

La traducción del *Laborintus*, realizada por la Dra. Carolina Ponce, tiene distintas ventajas, por una parte, es una traducción accesible que no demerita el texto; a pesar de no ser una traducción versificada, proporciona para cada verso una extensión adecuada con la finalidad de que el lector pueda distinguir el contenido de cada verso del dístico elegíaco; me parece que la elección de los vocablos que hizo la Dra. Ponce no fue simple, se esforzó por encontrar un término fiel al sentido del autor y que en la traducción proporcionara no sólo el significado, sino también la forma para reconstruir con precisión la obra de Everardo.

En este sentido, el trabajo fue sin duda arduo a la hora de traducir los ejemplos de la teoría del *Laborintus*, pero, sin duda, bien acabado pues la doctora Carolina Ponce logró que las figuras, los tropos y las distintas herramientas poéticas que Everardo enseñaba no sólo tuvieran una traducción literal, sino también conservar las figuras poéticas en el español. Así pues, cuando leemos la traducción de los distintos ejemplos de versificación, nos damos cuenta de que además de traducir el sentido del texto, preserva la belleza de su construcción. Este espinoso tema de sentido y forma ocasionó la presentación de dos traducciones de un mismo ejemplo, una apegada al sentido del texto y otra que reflejara la construcción del verso.

El *Laborintus* no es una obra que tenga una sola lectura, sino que incluye la concepción de Everardo del universo, sobre el sentido de su vida, de su profesión, de su labor constante como maestro y como colega. Everardo introduce en el principio de su obra alegorías importantes para la materia, pero también para el imaginario del mundo medieval entre ellas a la Elegía, que le ordena escribir su obra, a la madre Naturaleza, que forma su cuerpo en el vientre materno; a la Natura *naturans*, que obliga a la madre naturaleza a completar su trabajo a pesar de que el destino que le depara no sea, a decir de Everardo, para nada alegre; los signos del Zodiaco son la imagen en la que está escrito el destino de Everardo como maestro de gramática, sus lágrimas y sus esfuerzos que nunca serán bien recompensados.

También están presentes los discursos de la Fortuna, que le dice a Everardo cuál es su destino, que se declara voluble, cambiante traidora, señora de la buena ventura y de la más amarga de las desgracias. El discurso de la Filosofía enseña que es necesario aprender el *trívium* y el *cuadrivium* pues son la base para acceder a su ciencia, Filosofía explica por qué se debe aprender gramática, retórica, dialéctica, aritmética, música, geometría y astronomía antes de aprender

de ella. Era imposible que Everardo dejará sin palabra a la Gramática, que en su discurso aparece para darle los preceptos para ser un buen maestro de la materia.

A continuación se presenta lo correspondiente al microcosmos de Everardo, el mundo terrenal en el que vive y sufre —recordemos que su obra está escrita en dísticos elegíacos, el metro usual para la lamentación—, este mundo, en el que Everardo pasa sus días, es áspero, por lo exigente de la materia que estudia, por lo distintos que son los alumnos a la hora de aprender, por los colegas que son flojos, corruptos, simuladores; por los padres de los niños que no pagan, que pelean, que adulan, pero no pagan; por los juicios en los que el profesor pierde una parte o todo el dinero que debía ganar al enseñar, pero en los que siempre pierde debido a que los jueces que también le roban.

El estudio introductorio de la doctora Ponce así como las notas que se proporcionan en este libro, son de gran ayuda; incluye además diferentes esquemas tanto de estructura de la obra, como de los distintos tipos de versificación que a todos los lectores facilita la comprensión de lo escrito en los versos de Everardo. En primer lugar, Carolina Ponce explica el sentido por el que Everardo tituló su obra *Laborintus*, la labor o esfuerzo interior, explica la relación con el término *labyrinthus* el origen y la tradición de dicho término; trata también sobre la concepción de la Naturaleza “ayudante de Dios y creadora de las cosas”, nos refiere del mismo modo, lo que pensaban de ella Juan Escoto Eriúgena y Bernardo Silvestre. Incluso explica las cuatro divisiones de la naturaleza propuestas por Eriúgena, fue un transmisor del neoplatonismo: la Naturaleza que crea y no es creada, la Naturaleza que es creada y crea, la naturaleza que es creada y no crea, la Naturaleza que no es creada y no crea.

La introducción de la Dra. Ponce también trata sobre la gramática, retórica y poética, cuestiones principales de la obra, con límites no fáciles de establecer; analiza los contenidos teóricos del *Laborintus* y los confronta con las enseñanzas de otros autores, señala las características de la obra y señala aquellas en las que el trabajo de Everardo el Alemán destaca.

Así pues, gracias a esta traducción quienes están interesados en las cuestiones de retórica, poética y versificación medieval tienen a la mano una obra que ejerció gran influencia en los ámbitos académicos y literarios de Europa desde que fue escrita en el siglo XIII y en los siglos posteriores. Cabe decir que esta es la primera traducción que se hace del *Laborintus* a una lengua moderna, pues no existen hasta ahora, traducciones en ninguna otra lengua, por lo que este libro nos presenta la oportunidad de conocer, de primera mano, una obra fundamental que contiene entre sus líneas distintos ámbitos y concepciones del mundo tanto del autor, Everardo el Alemán, así como de la Edad Media.



UNIVERSIDAD CATÓLICA «LUMEN GENTIUM»

Av. México #6285
Col. Barrio de San Marcos
C.P. 16050 Xochimilco
México D.F.
Tel. 5489-4513; 5489-4487
Fax. 5641-7341
www.universidadcatolica.edu.mx

La Universidad Católica Lumen Gentium es una institución educativa de carácter civil privado, especializada en educación media superior y superior, que desempeña sus funciones académicas imbuida del espíritu humanístico-católico, con el fin de lograr la excelencia en estudiantes y maestros. Asimismo colabora intensamente en el desarrollo sociocultural del país, manteniéndose además en diálogo con la cultura mundial y la interacción universitaria internacional.

SECUNDARIA

PREPARATORIA

LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA

**LICENCIATURA EN CIENCIAS DE LA
EDUCACIÓN**

Talleres

Teatro, Coro, Mecatrónica, Artes plásticas, Dibujo Técnico, Oratoria y manejo de medios y Ciencia y Tecnología.

Actividades extraescolares

Basquetbol, Retiros, Excursiones, Cine-Debate,
Centro de formación musical
(Guitarra, Guitarra eléctrica, Coro, Piano/teclado)
Centro formativo de fútbol
(Categorías: 6 a 18 años)
Taller de Cocina
Banda de Guerra
(con Instructor Especializado de la Secretaría de Marina)
Tour vocacional, Cursos de verano

Inglés

Básico, Intermedio y Avanzado

Formación espiritual y en valores

Formación en valores,
Preparación a los Sacramentos,
(Primera Comuni3n y Confirmaci3n)
Eucaristías.
Talleres para padres



“Comprometidos con un proyecto educativo basado en la excelencia académica y en la formación de valores cristianos y humanos”



INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS ECLESIASTICOS

Victoria 133, Col. Tlalpan-Centro, Del. Tlalpan, México D.F.

Teléfonos: (55) 5655.6873

<http://www.isee.edu.mx>.

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Licenciatura en Teología (Presencial. Ocho Semestres).

Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 2012264 de 14.09.2001)
y el Bachillerato Pontificio en Teología
Ciclos semestrales: Inicia en agosto y enero.

Licenciatura en Teología. Semipresencial (con RVOE de la SEP).
Puede iniciarse permanentemente

Maestría en Pastoral Urbana (con RVOE de la SEP).
Ciclos semestrales. Turno matutino y vespertino

Maestría en Pedagogía Catequética (con RVOE de la SEP).
Ciclos semestrales.

Especialidad en Patrística
Curso de Verano

Diplomado en Teología
Inicia cursos en enero y agosto.

ESCUELA DE FILOSOFÍA

Licenciatura en Filosofía (Presencial. Seis Semestres).
Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 982234 de 13.11.1998)

Diplomado en Filosofía
Inicia cursos en enero y agosto.

Cursos de comprensión y producción oral y escrita del Español
(Español para universitarios)



**ESCUELA «SEDES SAPIENTIAE»
56 AÑOS AL SERVICIO DE LA ARQUIDIOCESIS**

Sede DNE

Victoria 133, Tlalpam-Centro; Tel. 5655-5003, 5671-2222 ext. 155;
Fax 5655-6873 Metrobús Fuentes Brotantes

Sede ROMA

Chiapas 86, Entre Jalapa y Orizaba Col. Roma;
Tel 5674 3827; Cel 04455 2068 7435

Sede LA RAZA

Tollán 108; Col. La Raza Del Azcapotzalco;
Junto al Hospital "La Raza"; Tel. 5997 1999

Sede XOCHIMILCO

Nueva León 24-Bis, Barrio Santa Cruzita, Xochimilco.

Tren ligero Xochimilco

Sede AZCAPOTZALCO

Rafael Bocha, exp. Tlaxicas 63 (Instituto Victoria), col. Nueva Tezozomoc (Las Trancas).

A unas cuadras del metro Águiles Serdán

Sede ARAGÓN

Parroquia "La Resurrección del Señor"

Av. 504 No. 50 Unidad Habitacional San Juan de Aragón sec. 2

Deleg. Gustavo A. Madero. (cerca del Metro Ocasal)

**Certificado Arquidiocesano de Agente de Pastoral
Cursos entre semana (Seis Semestres),
sabatinos (Ocho Semestres)
o de Verano.**

Diplomado en Liturgia

Diplomado en Liturgia y Música

Diplomado en Medios

Cursos Monográficos

Distintos horarios y calendarios según sede.

Costos Accesibles

Mayores informes: <http://www.lase.edu.mx>. Teléfonos: (55) 5655.6873

Correos electrónicos: sedesapientiae@arquidiocesismexico.org.mx;

sedesapientiae@hotmail.com

Libro Anual del ISEE 2013

Se imprimió en el mes de diciembre de 2013
en los talleres de Rodríguez Hnos. Impresores

Av. 565 No. 105 Col. San Juan de Aragón secc.2 México, D.F. 07969

Con un tiraje de 700 ejemplares.

INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS
ECLESIASTICOS
- MEXICO D.F. -



Filosofía • Teología • Humanidades