

Puertas

Lumen Gentium
2016

Universidad Católica Lumen Gentium

Presidente

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

Rector

Dr. Federico Altbach Núñez

Director General

Lic. Valenti Salmerón Flores

Director de la Escuela de Filosofía

Mtro. Amedeo Orlandini Zanni

Director de la Escuela de Teología

Lic. Rogelio Puebla Othón

Directora Escuela «Sedes Sapientiae»

Lic. Lizbeth Mercado Perea

Administrador General

C. P. José Ángel Mendoza Morales



Directorio

Puertas Lumen Gentium

Editor responsable

Valenti Salmerón Flores

Compilador

Adrian Hernández González

Editor literario

Yesica Ramírez Pérez

Comité editorial:

Federico Altbach Núñez

Julián Arturo López Amozurrutia

Valenti Salmerón Flores

Yesica Ramírez Pérez

Comité internacional:

Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIF-UNAM)

Dr. Jaime Emilio Gonzalez Magaña, S.J. (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma)

Dr. Alberto Mota Rodríguez (Universidad Anáhuac, Sur)

Dr. Gabriel Jorge Mendoza Buenrostro (UP)

Dr. Salvador Rafael Castro Aguilera (Universidad Intercontinental)

PUERTAS LUMEN GENTIUM, Año 1, No. 1, enero-diciembre 2016, es una publicación anual editada y distribuida por la Universidad Católica Lumen Gentium, A.C. Victoria #133, Col. Tlalpan centro, Del. Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México. Tel. 5655-5003, www.universidadcatolica.edu.mx. Editor responsable: Lic. Valenti Salmerón Flores. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2017-021510424100-102, ISSN: ____, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitación de Título y Contenido No. ____, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2. Del. Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2017 con un tiraje de 700 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos son de su exclusiva responsabilidad.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos o imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Católica Lumen Gentium A.C.

ARTÍCULOS

Filosofía

EL GIRO PRÁCTICO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA: CARACTERÍSTICAS, PROBLEMAS Y CONSECUENCIAS	7
EL CONCEPTO DE FENOMENOLOGÍA EN MARTIN HEIDEGGER	19
LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA REFUTACIÓN Y DE LA RETÓRICA EN PLATÓN Y ARISTÓTELES	29

Teología

CONSIDERACIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL SACERDOCIO COMÚN Y EL SACERDOCIO MINISTERIAL	49
SEGÚN QUE TENGAN EDAD, LETRAS E INGENIO. PARA OFRECER LA EXPERIENCIA DE LA MISERICORDIA DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES A LOS JÓVENES	57
¿EN PRIMERA PLANA? EL ABUSO SEXUAL DE MENORES Y LOS CAMBIOS DE LA IGLESIA CATÓLICA	95
TIRANÍA DE LA FASCINACIÓN. REPRESENTACIÓN SOCIAL DE LOS ALUMNOS DE TEOLOGÍA DE LA UCLG	105
POLARIZES-PREFERENCES, POLARIZE PEWS	127

El giro práctico en filosofía de la ciencia: características, problemas y consecuencias

Juan Cordero Hernández

Un tópico en la filosofía de la ciencia es el llamado “giro práctico” o enfoque en la ciencia concebida como *proceso* y no (solamente) como *resultado*¹. El énfasis de los investigadores ha pasado de las teorías científicas y los problemas asociadas a ellas (representación, reducción interteórica, coherencia interna, etc.) a la *acción* misma de los científicos cuando *hacen ciencia* (explicar, predecir, construir modelos, observar o experimentar).

Las razones de este desplazamiento son bien conocidas y no las repetiremos (Marcos, 2010; Martínez, Sergio F.; Huang, 2011, para una explicación). En su lugar, nos proponemos explorar las implicaciones de esta orientación a un problema específico: la cuestión del realismo científico. Así pues, caracterizaremos el problema del realismo en ciencia, considerando las posturas adversas tradicionales, a saber, *realismo* y *antirrealismo*, como posiciones *interpretativas* de la naturaleza y el propósito de la *actividad científica*, y no como una cuestión de carácter semántico y epistémico. El *realismo científico* es una postura últimamente vinculada al *cientificismo*: a la creencia de que la ciencia proporciona una *imagen* de la *realidad-en-sí*, y que esa imagen debe ser el fundamento de nuestra acción y de nuestra comprensión del mundo.

Luego consideraremos cómo la concepción práctica de la ciencia contribuye a resolver esta controversia a favor del *antirrealismo científico*. Alcanzaremos esa conclusión abordando la relación entre la *realidad* y las *teorías* como un producto de la experiencia, especificada como un producto de las prácticas

1 Véase (Rouse, 2011, p. 19)

observacionales y experimentales. Esto no es sino la *pragmatización* de la noción kantiana de experiencia como ámbito y límite del conocimiento, es decir, como a *priori* constitutivo del conocimiento científico.

Finalmente, mostraremos que el antirrealismo científico, entendido como hermenéutica de la praxis científica, no implica la negación de la realidad, sino la afirmación de un pluralismo ontológico² y que no pertenece a la interpretación de la ciencia, sino que es un presupuesto metafísico de la praxis humana en general.

I. Realismo y antirrealismo: una breve historia de un paseo por un callejón sin salida

¿Cuál es la mejor forma de interpretar la actividad científica? ¿Qué objetivo tiene la ciencia? Si la ciencia nos proporciona conocimiento, ¿podemos preguntar de qué? Si la ciencia no nos otorga saber, ¿qué actitud debemos tomar respecto a ella? La respuesta a estas preguntas nos conduce directamente a una de las cuestiones más debatidas en la filosofía y en los estudios de la ciencia en general: la disputa entre realistas y antirrealistas.

Los primeros sostienen un punto de vista por demás común tanto entre los propios científicos y estudiosos de la ciencia, como entre el público general: la ciencia nos proporciona conocimiento sobre el mundo real; las teorías científicas deben ser entendidas como representaciones fidedignas de la cosas que están “allí afuera” y las relaciones entre esas cosas son captadas plenamente por las leyes científicas que usamos para nuestras explicaciones. En otras palabras, el realismo científico es la filosofía de la ciencia que interpreta la actividad científica como búsqueda de la verdad y descubrimiento de la realidad: las teorías científicas deben ser interpretadas como descripciones *verdaderas* (*compromiso semántico*) de la *estructura subyacente* al ámbito de fenómenos que son el índice de su éxito empírico, proporcionándonos, de esta forma *conocimiento del mundo más allá de las apariencias* (*compromiso ontológico*); además, los objetos postulados por las teorías son *reales* (*compromiso ontológico*).

Para entenderlo, tomemos un ejemplo concreto: en la teoría electromagnética se postulan *campos de fuerza, cargas eléctricas, flujos, etc.*, así como una serie de relaciones entre ellos, como la famosa ley de Coulomb, que establece la atracción o repulsión de cuerpos cargados eléctricamente en una fórmula de cuadrado inverso. Los objetos postulados por la teoría, así como las relaciones entre ellos, son considerados *reales*, y la teoría en general, como *verdadera*. Para decirlo en la precisa formulación de van Fraassen: “El realismo científico es la posición que sostiene que la construcción de teorías científicas se propone darnos un relato

² Véase (Por qué no existe el mundo 2016). También (Lombardi 2012, esp. cap. 4), aunque todos estos autores sostienen una posición que llaman “realismo”.

literalmente verdadero de cómo es el mundo, y que la aceptación de una teoría científica lleva consigo la creencia en que ésta es verdadera".³

Por su parte, el antirrealismo atribuye a la ciencia una función diferente: según este punto de vista, la ciencia no proporciona conocimiento del mundo real tal cual es; la función de la ciencia es más bien *práctica*, nos ayuda a manejar los fenómenos, nos proporciona modelos del comportamiento de objetos de tamaño medio que hacen posibles nuestras predicciones sobre fenómenos empíricos y el manejo de otros objetos. La ciencia es un mero *instrumento*; su *objetivo* no es la verdad, sino el *control* y/o el *ajuste empírico*.

Así pues, realistas y antirrealistas *admiten* la validez de la ciencia; es importante no suponer que los antirrealistas se oponen a ella o son sus detractores; también es importante reconocer que los realistas no niegan que la ciencia nos ofrece capacidades asombrosas de predicción y control, es decir, unos y otros coinciden en que la ciencia goza de un enorme éxito empírico; las diferencias entre unos y otros yacen en la distinta manera de concebir la actividad científica misma. El primer elemento de controversia corresponde al *propósito fundamental* de la ciencia. Ya dijimos que el realista cree que la ciencia es una búsqueda de la verdad y un esfuerzo por describir la realidad; el antirrealista piensa las teorías y conceptos de la ciencia esencialmente como dispositivos de predicción y control.

El segundo elemento de divergencia corresponde a la *actitud epistémica* que tienen hacia la ciencia: para el realista, *admitir* una teoría científica significa *creer que es verdadera*⁴. El *antirrealista*, en cambio, piensa que la *aceptación de una teoría no tiene por qué implicar la creencia en su verdad*, de manera que la aceptamos en tanto que contribuya a lograr nuestros objetivos prácticos, sin determinar si es verdadera o falsa. Esto último es muy importante: los antirrealistas no creen que el objetivo de la ciencia sea la verdad, pero *no excluyen* que algunas de nuestras teorías sean verdaderas ni que puedan existir los objetos postulados por ellas⁵. El antirrealista científico tampoco rechaza la posibilidad de conocer la realidad ni de formular teorías sobre su conformación; pero considera que éstas tienen un carácter falible y su condición de posibilidad –la experiencia empírica –es también su límite inherente.

¿Cuál es la motivación más profunda del realismo científico? Sostenemos que el realismo científico descansa en un profundo error conceptual, manifiesto precisamente en el hecho sorprendente que motiva la perplejidad filosófica sobre la ciencia: su enorme éxito empírico.

3 (van Fraassen 1996, 24, 26)

4 Por lo menos, significa que se cree que una parte significativa de ella es verdadera o que se acerca a la verdad en cierta medida. Los realistas no son tan ingenuos como para creer que la ciencia es infalible.

5 Véase (Okasha 2007, 90-91).

El principal argumento a favor del realismo

Prácticamente todos los argumentos a favor del realismo científico son elaboraciones del famoso “argumento del no milagro”, también conocido como “argumento de la coincidencia cósmica”. En esencia, lo que el argumento dice es que a menos que las teorías científicas sean verdaderas y las entidades que éstas postulan existan, la única forma de explicar el éxito de la ciencia es mediante un milagro (o una “coincidencia cósmica” que hace que las predicciones se correspondan con fenómenos observados) (Okasha 2007, 91 ss). El argumento del no milagro es, evidentemente, una forma de IME (inferencia a la mejor explicación) y padece todos los problemas que lastran este tipo de razonamiento⁶.

En forma de argumento:

1. El realismo (R) referido a las teorías explicaría el éxito de la ciencia
2. *No hay* mejor explicación de ese éxito
3. La ciencia tiene éxito empírico (E)

Por lo tanto, nuestras teorías son (aproximadamente, probablemente) verdaderas.

Los argumentos del antirrealismo

Sin embargo los antirrealistas responden con dos poderosos contraargumentos que cuestionan la validez de la interpretación realista; son el *argumento de la infradeterminación* y la llamada *meta-inducción pesimista*.

a.1. Argumento de la infradeterminación⁷

Para entender este argumento requerimos de ciertas definiciones previas:

“Infradeterminación”: Cuando más de una teoría es compatible con la experiencia, decimos que la evidencia *infradetermina* la teoría, es decir, que la evidencia no puede *determinar* completamente la adopción de la teoría.

“Equivalencia empírica”: Dos teorías son *empíricamente equivalentes* cuando hacen las mismas predicciones sobre los resultados de los mismos experimentos u observaciones.

Dicho esto, el argumento queda establecido así:

P₁: Para cada teoría, hay otra que es empíricamente equivalente pero incompatible con ella

P₂: No hay razón para creer que una de las teorías es más verdadera que la otra, dado que son empíricamente equivalentes.

C: No hay razón para creer que cualquiera de las teorías es verdadera.

6 Véase (Okasha 2007, 44-50). También French, Klee

7 (Okasha 2007, 102ss)

a.2. Argumento de la meta-inducción pesimista⁸

- P₁: La historia de la ciencia muestra que la mayoría de las teorías científicas consideradas aceptables y verdaderas, en un momento dado, han terminado por ser consideradas falsas.
- P₂: No existe ninguna razón para creer que las teorías que actualmente consideramos aceptables y verdaderas sean distintas teorías del pasado.

C: Es muy probable que las teorías que actualmente consideramos aceptables y verdaderas terminen siendo falsas.

Los argumentos antirrealistas apelan a la historia y a la estructura conceptual de la propia ciencia empírica: el argumento de la infradeterminación explota la *plasticidad* de la experiencia empírica, que se manifiesta en la posibilidad lógica de reorganizarla de diferentes maneras, es decir, de ofrecer de interpretaciones teóricas distintas de los datos empíricos.

Mucho más interesante, la metainducción pesimista considera la historicidad del conocimiento científico para volver del revés la premisa fundamental de la interpretación realista de la ciencia. Dado que el argumento del no milagro es una instancia de IME, su conclusión no es lógicamente necesaria: la historia de la ciencia muestra de hecho, es decir, en la propia esfera del conocimiento empírico, que no hay un vínculo inevitable entre el éxito empírico, el compromiso epistémico básico del realismo y el objetivo primordial de la empresa científica.

Los seguidores del realismo no tienen más remedio que moderar y replantear los compromisos básicos, buscando salvar especialmente el *compromiso ontológico*, aun a costa de sacrificar parcialmente los otros dos. El reto es destruir la fuerza destructora de la metainducción pesimista, mostrando cómo, pese a los dramáticos cambios en el favor que los científicos prodigan a las teorías, queda aún un *resto* cuya permanencia indica claramente un anclaje ontológico de nuestras representaciones científicas. Eso es lo que ocurre con el llamado *realismo entitativo* y con el *realismo estructural*.

El realismo entitativo (*RE*) es un antecedente interesante de la pragmatización de la experiencia empírica que postulamos, pero atraviesa dificultades insalvables en la medida en que se mantiene fiel al presupuesto ontológico del realismo científico. Inicialmente propuesto por I. Hacking y N. Cartwright⁹ su eslógan "si pueden rociarse, entonces son reales"¹⁰ muestra el núcleo del argumento: la capacidad de intervención, manipulación y control de fenómenos asociados a entidades como los electrones y fotones, que ya forman parte rutinaria de nuestras

8 (Okasha 2007, 92-93)

9 (Cartwright, 1983; Hacking, 1997)

10 (Hacking, 1997, p. 40 ss)

prácticas de investigación, sólo puede explicarse satisfactoriamente si se acepta que las entidades así manipuladas son *reales*, en un sentido inequívoco. De esta suerte se destruye la fuerza persuasiva de la metainducción pesimista, mostrando que a lo largo de la historia de la ciencia, pese a los cambios en la aceptación de las teorías, se mantiene la admisión de las entidades que se pueden manipular para intervenir en la creación y el control de fenómenos. Las entidades son reales porque son, por decirlo así, *invariantes* respecto de los cambios teóricos, pues hacen posible nuestro control de los fenómenos de la experiencia y son ellas *la realidad subyacente* que alcanzamos mediante la investigación científica.

El gran problema de esta postura, como ha observado S. French¹¹, es que no puede evitar el *uso de teorías* para dar cuenta de e interpretar los fenómenos asociados a la *manipulación* de las entidades supuestamente reales. En el ejemplo de Hacking, el célebre experimento de la gota de aceite de Millikan --con el que se probó la existencia del electrón como partícula-- se requiere de la aceptación de la teoría electromagnética clásica, así como de otras teorías asociadas al experimento (como la teorías mecánicas sobre la viscosidad o la óptica), además de las complejas técnicas estadísticas para la interpretación de los resultados, por no hablar de los propios criterios específicos de selección de los resultados que empleó el propio investigador, y que dieron origen a grandes controversias¹². Esto significa que no podemos prescindir de la dimensión teórica en la evaluación de los resultados experimentales, es decir, en la mismísima determinación de si hemos tenido éxito en la manipulación de las entidades y, por lo tanto, de si estamos *realmente* usándolas. Lo anterior significa que el realismo de entidades colapsa en el tradicional realismo científico estándar, sucumbiendo a las críticas de los antirrealistas.

Una segunda posibilidad de evitación del antirrealismo es el llamado *realismo estructural*. Situado en cierto modo en las antípodas del realismo de entidades, el realismo estructural pretende que no son ni las teorías ni las entidades lo que se mantiene invariante en el cambio científico, sino las *estructuras matemáticas*. En el ejemplo que ofrece S. French¹³ sobre la naturaleza de la luz, los cambios que la llevaron de partícula (newtoniana) a onda (fresneliano-maxwelliana) a partícula (cuántico-einsteiniana, por el efecto fotoeléctrico) hasta la actual concepción complementaria no invalidan el hecho de que son las *mismas ecuaciones*, bajo cualquier circunstancia, las que empleamos para la descripción de los fenómenos y las prácticas científicas y tecnológicas ahora tan comunes. Son

11 (Fench, 2007, pp. 114 ss)

12 Véase (Holton 1982). La cuestión importantísima de los valores y criterios que rigen la actividad del científico será abordada en la siguiente sección. Baste decir aquí que muestra otro aspecto de la acción científica que no debe ser dejado de lado.

13 (French 2007, pp. 116). La popularidad del realismo estructural debe entenderse contra el trasfondo de la investigación en física de partículas y, especialmente, de la teoría de cuerdas, cuya naturaleza sumamente abstracta ha conducido a otras controversias, más de tipo metodológico, sobre si es una genuina teoría física y no matemática e, incluso, si es ciencia en absoluto.

pues, las *estructuras*, representadas matemáticamente, la *realidad subyacente* a la experiencia empírica, y el soporte *ontológico* último de las pretensiones de verdad del conocimiento científico.

Sin embargo, esta postura no está libre de problemas terminales¹⁴. En la versión más fuerte del estructuralismo, el llamado *realismo estructural óntico* (REO), lo verdaderamente real es la estructura “pura”: el compromiso ontológico sólo la alcanza a ella y, por tanto, es sólo el conocimiento de esa estructura lo que debe aspirar a proporcionar la actividad científica; pero el concepto mismo de *estructura* conduce a aquello *de lo cual es estructura*, es decir, una *entidad*, un soporte de la estructura, que no puede sólo existir en el ámbito abstracto, sino como la configuración de una clase de objetos, estos sí, genuinamente reales. Pero si REO colapsa en el RE, está sujeto a las mismas críticas fatales que se han dirigido a este último.

II. La noción de experiencia como *locus* de la controversia realismo/antirrealismo

La dialéctica realismo/antirrealismo pivota en torno a la cuestión central de la interpretación de la *experiencia científica*. El argumento realista de la coincidencia cósmica intenta explicar un hecho que, a un tiempo, es tanto empíricamente verificable como relativo a condiciones empíricas, a saber, el éxito de la ciencia. Tal capacidad de la ciencia para predecir y controlar fenómenos reclama una explicación, y el realista simplemente reproduce en ella el esquema dual *apariencia/realidad* que caracteriza toda forma de realismo ingenuo o prekantiano: la *apariencia*, los *fenómenos*, se constituye como *experiencia empírica*, cuya razón última debe ser *realidad subyacente* o *realidad-en-sí*, oculta o velada por las entidades fenoménicas, y accesible mediante procedimientos racionales de tipo no deductivo (como las inferencias abductivas o las inducciones)¹⁵. En consecuencia, su conclusión (la existencia de una *realidad subyacente* dotada *precisamente* de las características que la hacen capaz de explicar los rasgos fenoménicos) nunca está ni lógica ni epistémicamente garantizada¹⁶.

El realista queda atrapado en una situación en la que sus compromisos onto-epistémicos y semánticos lo conducen al escepticismo. Como hemos visto, la respuesta es una *retracción*: el realismo se contrae hasta alcanzar elementos estructurales mínimos de la *realidad subyacente*: transitamos de las grandes pretensiones de conocimiento más o menos completo de entidades y relaciones, a la mera aceptación de entidades sin compromisos semánticos y epistémicos fuertes (caso del RE) o a contar tan sólo con estructuras descritas en complejas

14 Véase, por ejemplo (Rivadulla 2014)

15 Esta es la caracterización de la postura denominada por Putnam “realismo metafísico”.

16 Se trata, como es evidente, de una forma del problema de la inducción.

teorías matemáticas (caso del REO), pero de cuyo peso ontológico caben fuertes dudas.

Por otro lado, el realista no sólo está comprometido con la imagen dualista *apariencia/realidad*, sino que además comprende la experiencia como un índice de las estructuras fundamentales de la *realidad subyacente*, que las teorías científicas intentan describir (de acuerdo con la interpretación realista), de modo que nuestro acceso a esta realidad debe ajustarse a las estructuras de la experiencia. La superficie de apariencias que constituyen nuestro acceso empírico al mundo se convierte en el juez de nuestros esfuerzos *teóricos*. La dificultad de esta concepción judicativa de la experiencia es que separa la organización teórica del conocimiento científico de los materiales empíricos requeridos para su construcción: la teoría es un esfuerzo más o menos intenso por interpretar la experiencia, a la vez que debe someterse a ésta. En virtud de ello, la experiencia es considerada “lo-dado”, el *datum* teóricamente *neutro* o *fundamento* (*ground*) de la teoría¹⁷.

Así pues, en el realismo científico la experiencia se conceptualiza como el fundamento o base empírica del conocimiento científico, cualitativamente *distinta* de las teorías en las que ese conocimiento se expresa y *neutral* respecto a ellas; un conjunto de fenómenos que sólo bajo una determinada organización permiten inferir la estructura fija de la *realidad subyacente*.

Sin embargo, los desarrollos de la filosofía de la ciencia durante la segunda mitad del siglo XX y hasta el presente han desafiado esta descripción. Dado que esta concepción de la experiencia es un supuesto esencial del realismo científico, su puesta en tela de juicio permite superar la postura realista definitivamente.

III. La *pragmatización* del concepto de experiencia

Como señalamos arriba, la discusión filosófica ha avanzado en el sentido del abandono de las nociones dualistas de la experiencia científica. No insistiremos en esos argumentos¹⁸. Sí, en cambio, señalaremos que esos resultados señalan una condición de la experiencia científica: su carácter *agencial* o *práctico*. Por tal entenderemos el hecho de que la experiencia es *tanto* la condición de posibilidad de la acción científica, como su resultado, es decir, que la experiencia es tanto aquello *en* lo que la ciencia *actúa como* aquello *de* lo que la ciencia *trata*.

Aclaremos la primera afirmación: el giro hacia la práctica implica la identificación de la experiencia empírica como un rico plexo de recursos de

17 Es la típica doctrina positivista de los dos niveles de la actividad científica: una subestructura o cimentación *empírica*, sobre la cual se edifica la superestructura *teórica*.

18 Puede consultarse al respecto (Chalmers 1998, cap.).

producción, fijación y estabilización de fenómenos. El RE tiene el mérito de haber expresado la condición creativa de la experiencia empírica: los experimentos poseen vida propia¹⁹, independientemente de las necesidades de justificación de la teoría, hasta el punto, como ha señalado Hacking²⁰, de adelantarse a las explicaciones teóricas y conferirles su punto de partida. La experiencia científica no consiste sólo en la *observación*²¹, sino en una compleja gama de tareas que incluyen la planificación cuidadosa del diseño experimental, la evaluación de resultados y la toma de decisiones referidas a qué, cómo y cuándo publicar. La elección de las metodologías y la estrategia de abordaje del problema experimental, son evidentemente manifestaciones del uso de la razón práctica, es decir, de la racionalidad enfocada en la *acción*. Los científicos se plantean metas y reconocen restricciones y limitaciones de diverso tipo, viéndose en la necesidad de arbitrar los medios que les conduzcan a la realización exitosa de sus planes de intervención en el mundo fenoménico.

Pero la aplicación de la razón no es nunca sólo *instrumental*: lo que distingue a la actividad científica es el uso de criterios *axiológicos* que guían la acción en el mundo empírico²². Uno de los problemas más interesantes de la filosofía de la ciencia tiene que ver con la determinación de esos *valores*, su génesis y la forma en la que entran en competencia en la determinación de la agencia individual y colectiva de los científicos²³. En cualquier caso, es obvio que juegan un papel innegable en la acción científica.

La acción científica está, pues, referida a ese *mundo* de experiencia *práctica*, en el doble sentido de *intervención manipulatoria de fenómenos*, pero también de *toma de decisiones* a través de la *deliberación*²⁴. El científico no sólo delibera sobre los medios para intervenir exitosamente en el campo fenoménico, sino que delibera sobre las formas de abordar un problema surgido de ese campo, con gran frecuencia, de modo enteramente independiente de cualquier teoría. Más aún, los científicos *deliberan* sobre la asignación de *realidad* o *existencia* genuina de un conjunto de fenómenos estabilizados por medios experimentales²⁵. Un alto grado de creatividad es necesario para encarar las dificultades surgidas en el entorno de investigación, siempre cambiante. Pero esta creatividad depende y se manifiesta en las *condiciones materiales* de investigación empírica que la propia comunidad de científicos ha generado a lo largo del tiempo en su construcción de la experiencia científica. Por tales *condiciones materiales* entendemos los

19 (Radder 2012, caps. 3 y 4)

20 (Hacking 1996, pp. 190-194)

21 La cual, como es bien sabido, está “cargada de teoría”: no es pre-conceptual ni neutra. V. La referencia de la n. 16.

22 Uno de los primeros en señalar este hecho fue (Kuhn 2015, “Epílogo”)

23 Véase (Lacey 1999, esp. cap.7)

24 En (Marcos 2010) puede encontrarse una notable defensa de la *phrónesis* aristotélica como modelo de la razón práctica en ciencia.

25 De este hecho se desprende la importancia del estudio de las *controversias científicas*. Véase (Collins 1996)

instrumentos y aparatos de medición o de observación, pero también las técnicas, metodologías y las entidades que los científicos han forjado (fijado, estabilizado) para usarlos en la investigación. Estas condiciones materiales son obra de los científicos, expresión de su creatividad acumulada a lo largo de generaciones y fijada por las instituciones formativas y los centros de investigación; mas, por ello mismo, reflejan los límites del conocimiento en cualquier momento dado del desarrollo de la ciencia. Como en el famoso ejemplo kantiano de la paloma, estas condiciones hacen posible el conocimiento científico al restringirlo al ámbito de la experiencia rigurosamente delimitada. De esta forma, es la experiencia el medio de la ciencia, comprendida como resultado de la práctica científica.

Pero si la ciencia está así delimitada-posibilitada por la experiencia, es porque esa experiencia misma es la *realidad o mundo* a la que la ciencia está inevitablemente referida por su condición práctica. Son los entidades generadas y estabilizadas por la práctica científica de intervención experimental y aceptadas mediante procesos deliberativos en el seno de la comunidad de científicos, la *realidad* de la que trata la ciencia. El éxito de la ciencia está referido a esa *realidad experiencial* que la propia actividad científica genera, estabiliza y admite pública y objetivamente. Claramente *esta* es la tesis defendida por los antirrealistas: la ciencia no trata de una *realidad subyacente* (o *realidad-en-sí*) a los fenómenos, sino de estos mismos fenómenos; si, en ciencia, hablamos de *realidad*, sólo podemos entenderla como resultado de las diferentes prácticas y actividades que constituyen nuestra ciencia empírica, es decir, sólo podemos entenderla como *experiencia*.

IV. El pluralismo ontológico y *realismo* mínimo como posturas metafísicas del antirrealismo científico

Si estos argumentos son atendibles, el antirrealismo debe aceptarse como la mejor interpretación de la actividad científica y de sus resultados. Pero la aceptación del antirrealismo puede verse frenada por el temor a la pérdida de la realidad: si no conocemos lo real, ¿qué valor cognitivo puede tener la investigación científica? Despojados del firme sustrato de la *realidad-en-sí*, ¿no estamos abriendo la puerta al relativismo y la charlatanería?, ¿o al escepticismo radical? Y además, ¿no presupone naturalmente la práctica cotidiana y el habla misma de los científicos que, a través de su praxis, están alcanzando la *realidad*?

Para responder a estas preocupaciones, podemos recurrir a nuestro concepto de la experiencia como medio y resultado creativo de la praxis científica: la referencia de las teorías y actividades de los científicos, no es otra que esta *experiencia* ricamente estructurada. El científico adopta la postura de admitir como real esta compleja red de entidades fenoménicas estabilizadas, de inferencias y valores que le permiten *actuar* como científico. El "mundo", en el que el científico *vive y trabaja*, la "realidad" a la que inequívoca e inmediatamente remiten sus acciones

está conformada por esa experiencia. No hay equívoco de su parte al referirse a ella sin ambages como “la realidad”. Esta “actitud ontológica natural”²⁶ no se contradice con el antirrealismo, pues puede interpretarse como parte de un *pluralismo ontológico* que, a su vez, respeta nuestras intuiciones realistas básicas.

Recordemos que el realismo científico tiene como uno de sus componentes esenciales el compromiso con la existencia de lo que hemos llamado a lo largo de este trabajo *realidad subyacente* o *realidad-en-sí*. Dado los compromisos epistémicos y semánticos del realismo, se sigue que la aspiración de la ciencia, según el realista, es pintar el fiel retrato de esta *realidad-en-sí*, el sustrato de todo fenómeno, punto de llegada último de nuestro conocimiento y referente genuino de nuestras descripciones del mundo. El realista presupone no sólo la existencia de esta realidad fija y bien definida, sino que la ciencia nos proporciona de hecho esa descripción. De esta suerte, el realismo nos conduce fatalmente al *cientificismo*, pues supone que es la ciencia la instancia epistémica encargada de revelar la realidad “tal cual es”. Esta pretensión desmesurada se agrava aún más si atendemos a la manifiesta pluralidad y creciente especialización dentro del propio ámbito científico: de entre todas las ciencias, ¿hay alguna que tenga un acceso privilegiado a la realidad, digamos, la física? Si es el caso, la aceptación del realismo científico traería aparejada la adopción del *reduccionismo* fiscalista y de alguna variedad de *naturalismo* o *materialismo*.

Todas estas posturas metafísicas y epistémicas son, empero, muy dudosas y nuestra aceptación de la ciencia no tiene por qué forzar la aceptación simultánea de ninguna de ellas. La validez epistémica de la ciencia se autocertifica en su condición experiencialmente limitada: la realidad que aparece ante ella está constituida, literalmente, por las capacidades cognitivas, los procesos de razonamiento de diverso tipo (deducción, inducción abducción, modelos estadísticos, técnicas de aproximación e idealización, etc.) y las habilidades e instrumentos de intervención (telescopios y microscopios de diverso tipo, técnicas de representación gráfica e *imágenes científicas*, simulación, etc.) que son, a su vez, constitutivas de la propia ciencia. Así podemos justificar hablar de *realidad* en la ciencia, al modo de los científicos, como algo a la vez descubierto y creado, pero que no es “la realidad-en-sí”, sino un campo de experiencia, la experiencia científica.

El antirrealismo científico sólo rechaza la pretensión científicista latente en la postura contraria: negar que la ciencia nos proporcione el conocimiento de la realidad subyacente sólo implica que *podemos* alcanzar la realidad-en-sí por otros medios (no científicos) o incluso, si nos mostramos audaces, que hay una pluralidad de “realidades”, una variedad de ontologías o configuraciones de experiencia que, análogamente a la revelada/constituida por la ciencia, dependen

26 El término, como es bien sabido, proviene de A. Fine. Véase (Fine 1984).

de las diversas prácticas humanas. Será, en tal caso, la “robustez” de las prácticas cognitivas e interventoras en la experiencia, la que le otorgue la consistencia propia que intuitivamente atribuimos a “la” realidad.

Trabajos citados

- Lacey, Hugh. 1990. *Is Science value-free?* Nueva York: Routledge.
- Chalmers, Alan. 1998. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid: Siglo xxi de España.
- Cartwright, Nancy. 1983. *How the laws of physics lie.* Nueva York: Oxford University Press.
- Collins, Harry y Pinch, Trevor. 1996. *El Gólem.* Barcelona: Crítica.
- Lombardi, Olimpia y Pérez Ransanz, Ana Rosa. 2012. *Los múltiples mundos de la ciencia.* México: Siglo xxi.
- Echeverría, Javier, y J. Francisco Álvarez. 2011. «Hacia una filosofía de las prácticas científicas: de las teorías a las agendas científicas.» En *Historia, prácticas y estilos en filosofía de la ciencia*, de S. et al. (comps.) Martínez, 235-257. México.
- Fine, Arthur. 1984. «The Natural Ontological Attitude.» En *Scientific Realism*, de J. Leplin, 83-107. Berkeley: University of California Press.
- French, Steven. 2007. *Science: key concepts in philosophy.* Oxford: Continuum.
- Hacking, Ian. 1997. *Representar e intervenir.* México: Paidós/UNAM.
- Holton, Gerald. 1982. *Ensayos sobre el pensamiento científico en la época de Einstein.* Madrid: Alianza.
- Kuhn, Thomas. 2015. *La estructura de las revoluciones científicas.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcos, Alfredo. 2010. *Ciencia y acción.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, S. et al. (comps.), ed. 2011. *Historia, prácticas y estilos en la filosofía de la ciencia. Hacia una epistemología plural.* México: Miguel Ángel Porrúa.
- Martínez, Sergio. 2003. *Geografía de las prácticas científicas.* México: UNAM.
- Martínez, Sergio, y Huang Xiang. 2011. «Introducción. Hacia una filosofía de las ciencias centrada en prácticas.» En *Historia, prácticas y estilos en la filosofía de la ciencia. Hacia una epistemología plural*, de Sergio) Martínez, Xiang Huang y Godfrey Guillaumin, 5-63. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Okasha, Samir. 2007. *Una brevísima introducción a la filosofía de la ciencia.* México: Océano.
- Radder, Hans. 2012. *The Material Realization of Science.* Heidelberg: Springer.
- Rivadulla, Andrés. 2014. *Meta, método y mito en ciencia.* Madrid: Trotta.
- Rouse, Joseph. 2008. «Dos conceptos de práctica.» En *Normas y prácticas en la ciencia*, de J.M., Martínez, S. (comps.) Esteban, 19-34. México: UNAM.
- Schrenk, Markus. 2016. *Por qué no existe el mundo.* México: Océano.
- van Fraasen, Bas C. 1996. *La imagen científica.* México: UNAM/Paidós.

El concepto de fenomenología en Martin Heidegger¹

Enrique V. Muñoz Pérez
Universidad Católica del Maule
enmunoz@ucm.cl

Introducción

Es sabido que la fenomenología es un método filosófico que desarrolló Edmund Husserl; que pretende ser una filosofía estricta o rigurosa, que aborda la conciencia pura, las reducciones fenomenológicas, algunas temáticas eidéticas, otras éticas, etc. También es sabido que la formulación madura de la fenomenología aparece en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913.

Martin Heidegger, a su vez, reformula esta disciplina dándole otro giro u objetivo, que si bien comparte un tronco común con la escuela iniciada por Husserl presenta importantes diferencias. El interés de la presente contribución es mostrar parcialmente dichas diferencias lo más claramente posible. Para ello me concentraré en el texto fundamental de Heidegger *Ser y Tiempo* y en una lección magistral dictada por él en Marburgo durante el semestre de verano del año 1927, denominada *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA

1 Este artículo es una versión ampliada y mejorada de una ponencia que desarrollé en el Coloquio sobre "Fenomenología alemana. Aportes de Husserl, Stein, Heidegger y Scheler" que se desarrolló el 12 de agosto de 2016 en el Instituto de Filosofía de la P. Universidad Católica de Valparaíso, Chile y que fue co-organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Católica del Maule.

24). Dejo deliberadamente de lado, otros textos que son conocidos en los que Heidegger se refiere también a la noción de fenomenología, tales como: *La idea de la fenomenología y la concepción del mundo* (GA 56/57) del semestre de verano de 1919, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 58) del semestre de invierno 1919/20 e *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17) del semestre de invierno 1923/24. Respecto de estas lecciones, a riesgo de ser muy general, quisiera sostener que Heidegger busca en esta época delinear su propia concepción filosófica diferenciándose, por ejemplo, de la filosofía de las concepciones de mundo o tratando de buscar en algunas experiencias, como la religión, un modelo reflexivo que le permita asir la existencia misma. En esta época, se podría afirmar que para Heidegger hablar de “fenomenología” es hablar de su concepción de “filosofía”, cuestión que, como presentaré más adelante, también se mantiene en el entorno de su obra fundamental.

Como he sostenido, hago la mencionada restricción, principalmente, porque la lección magistral *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24) es la más cercana a la publicación de su obra principal *Ser y Tiempo*. En ese sentido, la idea que quisiera poner en discusión es que Heidegger no desarrolla, salvo en un párrafo, la noción de “fenomenología” en *Ser y Tiempo*, porque ha resuelto esta discusión en las lecciones magistrales previas, particularmente en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24). Siendo más preciso, la idea que quisiera proponer es que la fenomenología es para Heidegger el método de la ontología en el entorno de *Ser y Tiempo*, por eso no ha de extrañar que algunos especialistas la hayan denominado “fenomenología hermenéutica”. En consecuencia, quisiera dividir la presente contribución en tres momentos: 1) El concepto de fenomenología en *Ser y Tiempo*; 2) El concepto de fenomenología en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927) y 3) A modo de conclusión: ¿Qué es entonces fenomenología para Heidegger?

El concepto de fenomenología en *Ser y Tiempo*

Antes de abordar el párrafo §7 de *Ser y Tiempo*, denominado el “método fenomenológico de la investigación”, recordaré, brevemente, algunos de los pasajes previos de esta obra. La intención inicial de Heidegger en *Ser y Tiempo* es la repetición de la pregunta por el ser, porque esta pregunta ha caído en el olvido, debido a su supuesta obviedad o trivialidad. La pregunta conductora de la ontología, que según Heidegger ha orientado las investigaciones filosóficas desde Platón hasta Hegel, debe ser liberada de malos entendidos, prejuicios y dogmas. Todavía más, los análisis iniciales de Heidegger muestran claramente que la pregunta por el ser yace tanto en la oscuridad como carece de dirección. Es por eso que la mencionada pregunta tiene que alcanzar una nueva perspectiva, la que Heidegger denomina: «la pregunta por el sentido del ser». El antes dicho sentido es leído por Heidegger en un ente determinado y ejemplar: el Dasein.

¿En *cuál* ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de primacía? (...). A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein* (Heidegger, 2012, 28).

El *Dasein* es, entonces, un componente central de la investigación, porque «el planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser» (Heidegger, 2012, 28). Esto es, la determinación de ser del ente que llamamos *Dasein* es la condición de la clarificación de la pregunta por el ser. El análisis fundamental del *Dasein* o la hermenéutica del *Dasein*, es denominada por Heidegger como «ontología fundamental». La tarea de esta ontología fundamental es, entre otras, el establecimiento de las estructuras fundamentales del *Dasein*.² Inicialmente, Heidegger distingue cuatro determinaciones de ser del *Dasein*: 1) el «le va en su ser este mismo ser» (es geht um), 2) la «relación de ser con su ser» (das Seinsverhältnis), 3) el «se comprende en su ser» (das Sich-verstehen) y 4) la «apertura de ser» (die Erschlossenheit).

Pues bien, con la expresión «le va en su ser este mismo ser», pretende Heidegger sostener que el *Dasein* pone en juego su ser, es decir, que el ser no es algo anecdótico o marginal para el *Dasein* y además que no le está dado de antemano como algo hecho, como una propiedad suya, sino que el ser lo determina, le importa, está en juego en él, etc. Por eso, es entendible que el *Dasein* tenga una «relación» privilegiada con su ser, en el sentido que en esa relación se involucra su propio ser. Con ello quiere subrayar Heidegger que «la relación de ser» es una constitución determinante del ser del *Dasein*, en contraste con el modo de ser del «estar-ahí» o del «estar delante» o «estar a la vista» (*Vorhandensein*). A partir de lo anterior, esto es que al *Dasein* «le va en su ser este mismo ser» y que el *Dasein* «tiene una relación privilegiada con el ser», es plausible que el *Dasein* «se comprenda en su ser». El *Dasein* comprende su propio ser y sus posibilidades de ser. Finalmente, el *Dasein* es también «apertura» (*Erschlossenheit*). Con este término, pretende Heidegger explicar que todo, lo que para el hombre de una u otra forma está “ahí”, está por él abierto.

No obstante, en estas determinaciones del ser del *Dasein*, es evidente que una de las caracterizaciones fundamentales o modo propio de ser del *Dasein* es la existencia (*Existenz*). Ella es explicada por Heidegger del siguiente modo:

El ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se comporta de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos *existencia* (Heidegger, 2012, 33).

2 G. FIGAL, *Martin Heidegger zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 1999, pág. 60-1.

La existencia es una determinación esencial del *Dasein*, la que no puede ser explicada desde un contenido quiditativo. La existencia tiene que ver con las posibilidades del *Dasein* de ser sí mismo o de no serlo. Ella es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein*. Es por eso que Heidegger agrega más adelante que:

(...) este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existencia*; *existencia* quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que *estar-ahí* (...). Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él (Heidegger, 2012, 63).

De este modo, uno puede entender mejor, sin desarrollar necesariamente otros análisis ontológicos relevantes,³ por qué Heidegger marginaliza la noción de «ser humano» (*Mensch*) en *Ser y Tiempo* o, con otras palabras, cuáles son los motivos que tiene Heidegger para tomar distancia de las definiciones del hombre y de la pregunta por el hombre que se ha desarrollado a lo largo de la tradición filosófica.

Expuesto lo anterior, Heidegger agrega, ya a la altura del párrafo §6, que una de las tareas de *Ser y Tiempo* es la destrucción de la historia de la ontología. ¿Qué entiende por tal destrucción? El texto es conocido:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha al *hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante decisivas (Heidegger, 2012, 43).

Si el objetivo de *Ser y Tiempo*, entre otros, es la “destrucción del contenido tradicional de la ontología”, buscando aquellas “experiencias originarias”, la pregunta que cabe formularse es cómo alcanzar aquel objetivo; en otras palabras, es la pregunta por el método de la investigación. Para Heidegger, la respuesta es clara: el método no es otro que la fenomenología, pero no cualquier fenomenología. No sorprende, entonces, que al comienzo del párrafo § 7, Heidegger afirme que:

Con la caracterización provisional del objeto temático de la investigación (ser del ente, o correlativamente, sentido del ser en general), pareciera ya estar bosquejado también su método. Destacar el ser del ente y explicar el ser mismo, es la tarea de la ontología.

3 Tales como el *Dasein* y el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el *Dasein* y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el *Dasein* y el comprender (*Verstehen*), el *Dasein* y el discurso (*Rede*).

Pero el método de la ontología resulta altamente cuestionable si se quiere recurrir a ontologías históricamente legadas o tentativas análogas (Heidegger, 2012, 47).

Está claro, para Heidegger, que al menos en el plano ontológico no se podrá proceder del mismo modo que lo hicieron Aristóteles o Platón. Habrá que acceder al objeto de estudio, el ser del ente o el sentido del ser, de manera distinta: fenomenológicamente. Esto no significa que Heidegger adscriba al método desarrollado por Husserl, sino que para él “fenomenología” significa principalmente “una concepción metodológica” (Heidegger, 2012, 47), que no caracteriza el qué, atendiendo a las cosas mismas, de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de ésta.

A esta altura del párrafo § 7, ocurren dos cuestiones significativas para la presente contribución; por un lado, Heidegger interpreta la famosa expresión husserliana “¡a las cosas mismas!” (Zur Sache selbst) y, por otro lado, empieza a delinear lo que denominará su concepción preliminar de la fenomenología. Para finalizar la primera parte de esta contribución, me referiré únicamente a la mencionada interpretación de Heidegger sobre la máxima husserliana y dejaré para el final el desarrollo de la mencionada concepción heideggeriana de la fenomenología. Lo anterior, porque quisiera intercalar en este punto algunas referencias a la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, puesto que, vienen a complementar y profundizar lo expuesto por Heidegger en *Ser y Tiempo*.

¿Cómo interpreta, entonces, Heidegger la máxima husserliana “¡a las cosas mismas!” (Zur Sache selbst)? Heidegger defiende, en primer lugar, el carácter “obvio” de la máxima ante “los hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos sólo aparentemente legitimados, frente a las seudopreguntas que con frecuencia se propagan como “problemas” a través de generaciones” (Heidegger, 2012, 48). Aún más, sostiene Heidegger que esta expresión podría mostrar ni más ni menos que el quehacer de la actividad científica misma: la ciencia trata con las cosas mismas en sus investigaciones. Sin embargo, Heidegger subraya que la máxima husserliana “¡a las cosas mismas!” (Zur Sache selbst) tiene que ver con el procedimiento que desarrollará en *Ser y Tiempo* y que se explicará en su concepción preliminar de la fenomenología. Me referiré, a continuación, al concepto de fenomenología en la lección magistral más cercana a *Ser y Tiempo*.

2. El concepto de fenomenología en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*

Para abordar el texto de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), seguiré una sugerencia de un estudioso argentino de Heidegger, que reside en Chile, quien me dijo alguna vez que en las lecciones heideggerianas hay que poner especial atención en el inicio y en su término, porque allí es donde se

muestra la interpretación del autor. Su sugerencia se cumple plenamente en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

Es en los párrafos iniciales de la lección, donde Heidegger comienza a discutir el tema de la fenomenología, allí es posible apreciar algunas ideas que vienen a complementar lo expuesto en *Ser y Tiempo*. Desde una perspectiva negativa, Heidegger, marcando nuevamente sus diferencias con Husserl, sostiene que “no queremos conocer, históricamente, lo que pueda considerarse como la naturaleza de la corriente moderna de la filosofía que se denomina fenomenología” (Heidegger, 2000, 25). Positivamente hablando, él busca poder “desarrollar el concepto de fenomenología partiendo de lo que ella toma como tema suyo y de cómo investiga su objeto” (Heidegger, 2000, 25). ¿Qué quiere decir con ello? Heidegger insiste en muchos de sus textos que su búsqueda no es la de enseñar filosofía, sino caminar por los senderos del filosofar. El caso de la fenomenología no escapa a esta idea. Ello se refleja en que Heidegger evita partir, en la lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, de una definición dada o establecida de fenomenología. Por ello, presenta algunas aproximaciones que no constituyen lo que este método filosófico sería: en ese sentido la fenomenología no es una propedéutica, como lo pensó Hegel, a la lógica, la ética, la estética o la filosofía de la religión; ni una ciencia filosófica entre otra; es, por el contrario, “el método de la filosofía científica en general” (Heidegger, 2000, 27). Heidegger busca con este planteamiento no sólo esclarecer lo que sea la fenomenología, sino que, como dije al principio, su propia concepción de filosofía. Por ello afirma que:

No deducimos los problemas fenomenológicos concretos a partir de un concepto de la fenomenología dogmáticamente presupuesto; antes bien, hemos de llegar hasta ellos mediante una exposición, provisional y muy general, del concepto de filosofía científica. Realizaremos una exposición ajustándonos a las tendencias de la filosofía occidental desde la antigüedad hasta Hegel (Heidegger, 2000, 27).

Y eso es lo que desarrolla Heidegger en la lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, al menos en su primera parte, donde discute de modo fenomenológicamente-crítico algunas tesis tradicionales sobre el ser, como las de Aristóteles, la ontología medieval, Descartes y Kant, temáticas a las que no me referiré en esta contribución.

No obstante lo anterior, aún en la introducción de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger presenta en detalle sus diferencias entre su concepción de la fenomenología y de la husserliana, cuestión que no hace en *Ser y Tiempo*. Al respecto, quisiera destacar dos cuestiones: a) algunas explicitaciones de la noción de “fenomenología” heideggeriana y b) los componentes fundamentales de su método fenomenológico. En relación con la primera idea, Heidegger reafirma la tesis según la cual la fenomenología es el método de la ontología, agregando que:

Los componentes fundamentales que pertenecen al conocimiento apriorístico constituyen lo que llamamos *fenomenología*. La fenomenología es el título para el método de la ontología, es decir, de la filosofía científica. Fenomenología es, si la entendemos correctamente, el concepto de un método (Heidegger, 2000, 46).

Por todo lo anterior, no es de extrañar, ya al final de la lección, que Heidegger vuelva a retomar el tema de la fenomenología en el marco de la temporalidad y el a priori del ser y afirma que:

El método de la ontología (...) lo denominamos *fenomenología*. Para decirlo con mayor rigor, la investigación fenomenológica es la ocupación explícita en torno al *método de la ontología*. Sin embargo, tal ocupación, su éxito o su fracaso, depende en primer lugar, de acuerdo con nuestras explicaciones, de en qué medida la fenomenología haya asegurado para sí el objeto de la filosofía, de en qué medida, de acuerdo con su principio, sea suficientemente imparcial respecto de lo que exigen las cosas mismas (Heidegger, 2000, 389).

Como ya vimos con anterioridad, el objeto de la investigación se encuentra ya delimitado en *Ser y Tiempo* y es el *Dasein*. Me resta aún referirme brevemente a los tres componentes fundamentales, según Heidegger, del método fenomenológico. Ellos son la reducción fenomenológica, la construcción fenomenológica y la destrucción fenomenológica. Respecto de la reducción fenomenológica, en la lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, aparece, como pocas veces en la obra de Heidegger, su interpretación de lo que es la reducción fenomenológica. Escuchemos a Heidegger:

Para Husserl la reducción fenomenológica, que por primera vez elaboró de forma expresa en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. *Para nosotros* la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta de un ente, hasta la comprensión del ser de ese ente (proyectada sobre el modo de su estar develado (Unverborgenheit)) (Heidegger, 2000, 47).

Este es un hermoso texto, no sólo porque Heidegger caracterice la reducción fenomenológica, sino porque marca una distancia evidente con su maestro Husserl y hace evidente uno de los ejes estructurantes de *Ser y Tiempo* como es la comprensión. Dejo para discusión esta provocativa caracterización de Heidegger.

Los otros dos componentes fundamentales del método fenomenológico son la construcción fenomenológica y la destrucción fenomenológica. Por el primero de estos ámbitos, Heidegger entiende la “proyección” o el “proyecto” (Entwurf):

El ser no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que, como se mostrará, debe siempre ser traído bajo la mirada en una libre proyección. Designamos este proyectar un ente, dado previamente sobre su ser y sus estructuras como la construcción fenomenológica (Heidegger, 2000, 47).

Por último, la destrucción fenomenológica tiene el sentido que ya presenté en *Ser y Tiempo*, esto es, la destrucción de la historia de la ontología. En dos palabras, Heidegger busca, con la mencionada destrucción, poner en tela de juicio “el elenco de conceptos fundamentales filosóficos” (Heidegger, 2000, 48), particularmente vinculados a la interpretación del ser. Hechas estas necesarias referencias, desarrollaré la última parte de mi contribución.

3. A modo de conclusión: ¿Qué es, entonces, fenomenología para Heidegger?

Para responder esta pregunta, vuelvo al parágrafo §7 de *Ser y Tiempo*, en especial al apartado “El concepto preliminar de fenomenología”. Una de las primeras cuestiones que sostiene Heidegger es que la palabra “fenomenología” sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar lo que en esta ciencia debe ser estudiado: “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*” (Heidegger, 2012, 55). Dicho de otra forma, “la fenomenología es la ciencia del ser del ente” (Heidegger, 2012, 57). En dos palabras, “fenomenología” es para Heidegger hacer hermenéutica del *Dasein*. Heidegger lo dice con todas sus letras, cito: “la fenomenología del *Dasein* es *hermenéutica*, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación” (Heidegger, 2012, 57).

En definitiva, para Heidegger, ontología y fenomenología no constituyen dos ámbitos o disciplinas, entre otras, de la filosofía. Ellas constituyen su concepción filosófica intrínsecamente. La filosofía es para Heidegger, cita con la que concluyo, una “ontología fenomenológica universal” (Heidegger, 2012, 58).

Bibliografía

- M. Heidegger (2000), *Los problemas fundamentales de la metafísica*, Editorial Trotta, Madrid, España.
- M. Heidegger (2012), *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, España.
- G. Figal (1999), *Martin Heidegger zur Einführung*. Editorial Junius, Hamburgo, Alemania.
- E. Muñoz (2007), "Heidegger y la pregunta por el hombre", en: *Veritas*, vol. II, N° 16, pág.91-105.

La fundamentación filosófica de la refutación y de la retórica en Platón y Aristóteles

Carolina Terán Hinojosa

Resumen

Tradicionalmente se ha establecido la oposición entre filosofía y sofística en el pensamiento griego de los siglos V y IV a.C. Tanto en las obras de Platón como en las de Aristóteles encontramos numerosas críticas a personajes que pretendían ser sabios y educadores de la *polis*. Una de las razones principales de la animadversión platónico-aristotélica hacia estos “sabios” era la oferta educativa relativa a la enseñanza del arte de discutir y del arte de persuadir. El peligro que Platón y Aristóteles veía en esta educación habría sido ya advertido por el Sócrates histórico y expresado en los diálogos tempranos de Platón, a saber, que el dominio de la discusión y de la retórica sin el verdadero conocimiento de cómo debemos vivir puede llevar a grandes catástrofes sociales y políticas. Sin embargo, fuera de los diálogos de Platón y de la obra de Aristóteles, otros testimonios indican que la radical diferencia entre sofística y filosofía no siempre fue así percibida. Sócrates fue considerado también un “sofista”, debido a la práctica de la refutación y de la aporía, y Platón reproduce algunas trampas argumentativas en sus *Diálogos* para denostar y ridiculizar a los sofistas. En este trabajo trazo una breve genealogía de la concepción negativa de la retórica y la sofística en el siglo V a.C., y examino el punto de fuga que hizo del legado socrático, platónico y aristotélico, algo radicalmente distinto de la sofística, enfocándome en la fundamentación ética y epistemológica de la refutación argumentativa y de la persuasión retórica.

La oposición sofística-filosofía

Cuando nos preguntamos qué es lo que hace ‘filosófica’ una reflexión, podemos recurrir a varias estrategias para responder. Una puede ser apelar a un “canon” de

problemas tradicionalmente filosóficos¹; o bien recurrir a la historia de las doctrinas filosóficas donde encontramos precisamente ese canon de problemas². Una más es aquella que trata de presentarnos cuál es la actividad lógico-argumentativa que caracteriza el preguntar, el analizar y el cuestionar filosófico. Quiero llamar la atención sobre este modo de responder qué es una reflexión filosófica, pues me parece que en este camino reside la posibilidad de remontarnos al nacimiento mismo de la reflexión sobre aquello que hace de un modo general de preguntar, dialogar y discutir, un discutir, dialogar y preguntar *filosóficos*.

Al hablar del origen de la filosofía, es claro que debemos remontarnos a la Grecia antigua. Y aunque es todavía objeto de debate en qué punto espacio-temporal específico podemos hallar ese origen, lo que es cierto es que el pensamiento de Platón y Aristóteles definió uno de los momentos de más alta sofisticación y profundidad en la reflexión de aquello que caracteriza esencialmente a la filosofía y la distingue de otros tipos de pensamiento y reflexión humana. Si quisiéramos seguir las dos primeras estrategias arriba delineadas sobre cómo entender qué es la reflexión filosófica, bastaría sin duda con aprender las doctrinas de estos grandes pensadores, quienes dieron apertura al canon de problemas filosóficos de occidente. Sin embargo, haríamos más justicia a la filosofía si nos acercáramos, más bien, al método de discusión que se afanaron por seguir en su continua lucha con diversos personajes que se arrogaban el título de “sabios”.

Tal como en nuestros días proliferan líderes de opinión, capacitadores, consejeros y políticos que exigen su lugar en el centro del espacio político para ejercer una influencia, pretendidamente positiva, y para “educar” a las personas comunes en los temas fundamentales que aquejan la vida humana, la Grecia de los siglos V y IV a. C. que tocó vivir a nuestros filósofos se caracterizó por la presencia de una serie de oradores, retóricos, demagogos y otros personajes que tenían como fin educar en múltiples conocimientos³.

Protágoras de Abdera se presenta como maestro de virtud⁴; Eutrifrón, como un experto en asuntos divinos y en actos píos e impíos⁵; Los hermanos Eutidemo y Dionisodoro afirman, incluso, poder enseñar la virtud de manera rápida y eficaz⁶; Pródico de Ceos es un *polimates*, es decir, un conocedor de múltiples ciencias e Hípias de Élides concentra en derredor suyo a una serie de jóvenes interesados

1 Vid. B. Russell, *Los problemas de la filosofía*; W. Cornman, G.S. Pappas, K. Lehrer, *Problemas y argumentos filosóficos*; T. Nagel, *¿Que significa todo esto? : una brevísima introducción a la filosofía*.

2 Vid. R. Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*; F. Copleston, *Historia de la filosofía*; R. Tarnas, *La pasión de la mente occidental...*

3 Excelentes presentaciones del contexto sociopolítico que enmarca el pensamiento de Platón y Aristóteles se encuentran en M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*; F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*; J. P. Vernant, *El hombre griego*; P. Vidal-Naquet, *El cazador negro: Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*.

4 Platón, *Protágoras* 320a-b.

5 *Eutrifrón* 4e.

6 *Eutidemo* 273d.

en los asuntos de la naturaleza y en los meteoros⁷. Todos estos, pues, forman parte de una tropa de maestros itinerantes cuya actividad se desplegó en varias ciudades de Grecia, y especialmente en la Atenas de Pericles, cuya democracia directa hacía perentoria una educación en el arte de hablar frente a la Asamblea con el objetivo de *persuadir*⁸. Es entonces cuando la retórica se convierte en una de las partes nodales de la enseñanza de los llamados “sofistas”. Teniendo en consideración este contexto histórico, nos explicamos no sólo por qué razón Platón se concentra en numerosos diálogos a examinar a estos personajes, sino también por qué reproduce un estilo oral en su escritura⁹.

Así, en un célebre pasaje del *Gorgias*, Sócrates interpela al gran maestro de retórica por el que es nombrado el diálogo para preguntarle cuál es el objeto de conocimiento del arte que dice detentar, es decir, la retórica. La respuesta que es llevada al absurdo por el método del *elenchos* o refutación socrática es que la retórica se refiere a discursos¹⁰. Los discursos, afirma Sócrates, deben referirse a algo; por ejemplo, la medicina capacita para hablar sobre las enfermedades y la gimnasia informa sobre el buen o mal estado de los cuerpos¹¹. En lo que respecta al arte de la retórica, responde Gorgias, “toda la actividad y eficacia se producen por medio de la palabra”¹², pues ésta nos enseña a persuadir mediante palabras y a hacer esclavos tanto al médico como al maestro de gimnasia¹³. En esta escena, hábilmente presentada por Platón, el filósofo nos transmite uno de los grandes temas que generaron animadversión hacia los maestros de retórica a partir del siglo V a.C.: la palabra es un tirano y una droga, pues su poder de persuasión no es limitado, ni por un compromiso epistemológico con un objeto específico de conocimiento, ni por un compromiso ético con parámetros morales que regulen la conducta del orador. El temor de que los sofistas enseñaran a hablar era un temor no tanto por el arte retórica en sí misma, sino por la falta de escrúpulos de los individuos que dominaran el arte¹⁴. Esos que a cambio de un buen pago prometían hacer sabios y virtuosos oradores a sus clientes.

Frente a esta situación, encontramos a un Sócrates en el ágora que se presenta no como un educador, sino como el que no sabe pero al menos sabe que no sabe¹⁵. En lo que se considera la parte de la obra platónica que recoge la actividad

7 *Protágoras* 315c-d.

8 Cfr. Jacqueline De Romilly, “Aparición y éxito de los sofistas” en *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, pp. 16-43 y John B. Kerferd, “The sophists as a social phenomenon” en *The Sophistic Movement*, pp.15-23.

9 Cfr. E.A. Havelock, *Preface to Plato*. Un clásico de la bibliografía crítica respecto a la influencia de la cultura oral en el estilo literario que adoptó Platón para expresar su pensamiento.

10 Platón, *Gorgias* 449d-e

11 *Ibid.* 450a

12 *Ibid.* 550c

13 *Ibid.* 452e

14 Así lo expresa el propio Gorgias: del mismo modo que el maestro de pugilato no es culpable del mal uso de la técnica que hace su alumno, el maestro de retórica no debe ser perseguido porque algunos usan la retórica con fines viciosos. Vid. Platón, *Gorgias*, 457b.

15 *Apología*, 29b-c.

y pensamiento del Sócrates histórico¹⁶, vemos cómo este personaje habita el espacio público en un continuo esfuerzo por desenmascarar a los falsos sabios en el ágora mediante la famosa “refutación socrática”, convirtiéndose así en el campeón, emblema y modelo de la vida verdaderamente filosófica. Si es cierto que en los diálogos tempranos Platón transmite fielmente el pensamiento de su maestro, es cierto también que en el desarrollo del resto de su obra se encarga de remarcar la diferencia entre los falsos sabios, maestros de retórica y, los verdaderos sabios, los filósofos.

Sin embargo, cuanto más nos adentramos en el estudio de los textos del periodo caemos en la cuenta de que la supuesta disputa entre retórica y filosofía posee grandes matices. En los diálogos que concentran las doctrinas y pensamiento en ciernes del propio Platón, encontramos una reelaboración de los puntos de vista más adversos a la retórica. A diferencia del *Gorgias*, donde se la consideraba un arte de engaño parecido a la cosmética¹⁷, en el *Fedro* Platón propone una suerte de retórica vigilada por la filosofía. Es decir, si bien a la retórica le corresponde convencer mediante hermosas palabras, su práctica sólo será lícita cuando el que habla conozca la verdad de lo que está diciendo¹⁸.

En este mismo sentido, su alumno, Aristóteles, renueva el esfuerzo de Sócrates para reivindicar la filosofía frente a la retórica, pero rescatando el último impulso platónico de hacer de ese arte una herramienta para la filosofía. El Estagirita afirma, así, que la retórica y otras artes de la discusión deben ser estudiadas por el filósofo con el propósito de descubrir y evidenciar los engaños y las argucias de quienes las dominan sin ningún compromiso con lo verdadero y lo bueno¹⁹. Como sus antecesores, Aristóteles deja en claro que hay una gran diferencia entre las artes de la palabra acotadas por un verdadero arte y la intención sofista²⁰.

Es preciso decir, sin embargo, que pese a los esfuerzos de estos pensadores por distanciarse de la actividad de personajes como Protágoras, Gorgias o Pródico, y pese a toda una tradición hermenéutica orientada a enfatizar la radical diferencia entre la sofística y la filosofía, hay dos consideraciones que debemos tomar en cuenta si es que queremos seguir dignificando la labor filosófica frente a oradores y políticos, aun en nuestros días. En primer lugar, es preciso tomar en cuenta que el uso peyorativo del término “sofista” se debe, en gran medida, a la obra platónica. Y en segundo lugar, en las últimas décadas algunos estudiosos han argüido que en realidad la práctica de la retórica, de la dialéctica y de la refutación, es algo que tanto Sócrates como Protágoras, Gorgias y otros oradores, llevaban a cabo, de

16 Para una exposición y discusión de la cronología estándar que ubica las ideas genuinamente socráticas en los “diálogos tempranos” vid. John Cooper (ed.), “Chronological vs. Thematic Groupings of the Platonic Dialogues” en Cooper (ed.), *Plato. Complete Works*, pp. xii-xviii.

17 *Gorgias* 465 c-e

18 *Fedro* 259e

19 Aristóteles, *Retórica* I, 1 1355a17-b8

20 *Ibid.* 1354a12 y 1355b15

manera tal, que no podríamos realmente establecer una diferencia entre “sofistas” y “filósofos” por sus prácticas discursivas, ya que todos intentan persuadirnos mediante ingenios retóricos o mediante la violencia de la refutación dialéctica²¹.

Propongo a continuación revisar estos dos puntos. Veremos que sí hay una diferencia entre las prácticas discursivas de los sofistas y las de Sócrates y Platón, y que justamente en esa diferencia se asienta el proyecto aristotélico de dar fundamento filosófico a la retórica y a la dialéctica.

De la práctica de las antilogías o de cómo se ganaron la mala fama los “sofistas”

El diálogo platónico *Gorgias* es, pues, uno de los grandes testimonios de la imagen negativa de los sofistas. Como apuntaba más arriba, el término sofista no surgió con los tintes negativos que hoy día posee. Sin embargo, Aristófanes da testimonio del matiz negativo que ya poseía por el año 423 a.C., en la representación de *Las Nubes*, comedia en la que contrariamente a la figura moralmente intachable transmitida por Platón y Jenofonte, Sócrates se nos presenta como un sofista que enseña a hacer fuerte el argumento débil mediante la retórica y la palabrería vana²². Sin embargo, los sofistas eran en un principio “sabios”. En efecto, el término *sophistes* era sinónimo del término *sophos*. Según Guthrie, Aristóteles e Isócrates testimonian que Los Siete Sabios fueron llamados *sophistes*²³. Asimismo, los antiguos educadores de los griegos, es decir, los poetas fueron denominados *sophoi* o *sophistes*. De hecho, todo aquel que poseyera un conocimiento vedado a los mortales y sólo accesible por una visión revelada, era un *sophos* o *sophistes*.²⁴

La asociación entre retórica y un tipo particular de maestro que enseña dicho tópico se consolida en pleno siglo V, cuando el auge económico y las reformas democráticas en Atenas propician el desarrollo de la participación directa en la toma de decisiones de la democracia ateniense. Las reformas de Pericles²⁵, encaminadas a la paga de la función pública y a la apertura de nuevas formas de participación propician una serie de dinámicas asamblearias de las cuales

21 Una de las lecturas más críticas de la dialéctica platónica es la de Erick A. Havelock en *The liberal temper in greek politics*. Ahí, Havelock sostiene que la idea de buscar desinteresadamente la verdad es una falsa pretensión que Platón pone en boca de Sócrates. En realidad, afirma Havelock, Platón pone en boca de los interlocutores de Sócrates una serie de ideas fácilmente refutables con el fin de reafirmar su propio pensamiento. Desde esta perspectiva, el supuesto “diálogo” no sería más que la ridiculización de las tesis más nefandas de los oponentes de Sócrates y Platón. Cfr. E.A. Havelock, *The liberal temper in greek politics*, p. 157 y ss.

22 Aristófanes, *Las Nubes*, v. 225 y ss., donde Sócrates se presenta como alguien que camina sobre el aire y cavila respecto al sol. Asimismo, v. 317 y ss., donde las Nubes toman la palabra para recitar el catálogo de conocimientos que se pueden aprender en la escuela de Sócrates: el discurso, la capacidad de asombrar, la verborrea y la capacidad para derrotar rivales.

23 W. Guthrie, “¿Qué es un sofista?” en *Historia de la filosofía griega*, tomo 3.

24 J. B. Kerferd, “The meaning of the term sophist” en *The sophistic Movement*, pp. 24-41.

25 En la *Constitución de los atenienses* 27, 5 Aristóteles atribuye a Pericles la remuneración de la función pública en los tribunales, una medida que contribuyó a la democratización de las dinámicas de participación en una polis integrada por ciudadanos de múltiples estatus económicos.

Tucídides da testimonio en sus relatos de la *Guerra del Peloponeso*. La abundancia económica, el clima de relativas libertades y el sistema de participación directa en la democracia ateniense atrajeron a los maestros itinerantes procedentes de toda Grecia que ofrecían enseñar cómo expresarse de manera elocuente frente a los conciudadanos²⁶. Fue de este modo que en esta *polis* se desarrolla lo que ha sido denominado por historiadores del periodo como “el movimiento sofista”, un fenómeno social en respuesta a la demanda educativa naciente con la posibilidad igualitaria de gobernar por turno²⁷.

¿Cuándo surge exactamente el descrédito de estos maestros de retórica? Es difícil estimarlo, pero lo cierto es que el término sofista no venía aparejado con el de charlatán desde un inicio, ni tampoco cuando ya algunos comenzaban a considerarlos así. Un indicio de ello lo encontramos en el *Protágoras* de Platón, diálogo en el que se nos presenta de manera respetuosa al oriundo de Abdera respondiendo a las preguntas de un Sócrates mucho menor que él y que profesa cierto respeto hacia el maestro. Con motivo de la investigación en torno a la posibilidad de enseñar la virtud, Protágoras expone lo que algunos consideran la vertiente positiva de la sofística, entendida como un movimiento ilustrado que contribuyó al desarrollo de las prácticas assemblearias de la *polis*²⁸. Protágoras afirma, pues: “Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él [el joven que busque adiestramiento] dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos públicos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir”²⁹. De este modo, parece que la preocupación fundamental de Protágoras no es únicamente la enseñanza de la retórica, sino de un arte que pudiera capacitar al ciudadano para participar en los asuntos públicos y para administrar exitosamente su casa.

Es cierto, sin embargo, que a Protágoras, el personaje histórico, se le asocia también con el relativismo plasmado en la sentencia “el hombre es la medida de las cosas que son, en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son”³⁰ y con cierto tipo de enseñanza que, según Diógenes Laercio, estaba contenida en un tratado llamado *Antilogías*.

El principio de las *Antilogías* era que “sobre toda cuestión hay dos razonamientos opuestos entre sí”³¹. Posiblemente esta obra contenía el desarrollo de argumentos antitéticos sobre una misma cuestión que podían ser usados como lugares comunes a los que se recurría en discusiones de entrenamiento o

26 J. De Romilly, *op.cit.*, pp. 36-38.

27 Kerferd, *op.cit.*, p. 15.

28 E. A. Havelock, *The liberal temper in greek politics*, pág. 156.

29 Platón, *Protágoras*, 319a.

30 Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 3, fragmento 80 B1.

31 DK80 B6

en diligencias judiciales y en discusiones asamblearias³². Una de las consecuencias que este arte mostró fue que era posible aprender a probar tanto la falsedad como la verdad de una y la misma cuestión. Y si una cosa podía parecer verdadera y falsa, según el argumento que se tuviera a la mano, la conclusión epistemológica obligada tenía que ser que no había una referencia objetiva (la cosa o “lo que es”) de conocimiento, en la cual se fundamentara el criterio de verdad.

En el *Teeteto* Platón examina las consecuencias ontológicas y epistemológicas de la posición protagórica para argumentar contra el relativismo del sofista. Sócrates afirma ahí que la sentencia “el hombre es la medida de todas las cosas” equivale a afirmar que el conocimiento es *percepción individual*³³. Y como las percepciones individuales son distintas y múltiples para cada individuo, entonces no hay nunca una y la misma percepción compartida por todos, y tampoco un objeto, uno y el mismo, que sea *el* referente de *la* verdad. El criterio de verdad se relativiza, pues todo lo que yo percibo es verdadero en cuanto yo lo percibo. Por este motivo, el Protágoras del *Teeteto*, afirma que la tarea del sabio, es decir, del sofista, no es hacer que una opinión falsa se vuelva verdadera –porque toda opinión es verdadera– sino inducir *mejores* disposiciones perceptuales. Así como el médico no duda de que un enfermo percibe de cierta manera las cosas y trata de mejorar su disposición física para mejorar sus percepciones, el sofista habría de mejorar las opiniones individuales para que lo que a alguien le parece que es malo, le parezca ser bueno³⁴. Si el médico logra cambiar la percepción con drogas, el sofista lo hace con discursos³⁵. En otras palabras, el sofista debe saber desarrollar argumentos opuestos para cada cuestión con el fin de hacer prevalecer opiniones que no son más verdaderas, sino mejores, más útiles y convenientes en una situación dada.

Un problema, con esta presentación del pensamiento de Protágoras, es que se trata de una dramatización platónica³⁶, de modo que no sabemos con certeza si el sofista sostenía o no una relación de dependencia lógica entre una teoría relativista del conocimiento (según la cual la verdad depende de la percepción individual) y una teoría antilógica del discurso (que afirma que para toda cuestión hay dos argumentos en oposición)³⁷. Es más, podríamos decir que del

32 Kerferd, *op.cit.*, pp. 59-67.

33 Platón, *Teeteto* 151e

34 *Ibid.* 168d-e

35 *Ibid.* 167a-b

36 Al respecto, Havelock apunta que, en tanto no sepamos con qué tesis y doctrinas fueron genuinamente sostenidas por el Protágoras histórico, conviene denominar “protagoreanismo” a la serie de afirmaciones que Platón pone en boca del sofista. Cfr. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, p. 165.

37 Para Mario Untesteiner, la antilogía sería la respuesta protagórica a ese aspecto del conocimiento humano dominado por la contradicción entre modos de percibir la realidad, contradicción que no puede ser resuelta pues no hay opinión falsa. La aceptación de la contradicción conduce a lo que Untersteiner llama “la tragedia del intelecto”, pues la contradicción entre percepciones individuales no permite un conocimiento unitario de la realidad. Pese a ello, el intelecto debe buscar la “unidad del conocimiento” superando, así, ese primer momento de pura contradicción, el cual es el punto de partida para la construcción de otro modo de comprender la realidad. Para fundamentar este “segundo momento”, Untesteiner refiere DK 80 A14, testimonio de que para

relativismo epistemológico se seguiría no que hay dos argumentos en oposición, sino tantos como sujetos perceptores.

No obstante, el planteamiento de Platón en *Teeteto* refleja ya la animadversión que la concepción antilógica del discurso había causado entre los pensadores más tradicionales de Atenas. Aristófanes, por ejemplo, representa en *Las Nubes* la batalla entre dos argumentos contrarios, los argumentos fuerte y débil. Ambos argumentos discuten de manera ridícula qué ideales de educación encarna cada uno, y por qué conviene estudiar cada uno de ellos. Mientras que el argumento fuerte o justo representa la antigua educación griega basada en los ideales de justicia y templanza³⁸, el argumento débil o injusto se precia de haber sido el primero que opuso razones a la ley y a la justicia³⁹, de vencer con las razones más débiles⁴⁰, y de convertir a su alumno en un hábil sofista⁴¹. El argumento débil vence al fuerte haciendo de su alumno un verdadero *antilogikos* o dado a la contradicción⁴², que logra hacerle ver a su padre que es justo y bueno recibir golpes de su propio hijo.

En las *Nubes*, sin duda, observamos la crítica radical a un ideal de educación que concentra su atención en el dominio de las artes de la palabra. Y es que la práctica de la antilogía fue asociada a una concepción negativa de la palabra, tal como lo representa Gorgias de Leontino en su *Encomio a Helena*, el cual ha pasado a la historia de la retórica como pieza ejemplar de que siempre es posible hacer fuerte el argumento más débil, o al menos, de que siempre es posible argumentar en direcciones opuestas sobre una misma cuestión. Y a pesar de que Gorgias se vale de la fuerza de la palabra para construir su discurso, advierte precisamente de los efectos nocivos que el discurso puede tener.

Así pues, en el *Encomio a Helena*, Gorgias se propone defender la causa más débil, es decir, defender la inocencia de Helena, la mujer condenada por la historia y la cultura griegas debido a su papel como causante de la guerra que 10 años enemistó a los griegos. Para lograr su objetivo, el sofista revisa cuatro causas que podrían aducirse para exculpar a Helena⁴³. Sea porque los dioses la forzaron, o porque Paris la raptó, o bien porque fue persuadida y engañada por la palabra, Helena se nos muestra cuatro veces inocente. Cuatro veces víctima de los poderes terribles y divinos de la persuasión.

Protágoras sí había después de todo una noción unitaria de la realidad, según la cual la materia es la suma de las percepciones individuales. Vid. M. Untersteiner, *The sophists*, p. 35.

38 Aristófanes, *Las Nubes* v. 980

39 *Ibid.*, v. 1036

40 *Ibid.*, v. 1042

41 *Ibid.*, v. 1110

42 *Ibid.*, v. 1170

43 La primera, que la decisión divina o el decreto de la Necesidad forzaron a Helena; segunda, que fue violentamente raptada; tercera, que fue persuadida por la palabra; y cuarta, que fue atrapada por el amor Cfr. Gorgias, *Encomio a Helena*, §6.

Según Gorgias, del mismo modo que no es culpable porque pudo haber sido forzada por los dioses o por Paris⁴⁴, no es culpable si sucumbió a la seducción de la palabra, pues “la palabra es un gran soberano (*dynastes*)”⁴⁵ y su poder se manifiesta cuando persuade y engaña al alma. Para el sofista, la palabra y, por ende, los discursos poseen la fuerza y realidad de las acciones de un tirano, de un raptor. De aquí que Platón lo represente en el diálogo que lleva su nombre, afirmando que el objeto de conocimiento de la retórica son los discursos mismos.

El catálogo de la acción del *logos* que repasa el sofista para defender a Helena se refiere básicamente a la producción de las reacciones que el alma padece bajo diversos estados susceptibles de ser transformados según el fin del discurso: el miedo, la pena, el gozo y la compasión pueden ser producidos o anulados. La poesía, discurso con medida, es el *logos* paradigmático de la producción de emociones⁴⁶ por las acciones y los cuerpos ajenos que representa, llamados también por el sofista “encantos” o inductores del placer y sanadores de la pena⁴⁷. Del mismo modo, el sofista nos dice que la palabra es un *pharmakon*, porque así como hay medicamentos que sanan en el cuerpo y otros que terminan con la vida, hay también palabras que alegran, que llenan de valor y otras que “con cierta persuasión mala” embriagan y hechizan al alma⁴⁸.

De este modo, vemos que el sofista y retórico reconoce la actuación tiránica de los discursos que latía en la educación introducida por sus compañeros. Sin embargo, como conocedor del arte de la persuasión y maestro del mismo, el sofista sabe también que su arte era necesario para la democracia ateniense y para cualquier régimen político que quisiera escapar a la violencia de las acciones forzadas de manera física. Por ello, es preciso rescatar la ambigüedad de la palabra griega *pharmakon*, la cual atenúa un poco el sentido negativo del *logos* que parece dominar la obra a partir de la definición de la palabra como tirano (*dinastes*) y engaño en §8. Si bien las palabras hacen padecer al alma porque producen estados o emociones, parece que no todos los padecimientos son igualmente negativos o perniciosos, sino que hay una “persuasión mala” que no es la que opera cuando se alcanza la alegría o el valor. Es posible, pues, plantear la cuestión sobre la conveniencia o el beneficio que algunas emociones comportan, pese a que siempre se trate de efectos inducidos por las palabras.

La tensión entre la concepción positiva del discurso y la advertencia de sus efectos tiránicos que apreciamos en el *Encomio a Helena* es, sin duda, una tensión presente en las artes de la palabra que surgían en los siglos V y IV. Consideradas como “herramientas” neutrales, al servicio de cualquier fin, o bien, como estructuras

44 *Ibid.*, §7

45 *Ibid.*, §8

46 *Ibid.*, §9

47 *Ibid.*, §10

comunicativas carentes de un contenido específico. Recordemos que la antilogía sólo es la constatación de que “para toda cuestión hay dos razonamientos entre sí”, y la práctica que exigía es ejercitarse en el arte de argumentar contrarios sobre una cuestión. Es por ello que George Briscoe Kerferd sostiene que la antilogía, tal como la presenta Platón, era una práctica argumentativa “limpia”, consistente simplemente en oponer dos argumentos, es decir, en partir de un argumento dado (la posición adoptada por el oponente) para establecer la verdad del argumento contrario y hacer que el oponente abandonara su posición inicial⁴⁹. Como técnica de argumentación, la antilogía se parece mucho a lo que se ha denominado “refutación socrática”.

El *elenchos* o refutación socrática consistía también en llevar al oponente en un diálogo a aceptar la posición contraria de la tesis inicial con la que comienza el diálogo. La refutación que Sócrates lleva a cabo en los “diálogos tempranos” tiene características muy similares a la antilogía⁵⁰. Sócrates lleva a sus oponentes a la aceptación de la tesis contraria de la suya propia, pero no con el objetivo de tomar por cierta la tesis contraria a la primera, ya que mediante una serie de refutaciones, estos diálogos terminan en aporías, cuestiones no resueltas una vez que se han refutado todas las respuestas del interlocutores. Tal vez debido a esos desenlaces “negativos” Sócrates es considerado maestro de antilogías en las *Nubes* de Aristófanes.

Sin embargo, respecto a la similitud de los métodos antilógico y eléctico⁵¹, una nota diferenciadora elemental que propuso Gregory Vlastos, es que en la refutación socrática el objetivo no es solamente refutar la tesis que sostiene el oponente, sino buscar una verdad de tipo moral, es decir, una verdad de cómo se debe vivir y para ello los participantes de una discusión deben decir lo que verdaderamente creen⁵². Es por ello que, en la *Apología*, Sócrates insiste en que su vida ha consistido en examinar a los hombres y en exhortarlos a vivir interesados en la verdad y en el cuidado de su alma⁵³.

A diferencia del *elenchos* socrático, la mera práctica de las antilogías no se compromete con un criterio moral, de manera que el dominio de la argumentación podía desembocar en la mera persecución de la victoria (*eris*). Con el término “erística” se denomina precisamente una actitud de discusión cuyo objetivo es vencer por cualquier medio a los oponentes, sin preocuparse por la verdad de lo

49 G.B. Kerferd, *op. cit.*, p. 63.

50 Kerferd afirma, incluso, que el *elenchos* es un uso particular de la antilogía que expresa la concepción platónica referente a un mundo fenoménico antilógico. Cfr. G. B. Kerferd, *op. cit.* P. 60-61. Por su parte, Alexander Nehamas matiza esta idea, apuntando que hay algunas similitudes formales en cuanto se trata de técnicas de argumentación, pero que difieren en cuanto al propósito o fin, por lo cual son esencialmente distintas. *Vid.* A. Nehamas, “Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato’s demarcation of philosophy from sophistry”, p. 10.

51 Es decir, relativo al *elenchos* socrático.

52 G. Vlastos, “The Socratic elenchus: method is all” en *Socratic Studies*, pp. 8-11.

53 Platón, *Apología*, 29d-30d.

que se dice⁵⁴. La erística no es un método de discusión propiamente dicho, sino que puede acompañar al método antilógico, de manera que el erístico es aquel que puede desarrollar eficazmente argumentos contrarios sobre un mismo asunto y que es movido por el solo deseo de vencer al oponente. En la victoria sobre el otro es que el erístico concentra toda su actividad e ingenio, y es por ello que se ubica en el extremo opuesto de las pretensiones de la refutación socrática. Es preciso enfatizar, pues, que Sócrates pretende ejercer un cambio cualitativo en sus interlocutores: hacer nacer que de ellos mismos nazca la verdad, aunque esta verdad sea negativa, a saber, hacerles notar que no saben lo que creen saber⁵⁵.

Por otro lado, en los diálogos donde Platón vierte sus propias doctrinas, el *elenchos* sigue apareciendo como método de discusión y búsqueda⁵⁶, aunque ha dejado de desembocar únicamente en la aporía y su enseñanza ha dejado de ser meramente moral. Para Platón, la erística es la actitud predominante entre los antilógicos pues éstos desconocen la verdadera naturaleza de las cosas, a la cual se accede únicamente por medio de la *dialéctica*, entendida como el método de la división por especies. Sin el conocimiento de la realidad, la mera práctica de las antilogías se convierte en un arma muy peligrosa para los que sólo buscan la victoria de la discusión, sin importar la verdad de lo que se discute⁵⁷.

Aquí es donde llegamos a un punto crítico en la consideración de otros métodos filosóficos de discusión, pues si bien Platón continúa con las críticas a los usos del discurso no comprometidos con la verdad -prácticas asociadas a los sofistas- en el *Fedro* tendrá que admitir la necesidad de una conexión entre retórica y dialéctica, y finalmente establecerá la pertinencia de que la filosofía debe acompañarse también de una palabra efectiva.

El *Fedro*: entre dialéctica y retórica

Como he señalado en la primera parte de este trabajo, en el *Gorgias*, Platón presenta una crítica general a la sofística, enfocándose en lo que parecía el mayor peligro de toda su oferta educativa, es decir, la enseñanza de la retórica. Dicha crítica contribuyó en gran medida al descrédito que el término “sofista” sufrió en la historia de la filosofía. Sin embargo, en el *Fedro*, diálogo ubicado entre las primeras obras de madurez del filósofo⁵⁸, Platón transforma su actitud con respecto al arte retórica, aunque no así con relación a los sofistas.

54 Cf Kerferd, *op. cit.*, p. 62; Nehamas, *op. cit.*, pp.6-7.

55 Ma. Teresa Padilla enfatiza que concentrarnos en los resultados negativos del método socrático resulta en una interpretación demasiado pobre del mismo, ya que se enfoca en la esterilidad epistemológica del diálogo, y no en el proceso eléctico, en su aspecto transformador y educativo. Vid. M. T. Padilla “La naturaleza del método socrático-platónico”, pp. 36-38.

56 *Ibid.*, p. 41.

57 Platón, *Fedón* 85c

58 O bien, como indica Guthrie, se trata de una de las últimas obras del periodo medio. Cfr. Guthrie, *A History of greek philosophy*, vol. IV, p. 381 y ss.

Entre los múltiples tópicos que se presentan en este diálogo⁵⁹, uno de los más importantes es examinar la pretensión de la retórica de ser un arte, problema que se introduce bajo la siguiente pregunta “¿cuál es la causa de que un discurso hablado o escrito sea bueno?”⁶⁰. En el planteamiento de la pregunta apreciamos que, al menos, Platón da entrada a una investigación filosófica sobre la *techné* o arte que hace bueno un discurso. Su respuesta es que para que algo esté bien y hermosamente dicho, el pensamiento del orador debe conocer la verdad de aquello sobre lo que habla⁶¹. Bajo esta pauta, la definición de la retórica como “arte de conducir las almas por medio de palabras”⁶² y también como “arte capaz de hacer todo semejante a todo”⁶³ posee una connotación positiva, ya que el conocimiento de la verdad de lo que se dice debe comprometer al orador con el uso justo de la retórica.

Pese al planteamiento de este requisito, Platón se da cuenta de que hay oradores que, en un sentido muy general, conocen la verdad de un asunto, y ese conocimiento no es suficiente para comprometerse con que sus dichos expresen la verdad. Por el contrario, parece que quienes hacen parecer las mismas cosas justas e injustas, buenas y malas o iguales y distintas, pueden hacerlo porque distinguen las pequeñas diferencias a través de las cuales se puede simular la semejanza, engañando con ello a su interlocutor o al auditorio que escucha.

En respuesta a este problema, Platón sugiere que pese a que el método que constituye la verdadera *techné* retórica comienza con el conocimiento de la verdad de lo que se dice –y por ende con la posibilidad de reconocer las pequeñas diferencias a modo de los antilógicos- la diferencia entre la mera antilogía y la verdadera retórica es que este conocimiento sólo se pone en práctica para desenmascarar a aquel que todo lo hace semejante a todo. Para la verdadera retórica hay un requisito más, a saber, un compromiso moral de persuadir sobre lo verdadero. Por esta razón la retórica es definida como una *psicagogia*, es decir, “una manera de dirigir a las almas por medio de los discursos”⁶⁴.

Entre ese compromiso moral y el conocimiento de lo verdadero hay una conexión fuerte. Es decir, el proceso de adquisición de la verdad implica la transformación del alma de aquél que busca la verdad. Este proceso, no es la mera antilogía, sino la dialéctica: proceso de división y unión por clases. En su relación con la retórica, la dialéctica se entiende como el proceso de formación del discurso y también de la persuasión, ya que la construcción del discurso se

59 Sobre diferentes cuestiones hermenéuticas de la unidad del diálogo, véase G.R.F Ferrari, *Listening to the cicadas : A study of plato's phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

60 Platón, *Fedro* 259e:

61 *Idem*

62 *Ibid.* 261a

63 *Ibid.*, 261 e

64 *Ibid.*, 261a

realiza a través de la división sistemática por especies del asunto o cosa de la cual se habla, con el fin de llegar a su definición. La claridad y la coherencia que embellecen el discurso son aspectos formales que resultan del ejercicio dialéctico por el que se determina lo que la cosa es. Por ello, se afirma que “sólo las uniones y divisiones hacen al orador capaz de hablar bien”⁶⁵.

Asimismo, la dialéctica se pone en práctica para determinar la naturaleza del alma, puesto que en esta *techné* retórica el conocimiento del alma a la que se dirige el discurso es fundamental para el orador porque es en ella donde surge la persuasión⁶⁶. Así, el orador investiga si el alma es una e idéntica o si posee muchos aspectos, y a través de qué actúa y bajo qué y quién padece. De este modo, la persuasión es entendida por Platón como la oportuna adecuación del discurso al alma, según se muestren las causas por las que esa alma padece y según se advierta también cuándo es el momento oportuno para hablar o simplemente para callar. Una vez conocida la cosa de la que se habla y la naturaleza del alma a la que se habla, la persuasión acontece como un fenómeno en el que el orador puede adaptar el discurso, según se muestren las causas de persuasión de cada especie de alma, considerando además el momento oportuno para hablar o callar simplemente.

Como vemos, la *techné* propuesta se distancia en varios puntos de la oratoria común; uno de ellos es que la conducción del alma que nos presenta Platón parece referirse más bien al diálogo entre dos individuos y no precisamente a la persuasión en las arengas públicas. Por ello, se enfatiza el estudio de los casos concretos de persuasión, aduciendo que en ellos se observa más nítidamente el dominio del arte por el que se induce satisfactoriamente un discurso a *determinada* alma⁶⁷. Además, la crítica a los oradores y las enseñanzas de los maestros de retórica, contemporáneos a Sócrates, se refiere principalmente a los discursos dirigidos a auditorios populosos en tribunales y asambleas, donde no es posible un conocimiento tan acucioso de la multitud de almas. Pese a que esta descripción de la relación entre el orador y el alma nos hace pensar que se trata de una palabra circunscrita al ámbito del diálogo, Platón no deja de llamar *retórica* a esta *techné* de la palabra precisamente porque busca asentar puntos de diferencia entre ella y la persuasión mal entendida y al servicio de cualquier fin.

En suma, el conocimiento de la verdad y el dominio de la dialéctica –entendida como el proceso lógico por el cual se conoce la verdad y necesariamente se la enuncia– sí son cualidades definitorias de la *techné* retórica, desde la perspectiva platónica. La ornamentación del discurso, la cual ocupa un lugar esencial en la enseñanza de otros oradores, es la última tarea del orador según la recapitulación

65 *Ibid.*, 266 b

66 *Ibid.*, 271 a

67 *Ibid.*, 271a

del proceso de conocimiento por el que se domina el arte de las palabras expuesta en 277b-c. Solamente una vez que se descubre la clase de palabras adecuadas a la naturaleza de cada alma, se adornan y establecen los discursos de la forma que conviene según se presente el alma: discursos complejos para un alma compleja y discursos simples para un alma simple.

De este modo, Platón plantea que la dialéctica y el conocimiento de la verdad son partes esenciales de la verdadera *techné* retórica, y establece con ello la diferencia radical entre el método de discusión y de persuasión propio de la filosofía y los discursos tiránicos de los oradores, sofistas y antilógicos.

Es preciso remarcar que, en este mismo tenor, Aristóteles aborda los distintos tipos de métodos de discusión y persuasión, exponiendo de manera más clara una serie de características y diferencias que en los diálogos platónicos antes mencionados estaban presentes de manera germinal.

La recepción de la retórica y de la refutación en Aristóteles

De entre los tratados que en el corpus aristotélico tienen por objeto de conocimiento los discursos y la discusión, tenemos los *Tópicos*, dedicados al arte de la argumentación denominado “dialéctica”. Para Aristóteles, no cualquier discusión puede estar regida por este arte, sino que el asunto mismo sobre el cual se discute tiene que originar tesis polémicas o sobre las que no hay consenso. Además de esto, la dialéctica es el arte que rige propiamente el diálogo, es decir, una discusión entre dos participantes que se lleva a cabo en el ámbito privado⁶⁸. Por otro lado, tenemos la *Retórica*, cuyo objeto de estudio son los medios de persuasión en el discurso ante un auditorio y en el ámbito público, sea de disputas judiciales, asamblearias o de una oración fúnebre. Esta investigación se dedica, así, al arte de la retórica. Finalmente, en un tratado menor conocido como las *Refutaciones Sofísticas*⁶⁹, Aristóteles nos presenta una investigación en torno a los razonamientos desviados. El objetivo de esta investigación no es la producción de un arte particular, sino parte del entrenamiento de quien ha de evitar mentir y de “poner en evidencia al que miente”⁷⁰.

En este apartado me referiré al tratamiento filosófico que Aristóteles realiza de la refutación y de la persuasión retórica. Así, hablaré en líneas generales del programa metodológico que Aristóteles establece para diferenciar las verdaderas artes discursivas de las prácticas asociadas a los sofistas en los tratados de *Retórica* y *Las Refutaciones Sofísticas*.

68 J. B. Kerferd, *op. cit.*, p.59.

69 Considerado también el libro noveno de los *Tópicos*. Cfr.M. Hecquet-Devienne, “La pensée et le mot dans les *Réfutations sophistiques*”, p. 179; W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. VI, p. 163.

70 Aristóteles, *Refutaciones Sofísticas*, 165a25.

Como apuntaba líneas arriba, *Las Refutaciones sofísticas* se presentan como un estudio que emprende aquel que ha de evidenciar al que miente. Es un estudio de carácter práctico, orientado a aquellos que se encuentran con individuos que detentan argumentos desviados (*paralogismoî*), y que encuentran más útil parecer sabio que serlo⁷¹.

Un requisito fundamental que Aristóteles establece en estas lecciones es que el que argumenta domine el razonamiento, definido como un “enunciado en el que, sentadas ciertas cosas, por necesidad se sigue algo distinto de las establecidas por el hecho de que son el caso”⁷². De modo tal que el compromiso ético enunciado como la tarea de “evitar mentir él acerca de lo que sabe y ser capaz de poner en evidencia al que miente” se cifra en “ser capaz de dar argumentos y de recibirlos”⁷³. Encontramos, pues, que para Aristóteles, el dominio de la argumentación conlleva un compromiso ético: decir lo que se sabe y descubrir la mentira.

En este tenor, la tipología de la argumentación en el capítulo tercero de *Las Refutaciones Sofísticas* no responde de manera primaria a la forma de los argumentos, al número de premisas o a los métodos de deducción, sino al tipo de premisas de las que parte el argumento, y las premisas están conectadas también con cierta *intención* por parte del que argumenta.

Así, tenemos cuatro tipos de argumentos: 1) los argumentos didácticos que prueban a partir de cosas propias de cada disciplina, y no a partir de las opiniones del que responde; 2) argumentos dialécticos, que prueban la contradicción a partir de cosas plausibles⁷⁴, esto es, de cosas que ambos interlocutores aceptarían como probables; 3) los críticos, que se construyen a partir de lo plausible para el que responde; y finalmente 4) los erísticos, razonamientos que prueban o parecen que prueban a partir de cosas que parecen plausibles.

De este modo, la especificidad de cada razonamiento no reside en el ordenamiento de sus premisas, sino en el grado de confiabilidad y certeza que las premisas poseen. Sin duda, los argumentos didácticos tienen un grado de certeza mayor a los dialécticos, pero los erísticos quedan en el fondo de esta escala porque el que los detenta presume un grado de certeza y confiabilidad para las premisas que “sabe” que no poseen, y en esto reside su engaño.

Así, mientras que en el *Fedro*, Platón señalaba ya la existencia de un tipo de orador que engaña intencionalmente, Aristóteles caracteriza ya explícitamente a

71 *Id.*, *Refutaciones Sofísticas*, 165 a19.

72 *Ibid.*, 165a. Esta formulación es análoga a la que se da en *Analíticos Primeros I*, 24b18-20.

73 *Ibid.*, 165a19

74 Recordemos que los *endoxa* no son cualquier opinión o creencia, sino opiniones reputadas o que se creen con alguna aceptación y reconocimiento que es el caso la mayoría de las veces. Cfr. E. A. Madden, “Aristotle’s treatment of Probability and Signs”, en *Philosophy of Science* Vol. 24, No. 2, p.169.

esta actitud como “erística”. Los argumentos erísticos y, por tanto, los dialogantes erísticos son personas que pueden identificar lo que es plausible y lo que no es plausible, y pueden hacerlo parecer como una y otra cosa, según sea el caso. La caracterización se realiza, además, para denunciar la falta de un compromiso ético y epistemológico en la actividad refutadora. Dicha denuncia se advierte también en los cinco fines o *teloi* de las refutaciones asociadas con esta actitud: la refutación en sí misma, hacer que el adversario diga cosas falsas, la paradoja, la incorrección en el habla, y hacer que el adversario parlottee vanamente.

Como para Platón, Aristóteles también cree que es necesario entrenarse en las formas de razonamiento desviado para reivindicar el primado de la verdad y de decir verdad que funciona como compromiso ético-epistemológico en el emprendimiento de cualquier investigación. Aquí resuena, pues, el principio del *elenchos* socrático: extraer las consecuencias paradójicas de las afirmaciones de nuestro interlocutor partiendo de lo que realmente cree y está dispuesto a sostener con el fin de transformarse⁷⁵.

Por su parte, en el tratado de la *Retórica* es más clara la pretensión de hacer de los saberes de la palabra un arte, cuyo sustento es el conocimiento de la verdad y una inclinación natural a optar por ella.

Retomemos por un momento la versión gorgiana del discurso: tirano y fármaco, esto es, la negación de un discurso racional que apele a la persuasión mediante la argumentación. Tampoco Platón desligó a la palabra de su aspecto de “encanto”, o “conducción”. Sin embargo, Aristóteles cree que es posible teorizar racional y filosóficamente los medios de persuasión de cada caso⁷⁶. Es más, el Estagirita cree que si bien es posible acusar y defender un discurso o argumento por hábito, debe serlo también por un método, y tal cosa es obra de un arte. De este modo concluye que es posible una *techn* retórica⁷⁷.

La tarea que emprende Aristóteles se centra en la reconciliación entre ciertos principios argumentativos que rigen la capacidad demostrativa del discurso y los elementos que persuaden independientemente de las demostraciones del discurso; es decir, para Aristóteles es tan legítima la persuasión que se lleva a cabo cuando se demuestra el hecho o el asunto mediante argumentos, como lo es la persuasión que se logra por efecto del talante del orador y de disponer el ánimo del auditorio de algún modo.

En general, el estagirita afirma que el método de la retórica se refiere a las *pisteis* o persuaciones retóricas y que “*pistis*” es una demostración⁷⁸. La demostración

75 G.Vlastos, “The socratic elenchus: method is all” en *Socratic Studies*, p. 9.

76 Aristóteles, *Retórica*, 1355b 10-11.

77 *Ibid.*, 1354a11

78 *Ibid.*, 1355a4-8

retórica es el razonamiento conocido como *entimema*. Por todo ello, Aristóteles concluye que el que pueda teorizar (*theorein*) a partir de qué cosas y cómo surgen los silogismos será un experto en entimemas y un experto en el arte retórica.

La definición de entimema como demostración ha dado lugar a numerosas discusiones, ya que la demostración se define en *Analíticos Posteriores* como “razonamiento procedente de premisas verdaderas, primeras, inmediatas y, mejor conocidas, anteriores y que explican la conclusión demostrada por ellas” (71b21–23). No obstante, la retórica no es un saber referido a lo necesario, sino a cosas verosímiles o comúnmente admitidas (*ta endoxa*)⁷⁹. De manera que, es probable que Aristóteles se refiera al entimema como demostración en un sentido no técnico, o al menos, no en el sentido de *Analíticos Posteriores*. A pesar de ello, la referencia a la demostración (*apodeixis*) consigna un esfuerzo por dotar al arte retórica de cierto estatus epistemológico. Un pasaje más que evidencia esto es donde Aristóteles repasa algunos aspectos preliminares a la investigación del tratado, a saber, por qué es pertinente estudiar retórica⁸⁰. En ese contexto afirma que la retórica es útil porque por naturaleza las cosas verdaderas y las justas son más fuertes que sus contrarios, y sin embargo, frente a algunos lo verdadero sin más no basta para persuadirlos.

De modo similar a la advertencia en *Refutaciones Sofísticas*, el Estagirita puntualiza que la utilidad de poder persuadir de cosas contrarias reside, no en hacerlo, sino en no pasar por alto cuando alguien lo hace,⁸¹ ya que resulta absurdo poder defenderse con el cuerpo y no con el discurso. Así las cosas, la habilidad de argumentar sobre cosas contrarias ofrecida en las *Antilogías* es cuidadosamente presentada por el filósofo como una herramienta más que servirá a la defensa de lo verdadero. Así, aunque la dialéctica y la retórica razonan cosas contrarias Aristóteles confía en que “por naturaleza lo verdadero y lo mejor son más conclusivos y persuasivos” (1355a37).

De este modo, Aristóteles asegura que los que se sirven del verdadero arte de la retórica serán capaces de argumentar cosas contrarias, pero necesariamente habrán de optar siempre por lo verdadero y lo justo, esa es la confianza que deposita en la cláusula “por naturaleza”. En el mismo tono que Platón establece una conexión fuerte entre el conocimiento dialéctico de la verdad y el arte de conducir almas, Aristóteles brinda un fundamento epistemológico al arte de la retórica y postula un estudiante ideal de dicho arte que se compromete con que lo justo y lo verdadero es más persuasivo⁸². El problema de la propuesta

79 *Ibid.*, 1355a16.

80 *Ibid.*, 1355a21–22.

81 *Ibid.*, 1355a30–31

82 *Ibid.*, 1355b3 Recordemos que este es el planteamiento del Gorgias platónico en 457b, con el cual Gorgias defiende la existencia de una *techné* retórica: del mismo modo que el maestro de pugilato no es culpable del mal uso de la técnica que hace su alumno, el maestro de retórica no debe ser perseguido porque algunos usan la retórica con fines viciosos.

de Aristóteles es que, a diferencia de Platón, la dialéctica no es un método de conocimiento de lo real que además transforma el alma. Entendida como el arte de la argumentación a partir de cosas plausibles, queda despojada de su fundamento ético y se diferencia de la refutación sofística únicamente en cuanto hay una actitud de argumentar sobre lo verdaderamente plausible.

Bibliografía

- Aristófanes, *Las nubes, Las ranas, Pluto*, edición de Francisco Rodríguez Adrados y Juan Rodríguez Somolinos, 4ª edición, Madrid, Cátedra, 2004.
- Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Madrid, Abada Editores, 2005.
- _____, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1994.
- _____, *Retórica*, Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1987.
- _____, *Tratados de Lógica I*, Introducción, traducción y notas por Miguel Candes Sanmartin, Biblioteca Clásica, Madrid, Gredos, 1988
- Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, Notas críticas por W. Ross, Prefacio y Apéndice de L. Minio-Paluello, New York, Oxford University Press, 1964.
- Aristotelis Ars Rhetorica*, Ross, W.D., ed. Oxford, 1959.
- Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, Notas críticas por W. Ross, New York, Oxford University Press, 1958.
- Burnyeat, M. F.: "Protagoras and self-refutation in Plato's Theaetetus", *Philosophical Review* 85, 1976, pp. 172-195.
- Cooper, John M. (ed.), *Plato, Complete Works*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997.
- Cornman, Pappas y Lehrer, *Problemas y argumentos filosóficos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, UNAM, 1990.
- De Romilly, Jacqueline de, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, traducción del francés de Pilar Giralte Gorina, Barcelona, Seix Barral, 1997.
- Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1983.
- Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 3, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959.
- Gorgias de Leontino, *Fragmentos*, traducción y notas de Pedro Tapia Zúñiga, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- Guthrie W. K. C., *A History of greek philosophy*, Vol. III, Cambridge University press, 1962.
- Havelock, Eric A., *Preface to Plato*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1963.
- _____, *The liberal temper in greek politics*, New Haven, Yale University Press, 1964
- Hecquet-Devienne M., "La pensée et le mot dans les *Réfutations sophistiques*" en

- Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 183, No. 2, Aristote, Avril-Junio 1993, pp. 179-196.
- Kahn, C.: *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge: University Press 1996.
- Kerferd, J. B., *The sophistic movement*, New York, Cambridge University Press, 1981.
- Madden, E. A., "Aristotle's treatment of Probability and Signs", en *Philosophy of Science*, Vol. 24, No. 2.
- Nehamas, A., "Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of philosophy from sophistry", *History of Philosophy Quarterly* 7, 1990, pp. 3-16.
- Platón, *Gorgias*, Introducción, trad. y notas de Ute Schmidt, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México.
- _____, *Protágoras*, introducción y notas de Ute Schmidt Osmanzik. México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- _____, *Teeteto*, introducción y notas de Ute Schmidt Osmanzik. México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum mexicana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Rodríguez Adrados, Francisco, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1975.
- Russell, Bertrand, *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Editorial Labor, 1994.
- Untersteiner, Mario, *The sophists*, traducción del italiano de Kathleen Freeman, Oxford, Basil Blackwell, 1954.
- Vernant, Jean Pierre, *El hombre griego*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Vidal-Naquet, Pierre, *El cazador negro: Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, Península, 1983.
- Vlastos Gregory, *Socratic Studies*, New York, Cambridge University Press, 1994.

Consideraciones sobre la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial

Pbro. Federico Altbach Nuñez
Rector de la Universidad Católica Lumen Gentium

A continuación, quisiera presentar una reflexión sobre la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial. Para ello, en un primer paso, tomo en cuenta algunos aspectos históricos de la institución sacerdotal en el Antiguo Testamento. En un segundo paso, describo algunos aspectos la teología de la Carta a los hebreos sobre el sacerdocio de Cristo. En tercer lugar, destaco la peculiaridad del sacerdocio cristiano según la Constitución Dogmática Lumen Gentium. Por último, señalo la dificultad de hablar, desde el punto de vista cristológico, de la gradación en el modo de participar en el sacerdocio de Cristo.

1. Sobre las raíces veterotestamentarias del sacerdocio cristiano

El sacerdocio es una institución que ha existido en muchas culturas. Los sacerdotes o sacerdotisas se caracterizan por fungir como mediadores entre la divinidad y el ser humano. En el pueblo de Israel, en los inicios, el jefe de familia es quien ofrecía personalmente el sacrificio, como puede constatarse en las tradiciones patriarcales (Gén 15 y 22). Los santuarios locales tenían algunas personas que eran responsables del lugar santo (cf. 1Re 18). En este período, el único sacerdote (בְּהֵן לְאֵל עֲלִיִּין) que se menciona por su nombre es Melquisedec, rey de Salem, la futura Jerusalén (Gén 14,18.). Con el paso del tiempo se fueron desarrollando especialistas del culto (Cf. Lv). Los levitas se encargaban de dar consejo, de echar suertes sagradas y de enseñar la Torá. Finalmente, los ministros del altar derramaban la sangre de las víctimas y hacían humear el incienso, quedando reservada al oferente la inmolación. La figura sacerdotal se fue modificando en diversas etapas de la historia de Israel. El rey David tomó a su cargo las tradiciones

religiosas y fue llamado “sacerdote según el orden de Melquisedec” (Sal 110,4). El libro del Eclesiástico describe al gran sacerdote como representante del pueblo (Eclo 50). En la época de Herodes el grande, la riqueza de las grandes familias contrastaba con los numerosos sacerdotes, repartidos en 24 clases, que se distribuían por turnos el servicio en el templo. Filón de Alejandría habla de la función mediadora del sacerdocio. Según él, el pueblo de Dios es “la raza más amada [...], la que ha alcanzado el don del sacerdocio y la profecía para beneficio, entiendo yo, de toda la especie humana”¹. Asimismo, en otro lugar afirma: “La ley ha concedido a la nación entera el sacerdocio durante un único día escogido”². Tales orientaciones no dejarán de influir sobre la Epístola a los hebreos y sobre la doctrina del sacerdocio común de los fieles³.

2. El sacerdocio de Cristo según la Carta a los hebreos

En el Nuevo Testamento se emplean diversos títulos para describir el ser de Cristo: Mesías, Kyrios, Hijo de Dios, etc. En 1Tim 2,5 se declara que Cristo Jesús es mediador entre Dios y los hombres (μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων). En la Carta a los hebreos se explica que Cristo es el heredero del Universo, el Hijo de Dios. Pero, de modo particular, se afirma que él es el sumo sacerdote por excelencia; el único que abre a los creyentes el acceso a la presencia de Dios en el cielo. De manera particular resalta el hecho de que Cristo no perteneció al clan sacerdotal de Israel. Él fue un laico, un miembro del pueblo. Sin embargo, para el autor de la Carta a los hebreos, Cristo supera a cualquier sacerdote, ya que él une en sí mismo el cielo y la tierra. Él es la impronta del Padre y es, al mismo tiempo, uno de nosotros. En otros textos del Nuevo Testamento se enseña que quien lo ve a él, ve al Padre y ve igualmente al hijo de María (Jn 14,9; Mc 6,3).

Para la Carta a los hebreos, Cristo es mediador y sacerdote. En Cristo, el ser sacerdote, no representa una mera función, sino describe su ser y su misión. Él es verdadero sacerdote, porque ha entregado su vida como verdadero sacrificio de amor, por el perdón de nuestras faltas. El sacerdocio instaurado por Cristo es un culto existencial, de vida, de donación y servicio hasta las últimas consecuencias. Heinz Schürmann habla de la proexistencia de Jesús⁴. Con ello alude a la actitud de Jesús de servir a los otros, de mostrar la inagotable misericordia del Padre, de perdonar y de amar hasta el extremo. Toda la vida de Cristo, desde su inicio, es ofrenda de amor al Padre y a nosotros. Ya el pasaje de la presentación de Jesús en el templo por parte de sus padres revela su ser íntimo, el cual se caracteriza por su

1 Filón de Alejandría, *Sobre Abraham*, en *Ibid, Obras completas T. III*, Traducción directa del griego, introducción y notas de José María Triviño, Acerbo Cultural, Buenos Aires 1976. No. 98, p. 230.

2 Filón de Alejandría, *Sobre los diez mandamientos*, en *Ibid, Obras completas T. IV*, Traducción directa del griego, introducción y notas de José María Triviño, Acerbo Cultural, Buenos Aires 1976, No. 159, p. 114.

3 Cf. E. Cothenet, *Sacerdoce. I. Ancien Testament*, en P. Poupard (Dir.), *Dictionnaire des religions*, Presses Universitaires de France, 1985², 1478-1480.

4 H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod: exegetische Besinnungen und Ausblick*, Herder, Freiburg 1975.

donación existencial de amor a Dios. Especialmente en la narración de la Última cena, Jesús establece un signo que expresa (Mc 14,22-23) y actualiza su donación (cf. 1Cor 11,26). La Carta a los hebreos explica que Jesús aprendió la obediencia sobre todo en el padecer (5,8), es decir, vivió su entrega al Padre, en una historia de vida caracterizada por el servicio, la cual alcanzó su ápice en el sacrificio de la Cruz. Con su sangre, nos ha concedido la reconciliación y nos ha abierto, como nuestro precursor y mediador (Hb 6,20), como infatigable intercesor (Hb 7,25; Rom 8,34), las puertas de la salvación.

3. Modos de participación del sacerdocio de los fieles en el sacerdocio de Cristo

En el bautismo, cada cristiano tiene parte en la muerte y resurrección de Jesús. Al confesar que Jesús es el salvador del mundo, un hombre o una mujer, por la fuerza del Espíritu Santo, queda incorporado a la comunidad cristiana y participa realmente de la vida de Cristo. El bautizado se convierte en piedra viva y también en *ἱεράτευμα ἅγιον* (1Pe 2,5), es decir, sacerdocio santo. Este sacerdocio de todo el pueblo de Dios es una real participación en el sacerdocio de Cristo. En primer lugar, por este sacerdocio, cada creyente puede tomar parte activamente en la celebración eucarística. En ella se actualiza sacramentalmente el sacrificio de Cristo por nosotros. El cristiano, además, puede unir su vida, como una entrega existencial, como ofrenda al Padre. Esto se expresa de manera excelsa en la doxología eucarística, cuando el presidente de la celebración proclama “por Cristo, con él y en él, a ti Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos”, después de lo cual, la asamblea responde con un solemne “amén”. En este momento todos y cada uno de los miembros de la comunidad se unen al sacrificio único de Cristo, ofreciéndose a sí mismos como ofrenda de amor a Dios. Igualmente, en la celebración de la última cena del Señor, cada bautizado recibe a Cristo, que se ha entregado de una vez para siempre por nosotros, y se va uniendo cada vez más a él, transformándose en él, reproduciendo en sí mismo la imagen del Hijo de Dios.

En segundo lugar, el sacerdocio del que participa cada hombre y cada mujer bautizados, es un sacerdocio como el de Cristo, una proexistencia de amor y servicio en favor del prójimo. El evangelio de San Juan ilustra esto con la narración del Lavatorio de los pies. En ella se relata que Cristo enseñó a sus discípulos a asumir la postura de un siervo, del más humilde de los siervos frente al prójimo. En el servicio y en el amor mutuos se hace eficaz el sacerdocio de Cristo. Este sacerdocio, que es diacónico, es una real configuración con Jesús.

Ahora bien, en la comunidad cristiana el único sacerdocio de Cristo es participado según dos modos distintos. El Concilio Vaticano II explica que el sacerdocio común es la participación del sacerdocio de Cristo por el bautismo.

Junto a este sacerdocio se encuentra el sacerdocio ministerial (Cf. LG 10)⁵. En el Nuevo testamento no se usa el término sacerdote para describir algún ministerio eclesial. Fue hasta el período patrístico que se introdujo este concepto, para referirse al ministerio del Obispo y del presbítero. Según *Lumen Gentium* el sacerdocio ministerial difiere del común *essentia et non gradu tantum*. El sacerdocio ministerial es, pues, irreductible al sacerdocio bautismal. Los dos son participación en el único sacerdocio de Cristo, pero lo son de modo distinto (*unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant*). El sacerdocio ministerial se recibe a través del sacramento del orden. Por él, el Obispo en primer lugar –y también el presbítero como su colaborador–, queda constituido como sacerdote que representa no sólo a Cristo sacerdote, como lo hace cualquier bautizado, sino específicamente a Cristo cabeza de la comunidad. De este modo, sólo el sacerdote ministerial es quien recibe principalmente la facultad de presidir la celebración eucarística y de perdonar sacramentalmente los pecados.

El Vaticano II, además, desarrolló otros aspectos de la configuración de los creyentes con Cristo. En efecto, al recibir el bautismo, un creyente no sólo se configura con Cristo sacerdote, sino también con Cristo profeta y con Cristo rey. Ser, por el bautismo, sacerdote, profeta y rey representa para el cristiano un modo de ser, pero también un modo de actuar. En virtud de esta realidad cada creyente ofrece su vida, predica el Evangelio y somete todas las cosas soberanamente a Cristo. Lo específico del sacerdocio ministerial es la representación de Cristo cabeza. Esto significa, que él preside la eucaristía, pero, al mismo tiempo, enseña con autoridad el Evangelio y conduce al pueblo de Dios.

El sacerdocio ministerial se define, entonces, no únicamente desde su función cultual y litúrgica, sino también tomando en cuenta los demás aspectos de la configuración de los creyentes con Cristo. Karl Rahner, por ejemplo, considera la definición del sacerdocio ministerial desde la función profética⁶. Hay que considerar que la proclamación de la palabra es un acontecimiento eficaz. En relación al ejercicio del ministerio ordenado, se puede afirmar que al sacerdote ministerial se le encomienda el máximo grado de intensidad sacramental de esta palabra. La forma máxima de realización de esta palabra se lleva a cabo en el memorial de la muerte y resurrección de Cristo en la eucaristía. Al relacionar la eficacia de la palabra con el sacerdocio, es factible enfatizar la dimensión misionera del ministerio ordenado. Al sacerdote ministerial se le encarga de manera particular la proclamación eficaz del evangelio a todos los hombres y

5 Cf. P. Hünemann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche. Lumen Gentium*, en *Ibid et al, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg/Basel/Wien, 2004², 263-582; L. Ott, *Das Weihesakrament*, en M. Schmaus et al, *Handbuch der Dogmengeschichte Bd. IV, Faszikel 5*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1969.

6 Cf. K. Rahner, *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums*, en *Ibid. Schriften zur Theologie IX*, Benzinger, Einsiedeln/Zürich/Köln 1970, 366-372.

mujeres. De modo semejante, se podría definir la especificidad del sacerdocio ministerial desde la dimensión regia y desde la dimensión diaconal del ser cristiano. El sacerdote ordenado debe caracterizarse en todo momento por ser servidor. De hecho, el ministerio del diaconado representa sacramentalmente que todo ministerio es diaconía de Cristo.

Hay, empero, varios puntos de la teología del sacerdocio cristiano que deben ser matizados con más claridad. El tratamiento de este tema requeriría el planteamiento de varios problemas y de sendas reflexiones argumentativas, lo cual no se puede llevar a cabo en esta exposición. Con todo, es posible delinear algunos aspectos.

4. La problemática cristológica de la gradación en el sacerdocio cristiano

El sacerdocio cristiano, tal y como al final quedó definido por el Concilio Vaticano, en sus dos modos de realización, significó realmente la superación de un modelo de comunidad dividida en clases y estamentos con diferencia de dignidad⁷. Quien participa del bautismo adquiere la dignidad de hijo o hija de Dios, y queda así configurado con Cristo, participando de su sacerdocio, de su profetismo y de su función regia. Como afirma Joseph Ratzinger, la dignidad conferida por el bautismo es insuperable⁸. Sólo puede haber incremento en la semejanza a Cristo en virtud del amor. Desafortunadamente, en algunas ocasiones, se le ha atribuido al sacerdocio ministerial una semejanza a Cristo más perfecta que la de los otros creyentes. Por ejemplo, con frecuencia se ha usado con cierta predilección la expresión *alter Christus*, para calificar el sacerdocio ministerial⁹. A decir verdad, todo bautizado es un *alter Christus*. Un ministro ordenado, por el hecho de recibir el sacramento del orden, no reproduce más a Cristo que un bautizado, sino que reproduce a Cristo de un modo específico e irreductible. De hecho, los sacramentos del servicio dan especificidad al modo de representar a Cristo. Así, el sacramento del matrimonio les da a los cónyuges cristianos un modo específico de representación de Cristo.

Regresando a la consideración del sacerdocio ministerial, se debe aseverar, entonces, que un sacerdote ordenado no tiene mayor dignidad cristológica que un bautizado, si bien, es importante precisar que el sacerdote ordenado es miembro de la jerarquía de la Iglesia, precisamente en razón de su representación sacramental de Cristo cabeza de la Iglesia.

Uno de las realidades en la Iglesia que contradice, empero, esta relación es el clericalismo. El clericalismo es una forma de herejía práctica, y a veces confesional,

7 Cf. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Cerf, Paris 1964³.

8 J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, en GuL 41 (1968), 347-376.

9 Por ejemplo, el Catecismo de Pío V.

que atenta contra la común dignidad de todos los bautizados y distorsiona la identidad del sacerdocio de Cristo como sacerdocio de donación y servicio, de pro-existencia al Padre y al prójimo. El clericalismo puede traducirse en la actitud o la idea de que un sacerdote ordenado es más importante que los demás miembros de la Iglesia o que reproduce en sí mismo la figura de Cristo de un modo más excelso que los demás. De hecho, la enseñanza sobre sacerdocio común tuvo sus dificultades durante las discusiones previas a la declaración de *Lumen Gentium*. Consultando las *Acta Synodalia*, pueden constatarse posiciones divergentes. Por ejemplo, el Card. Bacci, al referirse al sacerdocio de los fieles cristianos, opinaba lo siguiente: “Non igitur agitur de vero et proprio sacerdotio”¹⁰. Es decir, no se trata de un verdadero y propio sacerdocio. Otros opinaban que se debía hablar del sacerdocio de los fieles como un sacerdocio meramente incoado, el cual sólo podría ser perfeccionado mediante la ordenación sacerdotal¹¹. Otros, en cambio, acentuaban la realidad del sacerdocio común. El Card. Bueno y Monreal afirma: “Populus Dei novus Christo Capiti incorporatur per regenerationem baptismi[...]; Christo inquam qui est unctus Sacerdos in aeternum, de qua unctione fideles caractere sacramentali suo quoque modo participant”¹². Al final, el Concilio enseña solemnemente el carácter real y propio del sacerdocio común de todos los fieles.

Ahora bien, si tomamos de nuevo bajo la lupa la frase conciliar *sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum different*, surgen algunas preguntas en relación a su adecuada interpretación. ¿Cómo debe traducirse *non gradu tantum*? La traducción ordinaria es “no sólo en grado”. Esto quiere decir que el sacerdocio ministerial difiere esencialmente y no sólo en grado del sacerdocio común. El texto quiere estatuir la irreductibilidad del sacerdocio ministerial al sacerdocio bautismal. La diferencia esencial queda, pues, claramente determinada. ¿Pero qué significa la diferencia de grado? ¿Se refiere el texto a que el sacerdote ministerial tiene un grado mayor en cuanto a que a él le compete la presidencia de la Eucaristía, la autoridad de la enseñanza y la conducción del pueblo de Dios? ¿O el texto quiere explicar que hay grados en la participación del sacerdocio de Cristo? Sería problemático afirmar que un sacerdote ordenado es, cristológicamente hablando, más sacerdote que los no ordenados. El problema radica en que esto supondría que un ministro ordenado está más perfectamente configurado con Cristo. De ser así, un ministro ordenado sería más un *alter Christus* que los no ordenados. El riesgo del clericalismo es patente. Un sacerdote ordenado reproduciría, no sólo con una especificidad propia, sino también con más perfección el sacerdocio de Cristo.

10 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi. Vol II, Periodus Secunda. Pars II. Congregationes Generales XL-XLIX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticano 1972, 638.

11 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi. Vol III, Periodus Tertia. Pars I. Sessio Publica IV. Congregationes Generales LXXX-LXXXII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticano 1973, 195.

12 *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi. Vol II, 636.*

Sin duda hay que afirmar la diferencia específica y esencial entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial. El sacerdote ministerial representa específicamente a Cristo cabeza. A este ministro le compete exclusivamente la presidencia de la celebración eucarística (cf. CIC c. 900) y de otros sacramentos (cf. CIC c. 965; 1003, etc.). Además, le compete enseñar con autoridad y conducir al Pueblo de Dios. El único sacerdocio de Cristo es participado en la Iglesia según dos modos distintos, específicos e irreductibles. Estos modos, como agrega el Concilio se ordenan unos a otros (*ad invicem tamen ordinantur*). Se ordenan, especialmente, en el amor y en servicio humilde y también se ordenan conforme a su complementariedad sacramental.

Como conclusión quisiera decir lo siguiente: Al celebrar el 50 aniversario del Obispo de nuestra diócesis, celebramos el don de Dios que otorga a su Iglesia. El Espíritu Santo distribuye en su liberalidad sus dones. El Obispo detenta la potestad sagrada de presidir la Eucaristía, la predicación de la Palabra y de pastorear al Pueblo de Dios. Su ministerio es un servicio al Pueblo de Dios. También celebramos el sacerdocio común de los fieles, que se haya indisolublemente unido al sacerdocio del Obispo y de los demás ministros ordenados, colaboradores de él. Todos juntos, cada uno según el modo propio de participar en el único sacerdocio de Cristo, seguimos la parénesis del Apóstol Pablo: “Los exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a presentar sus cuerpos como $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu\ \zeta\omega\acute{\sigma}\alpha\nu\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\alpha\nu\ \epsilon\upsilon\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\tau\omicron\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\acute{\omega}$, como su culto razonable” (Rm 12,1).

Según que tengan edad, letras e ingenio Para ofrecer la experiencia de la misericordia de los Ejercicios Espirituales a los jóvenes

*Jaime Emilio González Magaña, S. I.
Pontificia Universidad Gregoriana
emilio@unigre.it; jegoma@gmail.com*

La propuesta de los Ejercicios Espirituales ignacianos a los jóvenes como una oferta para que experimenten la misericordia divina presenta una problemática muy especial. Por una parte, observamos que muchas veces los intentos fracasan porque quienes los hacen no tienen “sujeto”, en los términos propiamente ignacianos. Por otro lado, es común encontrar que quien “da el modo y orden” de este tipo de Ejercicios tiene una deficiente o nula preparación para acompañarlos correctamente, según las exigencias del método ignaciano. En mi opinión -aun cuando sea difícil reconocerlo-, no hemos superado la situación que con lucidez profética presentaba el Padre Pedro Arrupe, S. I., entonces Prepósito General de la Compañía de Jesús cuando afirmaba:

Si aquellos que vienen a nosotros no están preparados para hacer los Ejercicios como se debe, mejor es tratar de prepararlos por otros medios o procedimientos (conferencias, grupos de estudio, oración en común, cursillos, etc.). Pero no deben llamarse Ejercicios de san Ignacio otras actividades o reuniones espirituales, apostólicas, de estudio, etc., que no cumplan con lo requerido por ellos. Por otro lado, la experiencia muestra aun hoy -y podría citar muchísimos ejemplos- que aunque parezca a veces que convendría ‘suavizar’ o reducir los Ejercicios, cuando son hechos con toda seriedad los ejercitantes quedan muy contentos. No cedamos por tanto, fácilmente. Antes al contrario, veamos en esas dificultades más bien una llamada para renovar este apostolado volviendo a la idea de S. Ignacio con todo lo que lleva consigo. Tenemos en los Ejercicios un tesoro que no podemos falsificar ni perder¹.

1 ARRUPÉ, Pedro. 14 de Febrero de 1972.

Durante los últimos años, he constatado con no poca tristeza el bajo número de retiros que se llevan a cabo siguiendo el método ignaciano “*exactamente y en retiro*”. Es más, la situación presenta dificultades mayores cuando muchos jóvenes quisieran ser acompañados en su búsqueda de la voluntad de Dios, pero hay quienes afirman que ellos no son capaces de vivir la práctica ignaciana. Con frecuencia, hemos escuchado a muchos acompañantes de Ejercicios Espirituales que se manifiestan en el sentido de que no es posible seguir el método ignaciano, estrictamente hablando, porque los jóvenes son reacios a vivir situaciones de intensidad espiritual y son, asimismo, poco capaces de asumir compromisos responsables y de por vida. Algunos matizan la afirmación y opinan que es sumamente difícil practicar el retiro con el rigor y sistematización que exigen los auténticos Ejercicios. Otros más, opinan que sólo en casos muy especiales han podido llevar a cabo las exigencias planteadas por Ignacio de Loyola para la experiencia espiritual en silencio y soledad. En síntesis, son pocos quienes han apostado por confiar en que sea realmente posible dar los Ejercicios ignacianos a jóvenes de diferentes edades. Después de varios años de investigación y, especialmente de práctica pastoral, he llegado a la convicción de que, con una esmerada preparación y una minuciosa adaptación y seguimiento, los jóvenes responden responsablemente a las exigencias y requisitos establecidos por San Ignacio, mucho más aún cuando se adecuan a su realidad social, familiar, económica y religiosa y, desde luego, a su edad, experiencia y preparación académica.

Ciertamente, las fuentes de la espiritualidad ignaciana nos pueden ayudar a encontrar una explicación histórica de este fenómeno si estudiamos la práctica de los Ejercicios Espirituales en tiempos de Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros. Me parece que es de vital importancia comprender los criterios que siguieron Ignacio de Loyola y los primeros jesuitas -bajo su guía- en la selección de candidatos y su acompañamiento en la búsqueda de su conversión a Dios y a los hermanos para poder ser fieles en el modo como llevamos a la práctica esta herencia eclesial que “*no podemos falsificar ni perder*”. El P. Ignacio Iparraguirre reconoció este problema y afirmó que «encontramos muy poco roturado el campo» y añadió: «todos los autores que han tratado de la historia de la Compañía antigua, han tocado el punto de los ejercicios, pero por lo desperdigados que se encontraban los datos en las fuentes y por falta de una monografía básica, se detienen muy poco en esta materia...»². En otros trabajos he analizado los escritos, cartas, informes cuatrimestrales e instrucciones, tanto de Ignacio de Loyola como de los primeros jesuitas fundadores y los compañeros de la “primera generación” con la finalidad de encontrar alguna luz para adaptar mi ministerio con seminaristas y jóvenes sacerdotes³. El objetivo de este artículo es mucho más simple y consiste, primero, en estudiar quiénes son los jóvenes

2 IPARRAGUIRRE, Ignacio. (1946). *Práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en Vida de su Autor (1522-1556)*, Bilbao-Roma: Biblioteca IHSI, Vol. III. El Mensajero del Corazón de Jesús. Institutum Historicum Societatis Iesu, 45*-47*.

3 Cf. GONZÁLEZ MAGAÑA, Jaime Emilio. (2002). “*El ‘Taller de Conversión’ de los Ejercicios*. Volumen II: Los Ejercicios: una oferta de Ignacio de Loyola para jóvenes, México: SEUIA-ITESO.

como posibles candidatas a hacer los Ejercicios Espirituales y, en segundo término, analizar las posibilidades de ofrecer este ministerio como experiencia de conversión y misericordia a jóvenes, seminaristas y sacerdotes de acuerdo con los lineamientos de la Anotación N° 18 del libro ignaciano.

¿Juventud o jóvenes?

Mucho se ha escrito sobre "*la juventud*" en los últimos años y parece que jamás nos pondremos de acuerdo en el significado del término. Generalmente somos los adultos quienes hemos intentado acercarnos a su problemática, a su forma de ver la vida, sus intuiciones, su identidad o auto identificación. Nos hemos dado cuenta que, lejos de comprender "*la juventud*", se nos hace inalcanzable, difícil de estudiar, de entender y, mucho más aún, de proyectar hacia el futuro, ya que presenta rasgos y matices cambiantes que no pueden ni deben ser analizados de una manera estática, como si ya todo estuviera definido y clarificado. Desde hace veinte años ya se afirmaba que:

la realidad de los jóvenes no es homogénea ni uniforme, sino diversa y plural. Se insiste en que en vez de hablar de "juventud", deberíamos hablar de "jóvenes", pues quien busca la juventud, acaba encontrando sólo jóvenes. Todo lo que nos parece representativo de la juventud será siempre negado por un grupo juvenil u otro. No existe "el joven como es debido" ni a nivel sociológico ni a nivel cultural⁴.

Los jóvenes han estado en el centro de atención de muchos especialistas en diversos temas durante los últimos años, pues nos ha interesado saber sus reacciones, quiénes son, qué piensan, cómo responden ante la problemática del mundo de hoy, si en realidad están preparados para asumir el futuro y heredar el mundo que les deje la generación de adultos en turno. Son el referente obligado para estudios sociológicos, ideológicos, políticos y, aunque en menor escala, también a nivel religioso. Han llegado a ser el centro de estudios de mercado y publicidad, ya que constituyen un núcleo importante de la población como clientes potenciales a grado tal de que se han hecho afirmaciones de que aquello que no interesa al sector juvenil no hay que promoverlo o desarrollarlo. Una idea, una moda o un producto que sea atractivo y ejerza algún tipo de influencia en los jóvenes, tiene un futuro asegurado.

Se habla también de los jóvenes en razón a su importante presencia demográfica, especialmente en países en vías de desarrollo y aun en el primer mundo desarrollado. Sin embargo, el problema fundamental no ha estado en la cuestión demográfica o meramente biológica, sino desde el punto de vista social, ya que:

4 GARCÍA ROCA, Joaquín. (1994). *Las Constelaciones de los Jóvenes. Síntomas, Oportunidades, Eclipses*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 62.

no hay problemas o cuestiones juveniles, sino problemas sociales que se reflejan o se condensan en los jóvenes. Condensación y reflejo, eso sí, que muy a menudo tiene unos rasgos propios y específicos, del mismo modo que se manifiestan con su propia especificidad entre otros grupos sociales y/o generacionales⁵.

Es realmente difícil hablar de juventud y de jóvenes, pues si algo los caracteriza es su movilidad, su dinamismo cambiante, su inestabilidad en muchos sentidos desde lo meramente biológico, psicológico, hasta sus diferentes concepciones de la vida, su posicionamiento ante la realidad, el mundo, sus ideales y problemática, etc. Los jóvenes son siempre variables y es prácticamente imposible llegar a definirlos con términos estables o creer que se ha llegado a una clara concepción de lo que son y lo que buscan. No hay condición juvenil única y si llegáramos a afirmar que tenemos una idea, una definición segura de lo que es ésta, seríamos ingenuos y condenados al fracaso total. Los jóvenes representan una pluralidad increíble, una diversidad que asombra por su misma característica cambiante que desorienta e ilumina la mayoría de las veces que nos acercamos a ellos hasta en el trato diario y sencillo, en las relaciones humanas de amistad e interés a nivel individual y de grupo. Constituyen grupos diferentes, con perspectivas muy desiguales de inserción social según el estamento al que pertenezcan y elaboran, por tanto, subculturas diferentes.

Los jóvenes desconciertan por su generosidad y heroísmo, por su madurez y alegría, o también por su inestabilidad, falta de solidaridad, apatía o pereza. Nos sorprenden por sus sueños, ilusiones y utopías que los llevan a grandes realizaciones que asombran al más "generoso", "disciplinado", "maduro" y "equilibrado" adulto, pero, en ocasiones, desilusionan por su escepticismo, indiferencia y falta de esperanza ante el mundo de hoy. No hay "modelos" o "prototipos" de jóvenes; siempre están oscilando de unos a otros y, las más de las veces, presentan rasgos y características de esquemas muy diversos y aun contradictorios. Precisamente, de ahí proviene la dificultad de hacer afirmaciones y planes a base de tal o cual modo de concebirlos, ya sea como joven "desde dentro" o como adulto "desde fuera". Desde mi punto de vista, sigue siendo válida la opinión de Martínez Cortés, quien afirma:

Ellos prefiguran los sueños y la sociedad futura. Prefiguran los sueños: no necesariamente fáusticos (Prometeo, el "número uno del santoral laico" a mediados del siglo XIX, ha ido perdiendo terreno en favor de Orfeo, como anunció Marcuse). Son más bien, los sueños de un trabajo no alienado -una utopía marxiana, pero con una impostación distinta -, de una sociedad donde lo lúdico, y no sólo lo eficiente, tenga cabida; y, sobre todo, la nostalgia de una sociedad más comunitaria, frente al mundo asociativo de la utilidad desnuda, del mercado de bienes y de trabajo, de la productividad y la administración

5 LOZANO I SOLER, Josep Ma. (1991). *¿De qué hablamos, cuando hablamos de los jóvenes? Acabar con la Obsesión Juvenil*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 41.

según criterios funcionales y pre establecidos. La comunidad como "nicho ecológico" para las emociones primordiales de pertenencia al grupo, la lealtad, el amor, la comunicación no instrumentalizada: he ahí lo que persigue tenazmente a través de los avatares de los movimientos juveniles. De hecho, en la historia de Occidente, desde el primer asalto a la comunidad (en forma de revolución burguesa, seguida de la revolución capitalista industrial), fluye, como una veta escondida, una contracorriente comunitaria compleja: desde los movimientos reaccionarios anti-industriales y solariegos hasta los primeros balbuceos de un comunismo utópico ultra revolucionario. Todos quieren rehacer la comunidad soñada...y perdida. Los jóvenes prefiguran también a las víctimas de la sociedad futura: el rostro inhumano de esta sociedad. De momento, su propia intemperancia juvenil, la simple euforia de su vigor físico, la glorificación cultural del "ser joven" que caracteriza a nuestra hoy envejecida sociedad, puede velar -¿piadosamente?- la tragedia que sus vidas encarnan. Son la carne viva de nuestras contradicciones sociales. Son una generación masivamente privada de trabajo en una sociedad donde la identidad se define por el trabajo que tienes. Educativamente, mejor preparados que sus padres, pero con menos oportunidades -excepto una minoría. Socializados desde el consumo y persistentemente incitados al mismo por la publicidad, pero con unos medios muy problemáticos para acceder a él en el futuro. Llamados a la participación política en un régimen democrático, pero excluidos socialmente de la toma de decisiones que les afectan⁶.

Por otra parte, hay que tener cuidado en que al hablar de "los jóvenes" no olvidemos que forman un segmento importante de la sociedad y que determinan y condicionan una determinada "condición social" dentro de la misma. Sin embargo, no hemos de confundir ese término afirmando que la juventud es una clase social desde el punto de vista de Marx y menos como si fuera la "nueva clase revolucionaria", como se afirmó a finales de los años sesenta. Ese término fue aplicado a la juventud para dar una explicación ideológica a los fenómenos que se sucedieron en la época y en los que los jóvenes tuvieron un papel muy destacado y central. Al aplicar el término de "clase social" a la juventud, se quiso explicar lo que estaba pasando en la sociedad, el papel protagónico de una juventud que irrumpía en conflictos sociales y que se hacía oír en muchos países europeos y americanos. La juventud tomó parte en acontecimientos muy importantes, es verdad, pero no se puede afirmar que su intervención haya sido como un engranaje más del sistema económico de producción para que pudiera merecer el calificativo de "clase" en términos marxistas. Si esto se hiciera, sería vaciar el término de su contenido teórico y reducirlo sólo a su significado meramente formal de "categoría social" estable. Según De Zárraga, «las "clases" son categorías sociales, pero no toda categoría social es una "clase" (sólo son clases

6 MARTÍNEZ CORTÉS, Javier. (1989). *¿Qué hacemos con los jóvenes?* Juventud/Sociedad/Religión. Madrid: Cuadernos Fe y Secularidad. Santander: Sal Terrae, pp. 7-8.

las categorías sociales determinadas por las estructuras del modo de producción). La “juventud” -o más bien “los jóvenes”- es una categoría social diferenciada (al menos en las sociedades modernas y en la mayoría de las sociedades históricas que conocemos), pero no una “clase”. La “juventud” es una condición social»⁷.

El hecho de ser joven otorga determinadas características que definen y distinguen a la persona en su intervención en la sociedad. Éstas pueden ser de carácter ideológico, religioso, político, moral, etc.

“condición social” de una categoría de sujetos es un fenómeno histórico que puede transformarse y se transforma en el desarrollo de una sociedad y que varía de unas sociedades a otras -es obvio que la condición social de los jóvenes, de las mujeres, de los negros, de los judíos o del proletariado industrial ha cambiado profundamente a lo largo de la historia y que es muy distinta en diversas sociedades contemporáneas...-. Pero con independencia de los cambios históricos, la condición social de un individuo puede cambiar también, cuando cambian las características que la determinan; en algunos casos, ese cambio social es correlativo a un cambio natural, como en el paso de la juventud al estado adulto; en otros casos es, cuando se produce, un fenómeno puramente social, como sucede en el caso de los flujos de “movilidad social”...⁸.

Según lo anterior, será siempre importante determinar cómo la sociedad influencia a los jóvenes, cómo los diferencia según su sexo, la clase social a la que pertenezcan, su posicionamiento social en la estructura social que los define desde el punto de vista sociológico, la cultura de la que provienen, la misma raza, su religión, de manera tal que lo que se dice de un sector o sectores de juventud podría ser o no aplicable a toda “condición juvenil”.

Durante mucho tiempo se ha hablado de los jóvenes en términos generales, sin hacer distinción entre su sexo. Las investigaciones más recientes en todos los campos nos muestran que es muy diferente un joven a una joven, más aún si tomamos en consideración la igualdad de derechos que se goza sin tomar en cuenta el sexo; que la edad determina a la persona y que un joven de quince años es mucho muy diferente a otro de veinte años y así sucesivamente. De la misma manera, se podría decir que las condiciones históricas, el lugar donde se vive, la manera de asumir y vivir determinados valores, la forma como se distribuye el tiempo, las actividades a las que se dedican en sus tiempos libres, la forma de concebir su propio mundo, la realidad en la que viven los va influenciando de tal

7 DE ZÁRRAGA, José Luis. (1985). *Informe Juventud en España. La Inserción de los Jóvenes en la Sociedad*. Ministerio de Cultura. Instituto de la Juventud. Barcelona: Juventud y Sociedad, p. 5.

8 DE ZÁRRAGA, José Luis, (1985). *Informe Juventud en España. La Inserción de los Jóvenes en la Sociedad...*, Opus Cit. p.6.

manera que condicionan su forma de pensar, de vivir y de ser. Nuevamente, de acuerdo con De Zárraga:

es verdad que su "posición" está prefigurada y predeterminada por la "posición" de su familia. Pero esto sólo nos permite hablar de la clase social del joven en sentido impropio, aludiendo a su extracción de clase como clase social de origen. Es cierto que la "clase social de origen" ha sido determinante y ha prevalecido en la condición social de los occidentales. Pero en la sociedad moderna, donde la estructura de clase ha dejado de organizar formalmente a la población, el proceso de juventud ha perdido su especificidad de clase, generalizándose, aunque continúen siendo muy distintas las circunstancias en que se desenvuelve.⁹

Los jóvenes viven un proceso para llegar a la madurez en todos los sentidos y éste es importante desde distintos enfoques. No les es privativo el proceso de maduración ya que todo hombre está inmerso en él y no cesa sino con la muerte. No sólo está en proceso el niño hacia la juventud y los jóvenes hacia la vida adulta, sino el hombre adulto que realmente se precie de ello, estará siempre en proceso hacia mejores caminos de vida, hacia el equilibrio afectivo emocional, a una convivencia de pareja, estabilidad económica, etc. El joven, sin embargo, está inmiscuido en un proceso de "indeterminación" hasta que no llegue a disfrutar plenamente de una vida en la sociedad con participación total en cada uno de sus aspectos: económico, ideológico, político, cultural, familiar, etc. Proceso propio de reproducción de la sociedad, dentro del cual la juventud es esencial; transformación que siempre es y será un camino hacia la identidad y el cambio. Los jóvenes van viviendo esa evolución inmersos en crisis sucesivas, ya que la viven desde dentro como actores principales, pero no por esto se ha de afirmar que constituyen la vanguardia de los cambios sociales, que todos los cambios se deben a ellos o que ellos los provocan porque hemos visto que, la mayoría de las veces, son sus víctimas. Muchas veces, la sociedad les adjudica el mérito de ser actores principales en grandes transformaciones, pero, en términos generales, los jóvenes viven un camino, una etapa más o menos localizada en su vida que les va permitiendo su capacitación e inserción en la sociedad como agentes sociales. Por eso, es importante entender que:

el uso del término "juventud" para designar este estadio es equívoco, porque induce a interpretarlo en términos de edad –"juventud" como categoría demográfica - o, aún peor, como una condición "espiritual" o "psicológica" – "juventud" como estado del espíritu. Sería preferible usar este término sólo en su sentido demográfico formal -como designando un intervalo de edades- y referirse a la condición social como un término distinto. Para ello se ha utilizado con

9 DE ZÁRRAGA, José Luis. Idem. p. 9.

frecuencia –especialmente en la literatura anglosajona– el término adolescencia. La palabra es muy oportuna para designar la juventud como fase de transición por la relación etimológica existente entre *adolescente* y *adulto*: ambos términos son participios del mismo verbo latino, *adoleo* (= crecer), el primero, participio activo, y el segundo, participio pasivo; remiten por tanto al mismo efecto, en realización y ya realizado. Esta relación que alude a la funcionalidad del estado –“adolescente” es el que se está haciendo adulto–, queda oculta en el término 'juventud'. Por otra parte, en castellano actual, “adolescencia” significa justamente lo que hemos definido como juventud: “edad comprendida entre el término de la niñez y el comienzo de la edad adulta” (Casares); o mejor aún: “edad de tránsito de la niñez a la edad adulta” (Moliner). Sin embargo, en el uso técnico, el término “adolescencia” está cargado de un significado psicológico, más que social, conservando el significado latino original y primitivo que el término tuvo en castellano –en el Diccionario de Autoridades, “adolescencia” se definía como “la edad media entre la niñez y la juvenil”. Con el sentido sociológico se ha usado más bien el término “juventud”¹⁰.

Sea cual fuera la intensidad que viven los jóvenes como un estadio individual, los contenidos culturales que tengan que asumir, la delimitación o institucionalización del mismo, todo proceso de juventud está encaminado a convertir a los miembros de la sociedad que alcanzan la capacitación necesaria para ello en agentes sociales competentes. Dependiendo del tipo de sociedad, del sistema de producción y de su grado de desarrollo, la transición hacia el estadio juvenil está muy determinada por la situación de dependencia en la niñez y la fase de independización hacia la vida adulta. Esto se nota claramente si observamos a los jóvenes de nuestro tercero y cuarto mundo que tienen que trabajar desde edades muy tempranas, simplemente para ayudar a sus familias a sobrevivir y los del primero que viven en total dependencia de sus padres hasta edades que, en otras sociedades, son consideradas como parte de la edad adulta. Por otra parte, es necesario considerar que uno de los aspectos más difíciles a delimitar cuando se habla de los jóvenes es el referente al campo de edad que abarca el período de la vida en que una persona “es joven”. No existen límites perfectamente clarificados para definir con exactitud el momento en que una persona deja de ser niño y se convierte en joven y, además, éstos varían según se trate de diversos países. No obstante, es válido aceptar que:

como categoría de edad, es habitual entre los organismos internacionales extender el campo juvenil desde los quince años hasta los veinticuatro. Sin embargo, en la auto impresión que la sociedad tiene de sí misma, la convicción de que el paso del joven al adulto se produce antes de los 29 años es algo más frecuente entre los jóvenes (de 18 a 29 años) que entre los mayores, quienes tienden a establecer ese paso después de los 29 años.¹¹

10 DE ZÁRRAGA, José Luis, *Ibidem*, pp.14-15.

11 GARCÍA ROCA, Joaquín. (1994). *Las Constelaciones de los Jóvenes...*, Opus cit. p.5.

Javier Martínez Cortés afirma que:

las encuestas sociológicas que intentaron conocer algo del mundo de los jóvenes tampoco ofrecen mucha precisión al tratar de declinar el universo de población objeto de su estudio. Alguna de ellas¹² pone el límite en los 29 años (unos jóvenes ya 'talluditos'). Pero socialmente, en una situación de paro generalizado y que incide especialmente en las nuevas generaciones, no nos atreveríamos a afirmar que es injustificado. ¿Y si nos quedáramos -convencionalmente- en los 24 años (cosa que ya hacen otras encuestas)? Así tendríamos un punto-tope de referencia para entendernos. ¿Y el punto de partida? ¿Cuándo se empieza a ser joven? la convención estadística adoptada internacionalmente fija los límites de la categoría demográfica 'juventud' entre los 15 y los 24 años. Por debajo de los 15 años no parece demasiado propio hablar de 'juventud'; el término adecuado sería 'adolescencia', si es que no queremos vaciar a ésta de significado (aunque se den situaciones en las que se anticipa la problemática juvenil). Obviamente, la dificultad para establecer topes precisos no es específica del tema juvenil, sino genérica de cualquier proceso en el que se intente marcar puntos de arranque y puntos finales; sólo que, en nuestro caso, para el 'arranque' puede haber una apoyatura biológica, mientras que, para el 'final' la mencionada juvenilización de la cultura, la mejora de la salud pública, la difusión del cuidado del cuerpo, la exigencia de una formación permanente, etc., abren el campo a factores sociales (la independencia económica) y culturales (la prolongación de la educación). Por otra parte, el final de la juventud -el límite en que el joven es reconocido ya plenamente como adulto- parece haber sido siempre un fenómeno social, aunque su forma y sus condiciones han variado en las distintas sociedades, o en una misma sociedad a través de la Historia. Podemos denominar con el término 'emancipación' ese paso de la condición del joven a la condición de adulto.¹³

En cambio, en la opinión de González Avión, para definir la "condición juvenil", es necesario tomar en consideración, además de la edad, la precariedad transitoria y la cultura juvenil. Fuera de una determinada franja de edad -afirma-, no debemos hablar de personas jóvenes, y si lo hacemos, incurrimos en una manipulación interesada del lenguaje y hasta de la propia realidad. Para este autor, la edad juvenil comprende entre los quince y los treinta años, ya que han habido nuevos datos que enriquecen el conocimiento de la problemática juvenil como sería lo referente a la madurez humana (la afectividad, la experiencia de vida, etc.) que son totalmente diferentes en lo que denomina una "segunda juventud" entre los 25 y los 30 años¹⁴. Más aún, con el fin de estudiar de una manera diacrónica los cambios en las mentalidades de los jóvenes durante los últimos años, Martín

12 DE ZÁRRAGA, José Luis. *Ibíd.*

13 MARTÍNEZ CORTÉS, Javier. (1989). *¿Qué hacemos con los jóvenes?...* Opus Cit. p. 10.

14 Cfr. GONZÁLEZ AVIÓN, Santiago. (1994). *Notas Características de la Condición Juvenil*. En: *Los Jóvenes. Documentación Social*. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada No. 95. Abril-Junio de 1994. Madrid: Cáritas Española.

Serrano afirma que «en la actualidad se incluyen entre los jóvenes a quienes han cumplido los quince años, y todavía no cumplieron los treinta».¹⁵ En España, la Fundación Santa María ha publicado varios estudios sobre los jóvenes, se hace eco del problema para definir los topes, los límites dentro de los cuales se tipifica la edad de este sector tan importante en la sociedad y afirma:

rasgo característico de todas las encuestas sociológicas sobre la juventud existentes es la ausencia de un criterio constante a la hora de determinar los grupos de edades abarcables bajo la etiqueta de “Juventud”: El margen de variación es importante: de los 15 a los 20 años, en unos casos y hasta de los 15 a los 29 años, en otros...Hemos procurado reducir al máximo ese grado de indefinición cronológica del término “juventud”. Para ello distinguimos dos acepciones distintas del mismo: “juventud en sentido estricto” (expresión con la que designamos a los jóvenes entre 15 y 20 años de edad) y “juventud en sentido amplio” (es decir, los jóvenes de 21 a 25 años, o de 21 a 29 años, según los casos)¹⁶.

Si tomamos en cuenta lo dicho anteriormente a propósito de la juventud como una evolución de la infancia a la edad adulta en que la persona participa plenamente como agente social, De Zárraga sostiene que hay tres fases a lo largo del proceso: a) ruptura del período infantil, b) desequilibrio propio de la edad juvenil y c) equilibrio final al pasar a la edad adulta. Tratando de articular criterios psicofisiológicos con psicoanalíticos, jurídicos y sociológicos la edad juvenil abarcaría -según él-, cuatro fases: 1. Transición entre la infancia y la juventud: durante este período se suceden los cambios físicos, sexuales y se empiezan a plantear los problemas típicos de los jóvenes. Su duración es breve y los cambios se dan de una manera continua. La edad propia de esta etapa sería la de catorce años. 2. Hacia los 16 años, el joven accede a varios estratos sociales que antes le eran vedados como sería el de conducir vehículos, consumir bebidas alcohólicas, contraer matrimonio, etc. Esta fase se prolonga hasta que, en el caso de los varones, se inicia el servicio militar obligatorio. Es la última fase de la adolescencia en donde se da el mayor número de desequilibrios propios de la juventud. 3. Consiste esta fase en una segunda etapa del período juvenil propiamente dicho. Es debida a las características de sociedades desarrolladas en que el proceso de integración a la sociedad es más lento y la maduración física continúa. Aquí termina prácticamente el período juvenil, pero es diferente según el tipo de jóvenes de que se trate ya que los de la clase obrera anticipan su inicio en el proceso de producción y, las más de las veces, los estudiantes o los de clase media urbana retrasan la transición a la fase adulta. 4. Esta fase se da como el paso

15 MARTÍN SERRANO, Manuel. (1994). *Historia de los cambios de mentalidades de los jóvenes entre 1960-1990*. Ministerio de Asuntos Sociales. Madrid: Instituto de la Juventud, p.17.

16 AA VV. (1984). *Informe Sociológico sobre la Juventud Española 1960/82*. Fundación Santa María. Madrid: Ediciones SM., p.15. Este mismo criterio ha sido mantenido en sus publicaciones posteriores, cfr. AA VV. (1985-2014). *Informe Sociológico sobre la Juventud Española*. Fundación Santa María. Madrid: Ediciones SM.

de la edad juvenil a la edad adulta. El joven se emancipa de la familia e inicia su propio establecimiento social paulatinamente¹⁷.

La mayoría de los jóvenes, en edad "juvenil" propiamente dicha, se encontraría, según lo anterior entre los 15 y los 24 años. Antes de los 15 años no se puede hablar de que alguien sea joven aun cuando se observen algunos rasgos de problemática típicamente juvenil. Más allá de los 24 años, se presentan, de hecho, características juveniles así como también es cierto que hay jóvenes que antes de los 24 años presentan rasgos evidentes correspondientes a la edad adulta. Esto nos ayuda a corroborar el dato de que la salida de la etapa juvenil está determinada, sobre todo, por factores sociológicos; así para

efectos demográficos, por tanto, puede conservarse la definición de juventud recomendada internacionalmente (entre los 15 y los 24 años), aunque como marco de análisis sería preferible, [...] tomar un intervalo más amplio, que incluyese también el subconjunto de 25 a 29 años. Tal ampliación es obligada, al menos, cuando se consideren aspectos de la condición juvenil que se desarrollan en su última fase o cuando se analicen los problemas de la transición de la juventud a la condición adulta¹⁸.

Como ha quedado de manifiesto, es muy difícil precisar exactamente cuándo comienza y cuándo termina la edad juvenil, aunque hay algunos puntos comunes en el intento de delimitar la cuestión. Parece de común acuerdo el referirnos a los "jóvenes" entre 15 y 29 años, aun cuando se asume que entre estos límites de edad, encontraremos a adolescentes en proceso de ser jóvenes, es decir "jóvenes adolescentes", cuya edad está comprendida entre los 15 y los 19 años; "jóvenes" propiamente dichos, cuya edad oscila entre los 20 y los 24 años, y jóvenes en vías de ser plenamente adultos, que bien podríamos llamar "adultos jóvenes", entre los 25 y los 29 años.

Para efectos de este estudio, consideraré los límites de edad en esos tres períodos o momentos más o menos identificables y haré mención específica a cada uno de ellos, en cuanto sea posible. En casos en que no sea factible tal especificación, se hablará de "los jóvenes" en un marco amplio de edades, que abarcará desde el límite inferior al límite superior. Además del factor edad, para definir quiénes son los jóvenes, se toman en cuenta algunos factores que nos aclararán cuándo se es joven y cuándo no. Desde el punto de vista sociológico se toma en cuenta la "emancipación"¹⁹, es decir, un joven será considerado como "adulto" si, aun teniendo menos de 25 años es económicamente autónomo y vive en una vivienda diferente a la de sus padres, tanto si se ha constituido una nueva

17 Cf. DE ZÁRRAGA, José Luis. *Ibíd.*, p.30.

18 DE ZÁRRAGA, José Luis. *Ibíd.*, pp.37-38.

19 Cfr. DE ZÁRRAGA, José Luis. *Ibíd.*, pp.39-48.

familia como si no lo ha hecho y, si, por otra parte, es autónomo económicamente y ha constituido su propia familia aun cuando viva con sus padres. Finalmente, una persona será considerada "joven" si, aun teniendo menos de 30 años, no es económicamente autónoma y depende de sus padres, ya sea que viva o no con ellos y, por otra parte, si continúa viviendo con sus padres aun cuando sea económicamente autónoma.

La adaptación de los Ejercicios Espirituales según la edad, letras o ingenio

La décima octava: según la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales, es a saber, según que tienen edad, letras o ingenio, se han de aplicar los tales ejercicios; porque no se den a quien es rudo o de poca complisión, cosas que no pueda descansadamente llevar, y aprouecharse con ellas. Assímismo, según que se quisieren disponer, se deue de dar a cada vno, porque más se pueda ayudar y aprouechar. Por tanto, al que se quiere ayudar para se ynstruyr y para llegar hasta çierto grado de contentar a su ánima, se puede dar el examen particular, fol. 6^o, y después el examen general, fol. 7^o; iuntamente por media hora a la mañana el modo de orar sobre los mandamientos, peccados mortales, etc., fol. 38, comendándole también la confessión de sus peccados de ocho en ocho días, y si puede tomar el sacramento, de XV en XV y si se afecta mejor 4v de 8 en 8. Esta manera es más propria para personas más rudas o sin letras, declarándoles cada mandamiento, y así de los peccados mortales, preceptos de la Iglesia, V sentidos y obras de misericordia. Ansímesmo, si el que da los ejercicios viere al que los recibe ser de poco subiecto o de poca capacitydad natural, de quien no se espera mucho fructo, más conueniente es darle algunos destes ejercicios leues hasta que se confiese de sus peccados, y después dándole algunos exámenes de conciencia, y orden de confesar más a menudo que solya, para se conseruar en lo que ha ganado, no proceder adelante en materias de elección, ny en otros algunos ejercicios, que están fuera de la primera semana mayormente quando en otros se puede hazer mayor prouecho, faltando tiempo para todo²⁰.

Para una posible adaptación de los Ejercicios Espirituales a los jóvenes, de acuerdo con el método ignaciano, lo primero que podemos constatar resulta de la lectura atenta del texto de la Anotación 18 del libro de San Ignacio de Loyola en el que, en ningún momento, menciona ineptitud del sujeto por "falta de edad" como equivocadamente se le ha atribuido²¹. Asimismo, nos confirma en nuestra opinión

20 EE, Annotationes 18^a, Autographum, en MHSI. (1919). *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, Ex Autographis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, Series Secunda, Vol. 57, Matriti: Typis Successorum Rivadeneyrae, pp. 242-244. En adelante: MHSI. Ex.

21 "No sería apto para hacerlos en la mente del santo: a) El que fuera rudo, de craso ingenio; o de poca capacidad natural, por la falta de edad, letras o ingenio...". NICOLAU, Miguel. (1954). A quienes se deben dar todos los Ejercicios, y a quiénes sólo algunos, *Manresa*, Vol. 26, p. 23. El P. Nicolau basa su dicho en el Directorio del P. González que indica que "... no deben darse indistintamente ni a todos [con lo que estoy totalmente de acuerdo]. Que el que

en el sentido de que para Ignacio de Loyola es muy importante conocer bien a la persona que va a hacer los Ejercicios, pues de eso dependerá el éxito o el fracaso del retiro. Hemos constatado con tristeza que se deja de lado este aspecto tan ignaciano y se admite a vivir la experiencia prácticamente sólo a personas mayores y -lo que es peor-, a grandes grupos, sin ningún conocimiento previo, con poca o nula preparación y rechazo explícito al silencio que garantice mínimamente una experiencia espiritual profunda, al menos al estilo ignaciano. Sin pretender que los Ejercicios excluyan a nadie y sin afán de un rigorismo absurdo, considero que al estar masificando lo que el santo pensó debía ser una experiencia personal entre el ejercitante y “quien da modo y orden”, aun en el mismo caso de los Ejercicios leves, nos estamos alejando de lo que debe entenderse en esencia por Ejercicios Espirituales. Al perder de vista lo que pretendemos, culpabilizamos al método de poca eficacia, de anacronismo y no queremos reconocer que somos nosotros los que, al desvirtuar lo que Ignacio pretendió con su propuesta, le estamos restando fuerza y, lejos de aprovecharla para una labor auténticamente evangelizadora y transmisora de la misericordia divina en el mundo de hoy, colaboramos en la “vacunación” que muchas veces se tiene contra ellos porque se ofrecen como experiencias enajenantes, tranquilizadoras o psicologizantes, que, lejos de propiciar un verdadero compromiso con el Reino de Dios, lo entorpecen o deforman. Nuestra respuesta a esa reacción comprensible es atribuir a la experiencia espiritual determinados errores y fallos que son nuestros, que corresponden a nuestra falta de responsabilidad de ser fieles a un carisma que se mantiene vivo, eficaz y utilizable, pero que nos exige, ahora más que nunca, muchos esfuerzos de adaptación, que no es lo mismo que abaratar uno de los legados eclesiales más importantes y realizar experimentos que -tal vez- pudieran ser válidos, pero que, de ningún modo, se pueden aceptar como ignacianos.

Ignacio de Loyola sabía muy bien que, para que la experiencia funcionara y se viviera auténticamente el retiro con el método que él mismo había seguido y que compartía, era primordial conocer al ejercitante, su edad, su cultura, procedencia, capacidad, estudios, disposición y salud, etc. Y esto era de tal manera decisivo, pues de ello dependía el tipo de Ejercicios que se daba, así como su operatividad y su éxito viendo el fruto y el servicio que se había de dar al término del retiro. Ignacio supone un conocimiento personal aun antes de comenzar la experiencia, de ahí que especifique las distintas capacidades y situaciones que el ejercitante puede presentar. La anotación 18^a prevé que a cada quien se le dé únicamente la carga que “pueda descansadamente llevar”, según su propia naturaleza, condición y propósitos al entrar al retiro. Y en esto nos referimos igualmente al proceso de oración, al silencio y la disciplina que se requiere para proceder con éxito. Menciona que si se ve que el sujeto es de poca capacidad natural y que no

se ejercita sea ya de edad firme y adulta, de juicio e ingenio capaces, para no perder el tiempo y el trabajo...”. MHSI, *Ex...*, Directorium P. Aegidii González Dávila, p. 906. “Edad firme y adulta” no quiere decir “falta de edad”, sino que quien la persona que se ejercita reúna las condiciones de las que hemos hablado en referencia al sujeto de los Ejercicios.

se espera de él mucho fruto, se le den “*algunos destos ejercicios leves*”. ¿En qué consiste esta práctica? ¿Para quiénes están pensados? ¿Cómo surgieron y cuál es su contenido? ¿Qué relación tienen con los “*Confesionales*” de la época? ¿Fueron éstos sus antecedentes inmediatos? Este es el siguiente punto de nuestro trabajo.

Los Ejercicios Leves y los “Confesionales”

Dado que Ignacio de Loyola no tenía estudios cuando se dedicaba a compartir su primera experiencia de conversión, es legítimo afirmar que se valió de las enseñanzas recibidas en su infancia como aprendiz y escudero de los Caballeros de la Orden de La Banda en su natal Loyola, Azpeitia y Azcoitia; que la había fortalecido en su etapa de gentilhomme en la Corte del Rey Fernando el Católico en Arévalo, Castilla y, más tarde, como diplomático al servicio de Don Antonio Manrique de Lara, Duque de Nájera y Virrey de Navarra. También se ha dicho que pudo haber leído un cierto tipo de libros catequéticos tanto en su estancia en Barcelona como de manera especial en el Monasterio Benedictino de Montserrat en donde, bajo la guía del Abad Jean Chanones, pudo haberse ayudado de uno de esos libros que eran conocidos como “confesionales” o “manuales de confesión”. Se utilizaban para preparar la confesión general y se distribuían para ayudar a los penitentes en la complicada tarea de vivir el sacramento²² ya que contenían una lista de los posibles pecados que se podían cometer. Esos libros servían de ayuda, tanto al confesor como al penitente, ya que contenían un sumario de los casos y censuras reservadas, formas extraordinarias de absoluciones, un interrogatorio de los pecados y de los remedios de ellos así como instrucciones de cómo desempeñar el oficio de la confesión en beneficio de las personas²³. Jerónimo Nadal (jesuita de la primera generación quien sistematizó la espiritualidad ignaciana) relaciona también los confesionales con el primer modo de orar de los Ejercicios cuando menciona que podemos trabajar como materia de meditación diaria la doctrina cristiana y fundamentalmente los temas de los mandamientos y los dones del Espíritu Santo, ambos contenidos y explicitados en los confesionales como apartados de los que había que revisarse

22 Estos manuales, abreviación de los tratados *in IV Sent.* llamados *Summa de poenitentia, de confessione, casuum conscientiae, Tractatus de confessione, etc.* tomaron diversos nombres además de *Confessionale*, a saber, *Summa Confessionis, confessorum, poenitentialis, Manuale, Directorium, Instructio, Interrogatorium, Ordo, modus, formula confessionis, confitendi, etc.* y en vulgar *Confesional, Confesionario, Arte de confesar o de confesión; Modo práctico, breve, fácil, Directorio, Manual, etc.* CALVERAS, JOSÉ. (1948). Los “Confesionales” y los Ejercicios de San Ignacio, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Vol. 17, p. 51, nota 1.

23 En las Constituciones, San Ignacio recomienda el uso y conocimiento de estos confesionales cuando trata “Del instruir a los scolares en los medios de ayudar a sus próximos dice :¹ En las confessiones ultra del studio scolástico y de los casos de consciencia, y en special de restitución, es bien tener un sumario de los casos y censuras reservadas, ² porque vea su jurisdicción a cuánto se estiende, y de las formas extraordinarias de absoluciones que occurren; y ³ así mesmo un breve interrogatorio de los pecados y remedios dellos, ⁴ y una instrucción para bien y con prudencia in Domino usar deste officio sin daño suyo y con utilidad de los próximos, ⁵ y use, habiendo oído alguna confesión, hacer reflexión sobre sí, para ver si ha faltado en algo y para adelante ayudarse, en special a los principios”. Constituciones, parte IV, capítulo 8º, Nº [407], D., en LOYOLA, San Ignacio de Obras. (1991). 5a. Edición. Transcripción, Introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado, Madrid: B.A.C., p. 550.

antes de la confesión²⁴. El penitente debía acusarse de no haber ejercitado y usado:

el temor, piedad, consejo, sabiduría, fortaleza, ciencia, entendimiento, contra los malos pensamientos y malas tentaciones, vicios y pecados, para vener y desecharlos, antes con mucha pereza y negligencia, no usando dellos, mas dejando las armas que para esto Dios me había dado para defenderme muy flacamente me he dejado vencer, de lo cual digo mi culpa²⁵.

Según la Anotación 18^a, los mandamientos y los siete pecados mortales deben ocupar un puesto central en la meditación de la gente sencilla e iletrada que desea satisfacer su alma en cierta medida y a ello dedica la primera manera de orar que es, junto con los cinco sentidos corporales, «dar más forma, modo y exercitios, cómo el ánima se apareje y aproueche en ellos, y para que la oración sea acepta, que no dar forma ny modo alguno de orar»²⁶. Es muy posible que Ignacio haya previsto este tema, en la anotación que nos ocupa, muy influenciado también por los confesionales de su tiempo, y concretamente en el “*Arte para bien confesar*” y el “*Arte de Confesión*” de un benedictino anónimo, así como en otros textos menos conocidos²⁷. En la meditación sobre los mandamientos, era costumbre detenerse a pensar en la consideración de las faltas personales para descubrir la manera como se ha vivido el mandato y hacer un examen a fondo de los pecados para poder acusarlos al confesor. Ignacio retoma esta costumbre cuando nos habla de la conveniencia de considerar y pensar en “cómo lo he guardado y en qué he faltado”, de modo que se haga un examen, un escrutinio de los pecados, con el objeto de acusarme, pedir perdón e intentar enmendarme de los fallos

24 En la exhortación 19 a los estudiantes de Coimbra, en 1561 expone lo siguiente: “Las cosas que se meditan en la Compañía, por nuestros Ejercicios, ultra de lo que toca a pecados y hacer penitencia dellos (primera semana), es de la vida de Cristo (las otras tres semanas), y de los mandamientos, de los dones del Espíritu Santo y de todas las cosas de la doctrina cristiana (primer modo de orar). Hay también un meditar cada palabra por sí (segundo modo de orar), etc. NADAL, Jerónimo. (1945). *Pláticas Espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.J.* Granada: Ed. Miguel Nicolau, Biblioteca Teológica Granadina, Facultad de Teología, p. 195.

25 Según el *Arte para bien Confesar*, citado por CALVERAS, José. (1948). *Los Confesionales y los Ejercicios...*, Opus cit. p. 67.

26 EE, [238] *Autographum*, p. 434.

27 Ni los Confesionales ni Ignacio hablan de pecados capitales, sino de pecados mortales. Esto es debido a que, en cada pecado mortal, se consideraba distinto grado de malicia. Así se entiende porqué Ignacio pide que ponderemos “los pecados mirando la fealdad y la malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado”. EE, 57. Al conocerse los distintos grados de malicia en que he caído al cometer un pecado mortal, asimismo será el grado de aborrecimiento que he de tener de ellos y por eso pido el “conocimiento interno de mis pecados y aborrecimiento de ellos, para que sienta el desorden de mis operaciones”. EE, 63. En base al conocimiento de la variedad de pecados y su malicia, podré saber si son mortales o veniales, mirando la gravedad de mis ofensas en relación, primero con los hombres, éstos con los ángeles y santos del paraíso, y todo en comparación con Dios. EE., 58. Igualmente, podré darme cabal cuenta de la naturaleza de mi falta si comparo lo que soy con los atributos magníficos de Dios, “su sapiencia a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia”. EE, 59. Los Confesionales relacionados con estos textos de los Ejercicios son: *Arte para bien confesar*, textos 2-4 y *Arte de confesión benedictino anónimo*, texto 48. Citados por CALVERAS, José. (1948). *Los Confesionales...*, Idem. p. 68. Los Textos completos del Confesional “Arte para bien confesar pueden verse en las páginas 80-88 de la misma obra de Calveras.

que recuerde haber cometido²⁸. El examen concienzudo de los pecados y faltas favorecía una buena confesión y a eso estaban encaminados los confesionales y la práctica que sugiere, inspirándose en ellos de modo que el ejercitante pueda confesar aquellas faltas generales y de acusación obligatoria si se quiere pedir perdón de los pecados mortales y, también, aquellos fallos u olvidos que estorben la paz y la buena conciencia del penitente. Confesar los detalles, omisiones e imperfecciones permitirá una mayor entrega a la actividad de la gracia divina²⁹.

Los confesionales estipulaban -y era práctica comúnmente aceptada- que al término del examen minucioso de cada mandamiento y al descubrir claramente los pecados que había que confesar, el penitente debía acusarse de cada uno de ellos, con absoluta precisión y pedir perdón por todo lo cometido. De ahí que Ignacio asuma esa práctica para el primer modo de orar e insiste en que después de la acusación se pida la gracia para enmendarse. Según la Anotación 18^a, mientras más nos damos cuenta de la acción que Dios ha realizado en nosotros, llenándonos de su gracia, será más fácil detectar la naturaleza de nuestras faltas en contra de Él, es decir, contra su luz, oponemos nuestras sombras.

Finalmente, cuando menciona que, «para conocer mejor las faltas hechas en los pecados mortales, mírense sus contrarios, y así para mejor evitarlos proponga y procure la persona con sanctos ejercicios adquerir y tener las siete virtudes a ellos contrarias», no está haciendo sino asumir la práctica de los confesionales que establecían la misma práctica de los contrarios para corregir, especialmente, los pecados mortales y así se decía, por ejemplo, que:

el primero remedio contra la gula es ayunar, y es cosa de gran virtud... como dice san Gregorio, según arte de medecina, las cosas contrarias son curadas por cosas contrarias; las calientes con las frías, y las frías con las calientes... Otro remedio es que el hombre haga lo contrario de lo que solía facer, es a saber, que si solía comer de mañana, lo cual es vicio, que lo mude en virtud y coma a la hora conveniente; y si solía comer muchas veces, que es vida de bestias, que coma dos veces, que es vida de hombres; y si acostumbraba beber muchas veces, beba solamente al ayantar y a la cena. Y si solía comer apriesa, que coma mesuradamente...³⁰.

Como puede observarse, el lenguaje es prácticamente idéntico por lo que no debe resultarnos extraño que este tipo de prácticas tuviera un gran ascendiente

28 Cf. EE, 241-242. Coincide con los Confesionales: la *Confesión de Escobar*, textos 52-54 y el *Arte de confesión*, textos 46 y 47, así como varios textos del *Confesionario de Ciruelo*. CALVERAS, JOSÉ. (1948). *Los Confesionales...*, *Ibíd.*, pp. 69-70. Cf. algunos textos completos de estos Confesionales: Confesión breve del Maestro Andrés de Escobar en las pp. 95-97; Arte de Confesión breve en pp. 92-94 y Confesionario del Maestro Pedro Ciruelo en pp. 97-99.

29 Así lo establecían los textos 46, 47, a iiii, 7v, 11v del *Arte de Confesión anónimo* y la *Suma de confesión de fray Antonino*. CALVERAS, JOSÉ. (1948). *Los Confesionales...*, *Ibíd.*, pp. 71-72.

30 De la *Suma de san Antonio*, fol. XXXIX. Citado por CALVERAS, JOSÉ. (1948). *Los Confesionales...*, *Ibíd.*, p. 73.

en la vida espiritual de Ignacio. Éste nos comunica que usando los contrarios podemos más fácilmente caer en la cuenta de que, habiendo recibido muchos dones en beneficio de nuestra salvación, no los hemos usado adecuadamente. Se trata de buscar y hallar cuál de las siete principales raíces del pecado ha arraigado más en el ejercitante y de hacerle contra para buscar la virtud contraria. No se trata de analizar obsesivamente los pecados ni de insistir masoquistamente en lo que hemos hecho mal, sino que se intenta visualizar el pecado cometido y, una vez encontrada su raíz, encaminarnos hacia lo que permite el arrepentimiento y el deseo de conversión. De ese modo, al meditar las potencias del alma, la contrariedad resulta más obvia, pues se nos invita a que pensemos cómo Cristo o su Madre usaban de las mismas potencias y, al comparar el uso que hemos dado a las nuestras, veremos para qué es y para qué no es la memoria, la inteligencia y la voluntad. Por lo que toca a los cinco sentidos, al iluminar nuestra reflexión con las personas santas, caeremos en la cuenta del mal uso que hemos hecho de los nuestros en contraposición del uso perfecto que ellos han hecho del mismo don y es de esperar que esa comparación nos servirá de mucho para enfocar de una manera diferente nuestra manera de proceder hasta antes de la reflexión.

La relación de los confesionales se deja ver nítidamente en los Ejercicios leves que se describen en la Anotación 18ª que nos ocupa, especialmente por lo que se refiere al modo como Ignacio los daba en Alcalá de Henares a la gente ruda e iletrada, a algunas mujeres y jóvenes universitarios, pues no podía entender grandes discursos teológicos o con contenido doctrinal. De esa manera, con base en la enseñanza de los confesionales y en lo que Ignacio había aprendido de ellos, buscaba que sus oyentes entendieran los mandamientos y la naturaleza de los pecados mortales, los preceptos de la Iglesia, los cinco sentidos y las obras de misericordia³¹. No hablaba de cosas nuevas sino solamente de cosas elementales y obvias, pero que quizá no habían sido asumidas ni entendidas por la gente sin letras. Las verdades que predicaba el estudiante vasco eran las de amar a Dios, los mandamientos, los evangelios y otros santos como San Pablo. A nosotros puede parecernos una obviedad que Ignacio hablara de los preceptos de la Iglesia, pero no lo era así para aquella época y quizá ni para la nuestra, ya que muchas

31 La *Suma de confesión* explica la gula como contraria al precepto eclesiástico del ayuno y la abstinencia. La *Suma de confesión de fray Antonino* desarrolla ampliamente en qué consiste el amor a Dios y al prójimo. Cf. CALVERAS, JOSÉ. (1948). *Los Confesionales...*, *Ibíd.*, pp. 74-75. Algunos textos completos de este Confesional pueden verse en las pp. 99-101. Los testigos e los procesos seguidos contra Yñigo de Loyola en Alcalá no hacen sino corroborar lo que Ignacio explica y que está contenido en estos manuales de piedad y oración de esa época. Basta ver las declaraciones de María de la Flor el 10 de mayo de 1527 cuando sostiene que "el Yñigo... le dijo que le avía de declarar las tres potencias, e ansy se las declara e el mérito que se ganaba en la tentación, e del pecado venial cómo se fasía mortal...". MHSI. (1977). Monumenta Ignatiana, Series Quarta, *Scripta de S. Ignatio, Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola*, Documenta de S. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis, Vol., 115, Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 334. En adelante: MI, FD. Beatriz Ramírez, por su parte, declaró que "... Yñigo estaba doctrinando los dos mandamientos primeros, conviene a saber, amar a Dios, etc., y habló muy largamente... y... se afligió por ver que lo quel dicho Yñigo dezía eran cosas que no heran nuevas a este testigo, de amar a Dios y el prójimo, etc." MI, FD, 325. Mencía de Benavente, en su momento también testificó en el sentido de que "... el dicho Yñigo... le a declarado los artículos de la fe e los pecados mortales e los cinco sentidos e las tres potencias del ánima e otras cosas buenas de servicio de Dios, e le dise cosas de los evangelios...". MI, FD, 332.

siguen siendo cosas desconocidas o al menos no entendidas y asumidas por una gran cantidad de cristianos posconciliares, incluso en países de gran tradición eclesial, que supuestamente deberían estar en otro nivel en cuanto a vivencia, manifestación de la fe y testimonio se refiere.

Cosas simples eran las que predicaba Ignacio en los inicios de su actividad apostólica y esos fueron los contenidos recogidos y redactados de una manera sencilla en la Anotación 18ª dando cuerpo al contenido de los llamados Ejercicios leves: los mandamientos, las tres potencias que hay que emplear para amar a Dios con toda el alma. En el segundo examen se toca el aspecto de jurar por el Criador y la criatura y el examen general de los Ejercicios³²; en el sexto se toma en cuenta lo que hay que prever para examinarse “Del pensamiento”³³ y se recomienda hacerse indiferente a todas las cosas mundanas hasta vencer las afecciones desordenadas. Los preceptos de la Iglesia son también materia de los Ejercicios leves, al igual que los siete pecados mortales, los cinco sentidos corporales, las obras de misericordia corporales y espirituales. Igualmente, se dan ayudas para realizar una confesión general que abarca una contrición del corazón, confesión de boca y la satisfacción de obra, recogen la manera de pensar de Ignacio cuando daba este tipo de Ejercicios y que son también contenidas en algunos de los confesionales de la época³⁴. Los Ejercicios leves toman en cuenta también el hecho de que no es bueno olvidar que para una perfecta contrición es bueno asumir que hemos pecado desde que hemos nacido y que las cosas que hemos hecho en contra de Dios bastarían por sí solas para enviarnos al infierno. Por su parte, el “Confesional de Tostado” decía que:

E aún más podemos considerar, que todo el tiempo en que estuvimos en pecado perdimos, e este es muy gran daño. Ca Dios nos dio el tiempo e espacio de vivir para obrar en el mesmo algún bien según el cual merezcamos la gloria de paraíso. E todo el tiempo que estamos en pecado no aprovechamos cosa alguna para ello, mas antes del todo nos perdíamos³⁵.

Los confesionales invitaban a que el penitente pensara en las veces que se ha pecado “contra Dios todo poderoso por enfermedad de la natura, contra su Hijo, por ignorancia y ceguedad del ánima, contra el Espíritu Santo por malicia,

32 “Es de advertir que, dado que en el vano juramento peccamos más jurando por el Criador que por la criatura, es más difícil jurar más debidamente con verdad, neccesidad y reverencia por la criatura que por el Criador...”. EE, 39.

33 “Hay dos maneras de merescer en el mal pensamiento que viene de fuera: verbigracia, viene un pensamiento de cometer un pecado mortal, al qual pensamiento resisto impromptu y queda vencido... La segunda manera de merescer es quando me viene aquel mismo mal pensamiento y yo le resisto, y tórname a venir otra vez, y yo siempre resisto, hasta que el pensamiento ha vencido; y esta segunda es más de merescer que la primera... Venialmente se pecca...”. EE, 33-37.

34 MHSI, *Summa delle prediche di M. Ignatio sopra la dottrina Xiana*, en: MHSI: (1911). Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus duodecimus, Vol., 42, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Homo, 666-673. En adelante MHSI. Epp. et Intr.

35 Texto b2 r-v del *Confesional del Tostado*. CALVERAS, JOSÉ. (1948). *Los Confesionales...*, *Ibíd.*, p. 76. Véase el texto completo del Confesional de Tostado en las pp. 88-92.

obstinación, etc.”³⁶. Ignacio nos invita a pensar en las veces en que, por nuestra fragilidad hemos pecado contra el Padre, por nuestra ignorancia, hemos ofendido al Hijo y por nuestra iniquidad, al Espíritu Santo³⁷.

Con todo lo anterior, podemos concluir que, en la mente de Ignacio de Loyola, un objetivo primordial de los Ejercicios leves era enseñar y practicar el examen particular y general, el primer modo de orar con su correspondiente media hora de oración matinal, favorecer la confesión semanal y la comunión quincenal y, de ser posible, la semanal para impulsar un género de vida más espiritual en los oyentes de sus conversaciones y ejercicios espirituales. La gente iletrada y sencilla vivía terriblemente angustiada por su salvación y deseaba la conversión hacia el “servicio de Dios”, pero lo complicado y realmente difícil de la confesión anual obligatoria les impedía una práctica liberadora de sus pecados por el sacramento. Los confesionales ayudaban a efectuar una buena confesión con sus listas de posibles pecados y las indicaciones de cómo se debía llevar a cabo el sacramento en sí, pero, esa gente ruda y sencilla, era ignorante y en su mayoría no sabía ni siquiera leer por lo que les estaba vedado el acceso a los libros de tanta utilidad. Con los Ejercicios leves, con el diálogo y la instrucción personalizada, Ignacio intenta suplir esa terrible deficiencia y trata de dar un poco de luz a esa enorme cantidad de gente que sufre por no poder llegar a Dios. No olvidemos que los letrados y gente “capaz” y preparada era muy poca y, aun ellos, en medio de tanta confusión doctrinal y corrientes alumbradas y ante tanta sospecha por la situación eclesial, no accedían al sacramento de la confesión.

Contenido de los Ejercicios leves

Sabemos que Ignacio de Loyola previó tres clases de Ejercicios: los “*completos*”, ya se trate de los que se practican en absoluta soledad, silencio y retirados de las actividades habituales aproximadamente durante treinta días o de los llamados “*abiertos*”, es decir, los que van a priorizar el trabajo ordinario de las personas quienes dedican sólo unas dos horas a la oración bajo el acompañamiento personalizado de un experto por un período aproximado de dos a tres meses. Otro tipo de Ejercicios corresponde a los llamados de *primera semana* y que son mencionados en la Anotación 18ª cuando se habla de “*exámenes de conciencia, orden para confesarse más a menudo y conservarse en lo que ha ganado*”. Se supone en esta segunda clase que el ejercitante ha comenzado ya el retiro y, ya sea por tener “*poco subiecto*” o tener “*poca capacidad natural*”, se observa que no se obtendrá mucho fruto de seguir adelante y ante esa situación, se decide dar sólo los Ejercicios de la primera semana con el fin de conservar lo ganado, pero no llegar a puntos de elección, ya que esa materia está reservada sólo a cierto tipo de ejercitantes. El que da los Ejercicios puede descubrir que el ejercitante

36 Texto 51 de la *Confesión breve de Escobar*. CALVERAS, José. (1948). *Los Confesionales...*, *Ibíd.*, *Ibíd.*, p. 76.

37 MHSI. Epp. et Intr., 666.

está enfermo, no puede concentrarse, seguir fielmente las indicaciones dadas en los puntos de oración o simplemente que por más que se esfuerza no alcanza a comprender la situación explicada. No menciona en particular a ejercitantes de determinada edad, ocupación o interés para hacer el retiro y bien pueden estar incluidos sacerdotes, religiosos, seglares, profesionales, personas preparadas y con estudios o jóvenes y adultos.

Una tercera clase de Ejercicios previstos por Ignacio son los que él llamó “*Ejercicios leves*” y éstos se dan a las personas que no pueden hacerlos completos por incapacidad natural y a los que no los quieren hacer de esa manera, ya que consideran que necesitan corregir sólo algunos aspectos concretos de su vida. Estos Ejercicios leves están descritos también en la Anotación 18^a y se refieren a los que se dan:

al que se quiere ayudar para se ynstruyr y para llegar hasta çierto grado de contentar a su ánima, se puede dar el examen particular, y después el examen general, iuntamente por media hora a la mañana el modo de orar sobre los mandamientos, peccados mortales, etc., comendándole también la confesión de sus peccados de 8 en 8 días, y si puede tomar el sacramento, de XV en XV, y si se afecta mejor, de 8 en 8³⁸.

Estos Ejercicios son el examen particular, el examen general y el modo de orar con los mandamientos. Notemos la insistencia en que el examen, ya sea particular o general, predisponga al sujeto para una práctica sacramental sana, ya sea del sacramento de la reconciliación como el subsecuente de la comunión. Como hemos visto, Ignacio asume ante todo su experiencia y parte de ella para sus escritos y su práctica apostólica y ministerial. Estamos convencidos de que, en todos los sitios que vivió, conoció a muchas personas preparadas y cultas, pero que, no obstante su preparación, su vida cristiana estaba muy lejos de ser un reflejo de lo que sabían a nivel intelectual y su vida espiritual era débil y poco profunda. Muchas personas se beneficiaron con esta modalidad de los Ejercicios en los primeros intentos apostólicos de Ignacio desde Manresa hasta París y, en modo muy especial, en Alcalá de Henares y Salamanca, lográndose con ello una vida espiritual intensa a la vez que muchas conversiones. Ignacio llamaba a sus primeros Ejercicios el “servicio de Dios” y definía con ello lo que quería obtener³⁹.

Lo que predominaba en las personas que hacían estos Ejercicios era su deseo de vivir mejor su vida de fe y no tanto que se seleccionara determinado tipo de ejercitantes que, por alguna especial limitación, no pudiesen acceder a la

38 MHSI. Epp. et Intr., p. 242.

39 GUIDETTI, Armando. *La anotación 18: un método olvidado de Ejercicios ignacianos*, en: ESPINOSA, Clemente (Ed.). (1968). *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Estudios del Congreso Internacional de Ejercicios de Loyola, Agosto 1966*, Madrid: BAC, p. 624.

experiencia completa que ofrecía el método ignaciano. Así pues, los Ejercicios leves son para todo tipo de personas, con ingenio y sin él, con preparación o sin ella, jóvenes y adultos que *quieren llegar hasta cierto grado de contentar su ánima*, esto es, que desean sólo el trabajo mínimo para quedar contentos y satisfechos de su vida interior. Haciéndose eco de sus deseos, el método ignaciano los prepara para enfrentar retos más ambiciosos y pone los fundamentos para quienes quieran seguirse preparando y ejercitarse con el método exactamente y en retiro para discernir y buscar radicalmente lo que Dios les pide y desea para ellos. En el contacto con las mujeres, jóvenes y hombres de todo tipo, Ignacio se encontró también con personas rudas, ignorantes o con poca capacidad para penetrar las verdades religiosas. Pudo ser que conociera también a sujetos con cierta preparación académica, pero que, precisamente por sus conocimientos en cuestión religiosa, hicieran difícil vivir idóneamente el método ignaciano pues no mostraban disponibilidad para dejarse acompañar. Conviene también señalar que en aquel tiempo también eran rudas e ignorantes muchas personas que, sin ser pobres desde el punto de vista socioeconómico, eran totalmente carentes de instrucción o con dificultades para entender las verdades de la fe. Entonces, como en nuestros días, hay mucha gente con un nivel socioeconómico alto, pero con poca o nula capacidad intelectual, cultural y religiosa ya que la rudeza o ignorancia no era - ni es - privativa de la gente pobre y sencilla.

Ya desde la práctica inicial del ministerio ignaciano, observamos cómo sus destinatarios pertenecían a diferentes sectores de población. Aunque es verdad que mucha gente del pueblo, sencilla y sin conocimientos seguía con interés el trabajo del peregrino, no es menos cierto que también había gente de niveles "educados", pero con un craso desconocimiento de las verdades de la fe y bien inclinados a la novedad de corrientes iluministas y alumbradas y, muchas veces, heréticas. Para todo este tipo de gente, Ignacio previó en la anotación 18ª la manera de catequizarlas con la enseñanza de los mandamientos, los pecados capitales y los preceptos de la Iglesia, cinco sentidos y obras de misericordia⁴⁰. En una palabra, se les proporcionaba las bases mínimas para que pudieran defender su fe de los ataques de los reformadores y vivieran, asimismo, una fe más consciente y situada en la realidad. Aun cuando se les ha llamado "ejercicios catequéticos"⁴¹, van mucho más allá y eran verdaderos Ejercicios y no simples charlas catequéticas o de indoctrinación, como muchas veces las hemos convertido con la idea de que la gente sencilla, ruda e ignorante de nuestros días no es capaz de asumir las indicaciones ignacianas. Se establecía un auténtico diálogo entre quien "da modo y orden" y el ejercitante, y de ninguna forma eran charlas magistrales como si el primero poseyese la verdad. Precisamente por tratarse de este tipo de auditorio, se buscaba una comunicación entre personas, no un monólogo. Al igual que en los

40 WENNEMER, Carlos. (1932). El Ejercitante según las 20 Anotaciones, *Manresa* Vol. 8, p. 59.

41 DE DALMASES, Cándido. (1980). Los Ejercicios dados según la Anotación 18: Historia y Método, *Centrum Ignacianum Spiritualitatis*, Vol. X, Nº 35, p. 11. Véase también la Introducción en p. 7.

Ejercicios completos, la labor del acompañante es la de ser simplemente eso, un compañero que “da modo y orden” de una manera no directiva, mucho menos manipuladora, sino motivante, inspiradora, alentadora para que el ejercitante viva por sí mismo la experiencia. El que da los Ejercicios no supe la labor de quien se ejercita sino que deja que sea el acompañado quien haga los ejercicios que se le proponen, siempre bajo la inspiración del Espíritu Santo.

Ejercitador y ejercitante, acompañante y acompañado, comparten una experiencia dialogal que va cuestionando las raíces más profundas y personales de la historia de quien busca la conversión y una forma de vivir el “más” en su momento. El ejercitante compartía sus sentimientos, sus mociones, sus ideas; Ignacio seguía atentamente el curso de los acontecimientos y respondía a las dificultades presentadas. Su método y sus palabras nos hacen ver la confianza que él tenía en la eficacia de su procedimiento que asume la fe de sus oyentes, pero también percibe claramente que hay que llenarla de contenidos religiosos y de un mínimo orden en materia de oración preparatoria, reflexión, petición para que todo esté solamente dirigido a Dios, exámenes, coloquios y diálogos con el Señor de la Vida. Era una perfecta adaptación del método a los oyentes, a su situación personal, a sus necesidades y a sus deseos y no por ello eran Ejercicios de segunda categoría⁴². El “servicio de Dios” que favorecía consistía en la instrucción que daba a las personas para que crecieran en las verdades de la fe y de la moral cristiana, así como su intento de que vivieran de acuerdo a ellas. Era una forma más de acercarse a la vivencia insondable e inefable de Dios que nos busca, que nos llama, que nos invita a una plena salvación-liberación de todas las dimensiones de nuestra existencia humana.

Tanto impactó a las sencillas almas a las que se dirigía que ellas le pedían que les enseñara ese “servicio de Dios”⁴³. Indudablemente a eso se debió el éxito de la usanza ignaciana, en el acercamiento, en la adaptación, en captar la situación de sus oyentes, ponerse a su nivel y propiciar que ellos mismos pidiesen la ayuda que en otros sitios, tal vez por estar demasiado elevados y llenos de teorizaciones, o no encontraban o no entendían. Ignacio veía que “se hacía fruto a gloria de Dios” y era testigo de que “muchas personas hubo que vinieron en harta noticia y gusto de cosas

42 “San Ignacio en la anotación 18 recomienda en determinadas circunstancias estos ejercicios más breves y sencillos. Están dentro de la línea del “vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea (EE 21). Además forman en sí algo orgánico con un perfil característico y propio. Hay en ellos un determinado uso del examen de conciencia, un uso regularizado de las potencias del alma y de los sentidos del cuerpo, un gradual y progresivo ejercicio de oración y una determinada instrucción religiosa. No serán el ideal, porque en esa dirección se puede avanzar mucho más; por eso no serán LOS ejercicios, pero se han dado ya algunos pasos en el camino prefijado, los que se podían dar en aquel momento; son sólo ALGUNOS ejercicios”. IPARRAGUIRRE, Ignacio. (1946). *Práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en Vida de su Autor (1522-1556)*, Bilbao-Roma: Biblioteca Instituti Historici S.I. Vol. III. El Mensajero del Corazón de Jesús. Institutum Historicum Societatis Iesu, Presentación, pp. 42-43.

43 MI, *Processus Complutenses (1526-1527)*. MI. FD, 332-335.

espirituales”⁴⁴ a pesar de que los Ejercicios propuestos no eran llamativos ni fuera de lo ordinario. Notó cómo simplemente se iniciaba un proceso, un camino de acceso a Dios mediante los recursos sencillos y habituales que la misma Iglesia tenía para su ministerio: la oración, el examen, la Eucaristía y los sacramentos. Supo reconocer la validez del método de lo sencillo, lo común, lo ordinario y, lejos de despreciarlo, lo asumió en plenitud, le dio su impronta personal y, con el tiempo, pidió a sus compañeros que usasen los mismos medios, que los valorasen y se dispusiesen a ayudar a los demás a vivirlos en igualdad de circunstancias. Resumiendo, podemos decir que con Ignacio los contenidos de los Ejercicios leves son:

los clásicos de una formación cristiana que se pretende entamar mediante la experiencia del amor gratuito y desbordante, que es Dios: Creer - Orar - Obrar - Recibir. Experiencia ajustada (‘aplicada’) para que el ejercitante la ‘pueda descansadamente llevar y aprovecharse’. A este aprovechamiento pertenece el ponerse en camino, ahondando progresivamente su condición de creatura y de hijo mediante una relación oracional y sacramental, que va generando en él la necesidad vital de un cierto grado de compromiso (obras de misericordia). Es contenido también la historia interna (mociones), que se va produciendo, en cuya lectura es iniciado el ejercitante⁴⁵.

Los Ejercicios leves coinciden fundamentalmente con los Ejercicios completos en cuanto que parten de la certeza de que el ejercitante ha de actuar y participar dinámicamente y que el tiempo empleado variaba según las personas y sus necesidades, pero se tienen noticias ciertas de que en ocasiones duraban hasta “un mes arreo”⁴⁶ o continuo, como en el caso de María de la Flor en Alcalá de Henares. Con base en su experiencia de Loyola, orada y discernida en Manresa, Ignacio les pide a sus ejercitantes que se fijen especialmente en las reacciones que surgen en su interior después de sus meditaciones y ratos de oración y les enseña los efectos de los dos espíritus, el bueno y el malo. Adaptándose a sus oyentes, les hablaba de que algunas veces se sentirían tristes y otras alegres; que entablarían una lucha entre el deseo de las cosas de bien y de las cosas malas y eso produciría sensaciones de tristeza por los deseos de cambio que se operaban en el interior de las ánimas. Igualmente, Ignacio intenta que distingan entre lo que es pecado mortal y venial, así como los medios para vencer las tentaciones y trata de ayudar a que otros vivan la experiencia cristiana fundante, que fue la suya, la experiencia de la misericordia de Dios. Intenta que se inicie una experiencia, una relación de

44 Autobiografía, 57; MHSI. (1943). Monumenta Ignatiana, Series Quarta, *Scripta de S. Ignatio*, Tomus I, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Vol. I, Narrationes. Scriptae ante annum 1557, Vol., 66, Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 440. En adelante: MI. FN.

45 IGLESIAS, Ignacio. (1993). “... se han de aplicar los tales Ejercicios” (EE. 18) (o la Anotación 18ª y la evangelización hoy). *Manresa*, Vol. 65, pp. 259-260.

46 “E esta [María de la Flor] les dijo [a otras mujeres] que le quería hablar [a Ignacio], e ansy le habló e le dixo que le mostrase el servicio de Dios. E el Yñigo le dixo que la había de hablar un mes arreo...”. MI, *Processus Complutenses (1526-1527)*. MI. FD., 334.

amistad y diálogo con el Señor, con la Iglesia y con los demás hermanos. Para ello busca que las personas con verdadero deseo de Dios partan de su historia personal concreta y deseen llegar a una verdadera conversión que reconozca su fragilidad, su limitación humana y se abran a dimensiones insospechadas de auténtica relación con el Señor.

Los Ejercicios leves en los Directorios

La práctica iniciada por Ignacio de Loyola, y continuada por los primeros jesuitas, fue sistematizando los contenidos de estos Ejercicios leves en diversos documentos que fueron difundidos bajo la forma de "*Directorios*" por varios instructores hasta llegar a su oficialización en el Directorio Oficial de 1599, publicado por Claudio Acquaviva, quinto Preósito General de la Compañía de Jesús, con el propósito de unificar el ministerio ante el notable aumento de la demanda de la propuesta ignaciana y la diversidad en las propuestas de formas de acompañamiento. El contenido de la materia sujeta a meditación según los *Directorios* es más o menos homogéneo, con algunas variantes significativas. En términos generales, podríamos decir que coinciden Ejercicios leves con Ejercicios de primera semana y que nos ayudan para darnos una idea de la forma como se practicaban en esos primeros años del ministerio jesuítico. Por su propia naturaleza, es casi imposible evitar las repeticiones en los temas, sin embargo, intentaremos reseñar sólo lo nuclear y remitir a la lectura de los textos completos según se cite en su oportunidad. Un tema recurrente es el de "algunos exámenes", que a veces concretan diciendo el examen general y el examen particular⁴⁷. El contenido de los Ejercicios leves lo forman "algunos" modos de orar, particularmente el primero⁴⁸, los diez mandamientos y los pecados mortales⁴⁹, la recomendación de la confesión general y la comunión⁵⁰. Para aquellos ejercitantes que tengan capacidad y se les considere idóneos para los Ejercicios completos, pero que sólo quieren un cierto grado de contentamiento espiritual, el contenido de estos Ejercicios varía y se puede ampliar con algunas adiciones y las reglas de discernimiento de la primera semana "si fuere necesario"⁵¹. Para aquéllos que tienen buen entendimiento y de quien se espera mucho fruto, basta darles la primera semana, de la misma manera que quienes los hacen "exactamente", los tres modos de orar, los sacramentos y si tuvieren necesidad de ello, el modo de distribuir limosnas y de discernir los escrúpulos⁵².

47 Directorio 2 (5), D. 5 (22), D. 17 (9). MHSI., Vol. 76. *Monumenta Ignatiana, Series secunda. Tomus II, Directoria (1540-1599)*, Romae: MHSI, 1955, pp.87, 112, 190-191. En adelante sólo se anotará la letra "D" con el número del Directorio y entre paréntesis el número del párrafo correspondiente.

48 D. 3 (14), D. 5 (16), D. 5 (18), D. 6 (4), D. 17 (9), D. 20 (12), D. 27 (5). MHSI, *Directoria...*, Opus cit. pp. 87,109-110, 114, 190-191,149, 460-461.

49 D. 3 (14), *Idem.*, p. 87.

50 D. 5 (22), D. 20 (11), D. 20 (13, 14). *Ibidem.*, pp. 112, 281.

51 D. 20 (11), *Ibid.*, p. 281.

52 D. 20 (14), D. 32 (6), *Ibid.*, pp. 281, 535.

Los Ejercicios de primera semana son aptos para todos, especialmente para quienes son considerados idóneos y de quien se espera que más tarde hará los completos. Entre estos candidatos están los alumnos de algunos colegios de los que se supone habrán de entrar a la Compañía de Jesús. A estos ejercitantes, además del contenido de la primera semana, es menester que se den algunas meditaciones de la segunda semana que sirva a manera de introducción en el modo de meditar. Aunque los candidatos sean idóneos, no se darán las elecciones, pues éstas son sólo para los Ejercicios exactamente y en retiro⁵³. En el caso de que hubiese personas idóneas y doctas para los Ejercicios completos, pero fuesen débiles y enfermizas, el contenido de la primera semana se podrá complementar con algunas meditaciones de la vida de Cristo⁵⁴, algunas reglas para sentir con la Iglesia o para ordenarse en el comer, “según lo dicte la discreción y lo permita el tiempo, y luego sean despedidos”⁵⁵. Cuando una persona “no es demasiado capaz... de la que no pudiera esperarse gran cosa... por hallarse impedida por el estado del matrimonio, se le podrá añadir, conforme a su capacidad, algo de las semanas siguientes, a fin de dirigirle en el estado en que se halla, para que viva bien en él”⁵⁶. De la misma forma, cuando el ejercitante ha manifestado que, aun cuando no tiene estado inmutable, no piensa tratar de su estado de vida, no hay que tratar el tema de la elección. Sólo en casos en que el acompañante pueda sugerírselo al ejercitante:

... bien en este lugar, bien en el ejercicio de las banderas del cuarto día (el cual también será útil a los que no determinaron tratar de las elecciones), si pareciera éste idóneo para un estado más perfecto, y no tiene estado inmutable, o si no tuviera que hacerse sería deliberación de estado, sino de otro asunto de gran importancia para el bien común privado del mismo, según criterio del instructor...⁵⁷

En algunos casos, los ejercitantes no van a hacer elección de estado de vida, pero sí necesitan reformar algunos aspectos importantes de su actuar y para ello buscan enmendar algunos asuntos que consideran centrales. A este respecto, la práctica sugiere que, como una ayuda que redundará en beneficio de otras muchas personas, el instructor ayudará a su ejercitante proponiéndole algunos de los modos de elección:

Además de los ejercicios que disponen a las elecciones (tal como el de las dos banderas y de los tres binarios de hombres y de los tres grados de humildad, y el preludeo para hacer elección, que aunque no necesariamente, si útilmente se podrían echar por delante), debe ejercitarse y dictársele el primero y segundo modo de las elecciones del tercer tiempo más que del segundo...⁵⁸

53 D. 7 (12, 32), D. 22,23 (50). *Ibíd.*, pp. 124, 129, 389.

54 D. 4 (1), D. 18 (32), *Ibíd.*, pp. 90-91, 250.

55 D. 20 (14), *Ibíd.*, p. 281.

56 D. 33, 4, 43 (145), *Ibíd.*, p. 668.

57 D. 20 (75), *Ibíd.*, p. 306.

58 D. 20 (92), *Ibíd.*, p. 318.

Cuando no haya alguna elección concreta que hacer, pero se vea que el ejercitante está buscando seriamente hacer la voluntad de Dios y trabajar por su mayor gloria, se pueden dar también «las meditaciones del rey temporal y de las dos banderas y de los tres modos de humildad...», así como la primera meditación sobre el Fundamento»⁵⁹. Para ese tipo de personas que buscan purificar perfectamente su conciencia, en ocasiones es bueno que se le hable de los modos de procurar el amor espiritual, junto con los ejercicios de la primera semana, especialmente los modos de orar y los exámenes de conciencia⁶⁰. Tomando en consideración lo expuesto por varios de los Directorios, podemos concluir que el contenido de los Ejercicios es amplio y varía siempre en función de la persona que se ejercita y sus necesidades de conversión. No hay nada fijamente estipulado sino que las únicas normas fijas son la discreción y la experiencia del ejercitador que se ponen en práctica en la marcha del retiro. Notamos la flexibilidad de las normas y sugerencias de los Directorios que siempre hacen mención a “lo que convenga”, en función de la persona, según se vea conveniente, si parece necesario u oportuno, se le podría proponer esto o lo otro, etc. Las adaptaciones a los Ejercicios están, pues, siempre en relación con lo que se pretende buscar y obtener en el retiro, mirando siempre la disposición y situación personal de quien se ejercita.

Destinatarios de los Ejercicios leves

Los Ejercicios leves son fundamentalmente para quien “se quiere ayudar para se instruir” que bien puede ser todo tipo de cristianos que desea profundizar su preparación religiosa, un aumento de su fe y de su confianza en Dios que fortalezca su deseo de convertirse a Dios sinceramente. También son, para quienes desean ayudarse en un determinado camino de conversión ya iniciado que los sitúe en una posición más aventajada, es decir, “para llegar hasta cierto grado de contentar su ánima”. De esta forma, asumimos que sus destinatarios pueden ser muchos, ya que se pueden extender a todo quien los solicite, y “quienquiera que tenga buena voluntad será desto capaz”⁶¹. Los mismos inicios de la práctica de dar Ejercicios nos indican que Ignacio fue universal, que no se cerró a nadie, que, partiendo de la propia indigencia doctrinal, se abrió a todos y a todos ofreció su propia experiencia. Más tarde, en el momento de corregir sus notas de Manresa y redactar el texto definitivo, en París, y, con base en la experiencia que había ido adquiriendo, haría algunas matizaciones sobre el modo de dar los Ejercicios a distintos grupos de gentes y fue entonces cuando limitó la experiencia completa sólo a aquellos de quienes se esperaba mucho fruto, y éstos eran, precisa y mayoritariamente, jóvenes que todavía no habían hecho opción definitiva en su vida y adultos que todavía podían, gracias especialmente a su edad, elegir en función de un compromiso que los ligara en libertad y obediencia

59 D. 22, 23 (64), *Ibid.*, pp. 393-394.

60 D. 17 (9), D. 22, 23 (60), *Ibid.*, pp. 190-191, 391.

61 Constituciones, parte VII, cap. 4º, F.

al mayor servicio de Dios, sin constreñir, desde luego, a una opción única por su “compañía”. Los Ejercicios, con sus distintas maneras de vivirse en plenitud, buscarán precisamente ese “más”, machacón y hasta obsesivo que vive en su ser más profundo el vasco de Loyola y que trasladará del “servicio de Dios” al que animaba en Alcalá de Henares a la “mayor gloria de Dios” que contagia a los jóvenes compañeros de París⁶².

La práctica del ministerio de los Ejercicios fue configurando poco a poco el sujeto a quien estaban destinadas fundamentalmente las diferentes clases de retiro. Los Directorios nos ayudan a precisar con más detalle el tipo de personas que estaban en la mente de los ejercitadores y para quienes se iban a dirigir las recomendaciones prácticas para buscar la unificación de criterios en el modo de vivir el método ignaciano. Si, como hemos visto antes, el contenido de estos Ejercicios se adaptaba a cada tipo de personas, es verdad que, al menos en teoría, este tipo de práctica estaba pensada en función de un sector muy especial que o bien no podía continuar con el retiro completo de treinta días o sólo buscaba un cierto grado de perfección espiritual, un determinado grado de avance en su estilo y proyecto de vida. Con el propósito de visualizar el tipo de personas que estaba a la base de los Ejercicios leves, los Directorios nos dicen que sus destinatarios principales son: los Ejercicios de la primera semana están pensados para aquéllos que, por diversas razones, no reunieron los requisitos indispensables que señala el Directorio 4 (1), es decir, aquella persona de la que se espera mucho fruto, que tenga talentos aventajados en arte y ciencia, que tenga edad y competente ingenio para poderse aprovechar, que esté disponible para elegir estado de perfección, deseo de elegir su estado de vida, de ser posible, apto para la Compañía y que no sean casados, o religiosos o inhábiles. A quienes no reúnan esas condiciones se les puede invitar a que practiquen los Ejercicios de la primera semana que serán complementados, algunas veces, por algunos de la segunda semana.⁶³ El Secretario Juan Alfonso de Polanco, transmitiendo la mente del fundador, insiste en que no se haga acepción de personas y sexos, y recomienda ampliamente su práctica a todos los jesuitas reconociendo la ayuda que han dado como instrumento eficaz en la búsqueda de vocaciones para la Compañía de Jesús, gracias a los cuales muchos compañeros conocieron que su sitio estaba en la Orden. Polanco los recomienda también como “utilísimos para casados [hombres y mujeres] y otras personas seglares o religiosas”⁶⁴. Se extienden para hombres casados y otros que no son aptos para la vida religiosa, y se les pide que sean ellos quienes vayan a la iglesia o a la casa del ejercitador para que reciban las instrucciones sobre el modo de orar y examinar su conciencia⁶⁵.

62 Un Directorio anónimo muy antiguo explica cómo hay que dar los Ejercicios leves. Véase Quae exercitia quibus personis danda; ac primo si sit rudis et illiteratus, haec et hoc ordine, en MHSI, Ex, pp. 886-887. Véase también CALVERAS, JOSÉ. (1953). Aplicación de los Ejercicios, *Manresa*, Vol. 25, 229-256.

63 D. 4 (1), MHSI., *Directoria...*, Opus cit. pp. 90-91.

64 D. 5 (1,5), *Idem.*, pp. 106-107.

65 D. 5 (7,11), *Ibidem.*, pp. 108-109.

Por regla general se pide que se den primero a quienes ofrezcan alguna garantía de que, por medio de ellos, se podrá llegar a más personas como facilitadores de una evangelización propiciada según el modo de proceder de la naciente Orden. Los de la primera semana serán una especie de test para decidir si los sujetos pueden, o no, continuar con la experiencia completa y si ellos mismos pueden ser candidatos idóneos para ingresar a la Orden⁶⁶. En este proceso de búsqueda y selección, hay que priorizar sujetos con ingenio y que, aunque no quieran elegir estado de vida, se les pueda proponer una buena experiencia de acuerdo con su condición, ocupaciones, fuerzas y voluntad. Para ello, se pide que se concedan tantas horas como deseen. No se menciona expresamente, pero quizá con la intención de que en el retiro vean la posibilidad de querer ingresar a la Compañía⁶⁷. Una vez descartados los sujetos idóneos para hacer exactamente los Ejercicios, se considera que los destinatarios principales para los Ejercicios de este tipo son “los rudos”, es decir, aquellas personas a quienes les resulta especialmente difícil un proceso de meditación e interiorización profundo como el que exige el retiro completo. Casi a la par de este tipo de personas, los Directorios mencionan a los “iletrados”, “poco instruidos” o “no letrados” o “simples e indoctos”. Los distintos apartados consideran importante atender a estas personas, pero no dedicarles mucho tiempo dada su capacidad de aprehensión. Para su atención, se remite a las adaptaciones y acomodaciones sugeridas por la Anotación 18ª y se recomienda dar básicamente lo que ya hemos indicado a propósito de los contenidos⁶⁸. Se menciona, asimismo, a ejercitantes “flojos”⁶⁹ o quienes son débiles, enfermizos, quienes tienen poco juicio o poca salud y de quien, en general, se espera poco fruto⁷⁰. A este tipo de sujetos, lo mismo a aquellos que están tan ocupados que las ocupaciones, no les dan lugar para concentrarse en una adecuada oración mental, se les deben dar los Ejercicios “más fáciles”. Finalmente, un tercer gran grupo de personas, especialmente consideradas como destinatarios de los Ejercicios leves, son aquellas que no les falta inteligencia idónea, pero sólo están dispuestos a dedicar ocho o diez días a purgar su conciencia; o para quienes, en su opinión, sólo necesitan un apoyo para seguir caminando bajo la guía del Espíritu; aquellos que, sólo necesitan llegar a un cierto grado de contentamiento espiritual, sin ir más allá; para quienes no se disponen o no conviene emplear mucho tiempo con ellos o, sencillamente, para aquellos de quien no se espera mucho fruto, pues se debaten entre bajos deseos y amor de las cosas mundanas⁷¹.

Para hacer bien los Ejercicios se nos insiste en que no basta la capacidad natural sino que hay que sumarse «un ánimo firme y decidido y una voluntad

66 D. 5 (18), *Ibíd.*, p. 110.

67 D. 17 (6), *Ibíd.*, p. 220.

68 Véanse los Directorios: D. 17 (3), D. 18 (19,24), D. 33, 34, 43 (82), D. 46 (22), D. 47 (71). MHSI, *Directoria...*, *Ibíd.*, pp. 189-190, 220, 248-249, 617 y Lop, Miguel. (1964). *Ejercicios Espirituales y Directorios*, Barcelona: Editorial Balmes, pp. 499-500, 538.

69 D. 46, (22), Lop, Miguel. (1964). *Ejercicios Espirituales y Directorios*, Opus cit., pp. 499-500.

70 D. 18 (28-32), D. 32 (3-4), MHSI, *Directoria...*, *Idem.* pp. 250, 534.

71 D. 18 (27), D. 20 (9-11), D. 32 (5), MHSI, *Ibíd.*, pp. 249, 280-281, 534. D. 46 (23), Miguel Lop, *Ibíd.*, p. 500.

pronta a conseguir cualquier grado de virtud y perfección que cada uno entendiere que le es sumamente conveniente, por lo cual con aquellos que ya están determinados a sólo a salir de sus pecados [con una confesión general] y a ponerse en gracia de Dios, no hay para qué pasar de la primera semana»⁷². No hay que detenerse con aquellas personas que ya han fijado un límite en su camino hacia la conversión y presos de sus propios deseos, no quieren ambicionar los bienes de arriba. Con este tipo de sujetos se logrará muy poco por lo que es mejor que dejen el sitio para personas más aptas⁷³. La mente de Ignacio era una cuando escribió su libro, ésta se fue modificando conforme iba poniendo en práctica y compartiendo su propia experiencia. Con base en esa experiencia compartida con sus compañeros y con el deseo de unificar los criterios en torno al modo de dar los Ejercicios, fueron surgiendo los distintos Directorios para los acompañantes, sin embargo, lo que regía el modo de dar los Ejercicios y la selección de candidatos era la experiencia misma, el hecho de tener delante a personas concretas con problemáticas y deseos distintos, con capacitaciones y formaciones dispares, con edades y temperamentos variados. Enseguida veremos cómo en la práctica se iba detectando en realidad a las personas que eran capaces o no, a las personas idóneas o no, de vivir una experiencia espiritual como la propuesta por Ignacio y sus compañeros. Intentaremos ilustrar con un ejemplo una constatación más del espíritu a la vez universal y personal de Ignacio cuando de elección de personas se trata, y que encontramos a partir del texto de «Lo que ante todas cosas se deue proponer al que ha de ser instruido y examinado, deseando entrar en esta Compañía de Jesv nuestro Criador y Señor...», hacia 1546⁷⁴.

Nos estamos refiriendo al texto más antiguo que se conoce y, quizá, el primero en ser escrito. Se ha dicho que es el texto verdaderamente ignaciano y que después alguno de sus colaboradores, más concretamente, Juan Antonio de Polanco, habría modificado el pensamiento del fundador en los textos o redacciones siguientes. El conjunto del texto referido nos lleva a palpar lo que estaba en la mente de Ignacio en los momentos de redactar las Constituciones de la Orden fundada por él y los primeros compañeros, nos ayuda a darnos cuenta de la manera como vuelca su experiencia al decirnos que no a todas las personas se debe tratar con la misma medida o exigirles lo mismo a todos. Estamos ante Ignacio General, el hombre maduro que lleva sobre sí toda una vida de altibajos, vivencias positivas y negativas, en continuo contacto con el hombre todo, con sus cualidades y limitaciones y todo eso le lleva a expresar su opinión de las distintas formas de entender y tratar a las personas que se acercan a la Compañía para ser admitidos. Estoy seguro que, como lo afirma Codina⁷⁵, podemos extender

72 D. 47 (73), Miguel Lop., *Ibíd.*, p. 538.

73 D. 47 (74), M. Lop., *Ibíd.*, p. 539.

74 MHSI, MI. (1936). Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series tertia, *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*. Tomus secundus. Textus hispanus, Romae: Pontificiae Universitatis Gregorianae, pp. 118-125.

75 CODINA, Arturo. (1930). Un comentario de San Ignacio a la anotación 18, *Manresa* Vol. 6, 314-319.

sus opiniones a la selección de los candidatos a hacer los Ejercicios. Un mismo hombre no puede opinar de manera diametralmente opuesta tratándose de los dos asuntos más amados en su vida: los Ejercicios y las Constituciones de la Compañía de Jesús.

Primero, en lo concerniente a la concesión de los grados, Ignacio cree firmemente que no se puede tratar de la misma forma a todos los candidatos y, con base en las *diferentes capacidades y teniendo en cuenta el fruto que se espera de ellos*, se admite o no a profesión, suponiendo la indiferencia del sujeto para dejarse gobernar por la Orden que sabe qué es lo mejor para ambas partes⁷⁶. De la misma forma, se asume naturalmente que hay letrados, coadjutores y escolares, todo según las costumbres de la época y que hoy pueden chocarnos un poco, pues vivimos tiempos diferentes que, sin embargo, no nos capacitan para olvidar que la historia se da en determinados contextos humanos y que no podemos juzgar anacrónicamente y según criterios y formas de opinión resultantes de épocas y acontecimientos diferentes. Así, pues, se da por hecho normal que:

los letrados teniendo su propio modo de ser examinados, y asimismo los coadjutores y escolares según que está declarado en el examen de cada uno de ellos, viniendo algunos con deseos crecidos de ser unidos y admitidos en esta Compañía, de los cuales no se puede tomar pleno juicio para qué efecto o profesión de vida serían más apropiados y aprobados en ella: serán los tales instruidos y examinados como personas indiferentes...⁷⁷

Cuando haya alguna duda sobre la idoneidad “en grado conveniente” para estar ubicado en determinada situación, se deben dar las mismas oportunidades, pero asumiendo que el examen arrojará ciertos resultados que iluminarán la situación. Al menos en la mente de Ignacio no se trata de rechazar a la persona, sino examinar sus capacidades para el mayor servicio. No hay que olvidar este punto, pues es el que debe determinar no sólo los grados sino, siendo fieles, al espíritu de Ignacio, también los candidatos a la Compañía y a hacer los Ejercicios. Lo más importante, según el texto citado, es la indiferencia del candidato, su disposición a buscar *solo* la voluntad de Dios y, entendido esto, lo que se dice para encontrar el sitio adecuado para el servicio de Dios en la Compañía, vale, en mi opinión, para determinar la idoneidad del sujeto que hace Ejercicios. No se trata de ningún modo en establecer experiencias o pertenencias de primera y de segunda categoría - al menos en la mente de Ignacio -, sino de buscar que las personas “sean contentas y satisfechas en todo, procediendo con mayor claridad y conocimiento de todas ellas, siendo todas cosas guiadas y ordenadas para mayor servicio y alabanza de Ntro. Criador y Señor”⁷⁸.

⁷⁶ MI, *Examen cum Declarationibus*, N° 32-35, 118.

⁷⁷ *Idem.*, p. 118.

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 122.

Está establecido que el candidato a la incorporación en la Compañía - y a hacer los Ejercicios, dirá yo - ha de pasar por una serie de pruebas, de preparaciones, de exámenes tendientes a evidenciar su capacidad, su preparación, su idoneidad, en última instancia, para precisar si es apto para realizar el mayor servicio de Dios. De conformidad con esto, realizará conjuntamente una serie de experiencias que avalen los resultados obtenidos partiendo de la doctrina cristiana que han de comunicar, predicar, enseñar, contagiar a otros. Se les da a cada uno de ellos su volumen o libro della o de otra forma en escrito, según las personas, lugares y tiempos y que cada uno se hallare capaz para encomendar a la memoria. Los que no tuuieren letras algunas según la capacidad dellos sean ayudados y enstruidos en ella⁷⁹. Nuevamente estamos ante las mismas oportunidades para todos, pero asumiendo los diferentes niveles de respuesta. Me parece que esto ilumina significativamente lo que quiero defender en el sentido de que no es la edad de los ejercitantes lo que determina su capacidad o ineptitud, sino los dones naturales, una forma determinada de ser, un conjunto de valores, cualidades, experiencias acumuladas, una preparación académica y el conjunto de ellas harán viable o no la experiencia. Las Constituciones serán claras en indicar que, para la admisión:

ayuda el ver las tales personas para conocer lo exterior dellas quanto a la aparentia, lengua, *edad*, salud y fuerzas corporales; y quanto a lo interior, tratándolas en conuersación; porque el gesto, voz, plática, meneos y otras señales exteriores dan testimonio de las interiores, así del entendimiento como de las inclinaciones naturales y habituales, y tanto más si en la conuersación se les da ocasión de más descubrir sus intenciones y el amor que tiene a las cosas del seruitio de Dios y a las del mundo, y así mesmo el seso o juicio que tienen. Y si diuersas personas le tratasen, siendo en alguna manera prudentes in Domino, mucho le descubrirán⁸⁰.

¿Qué fruto se espera de los Ejercicios ofrecidos a los jóvenes?

(En cuanto a la edad, se dice que) si no se han de acettar, siendo niños de quienes se puede tener buena speranza, se podrían exhortar sus padres o los que los tienen a cargo, que los entretuiesen algú tiempo en studios y en buena disciplina, haziéndoles confessar, y ayudarse spiritualmente de las casas o collegios de la Compañía, estando de fuera, dando speranza que como crezcan, si perseueraren en sus buenos propósitos, podrán ser admitidos⁸¹.

Queda claro que los niños (recordemos que en la época de Ignacio muchos niños asistían ya a los Colegios Mayores a las clases de Gramática, como etapa

79 *Ibíd.*, p. 124.

80 *MI, De cómo se han de admitir los que no se sabe si son idóneos o no.* en *Constituionum Textus a*, (1547-1550), C. 3, *Opus cit.* p.135.

81 *MI, De los que pretenden ser rescuidos.* *Idem.* C. 2, p. 133.

preparatoria para acceder a las universidades) deben esperar un tiempo razonable para solicitar su admisión. En cuanto a los límites de edad para ser admitidos sólo se añade a partir del texto **A**, en 1550 que: “Quanto a la salud, fuerzas y edad; la qual para tomar a probación debe pasar de 14, y *para admitir a profesión, de 25 años*”. Estos datos fueron confirmados en los textos de 1556 y 1594⁸². En la mente de Ignacio está perfectamente claro que cada persona merece un tratamiento especial, según “el talento y capacidad de cada uno de los tales” ya que, siguiendo ese criterio y “teniendo los ojos donde deuemos, no poco fructo spiritual se puede seguir a mayor gloria de la su diuina magestad”. Encuentro un paralelismo notable entre el texto del Examen y la Anotación 18, pues ambos defienden la hipótesis de que hay que darse cuenta de los valores de cada sujeto, valorar los talentos de cada uno de ellos y, partiendo de esa “inteligencia”, proceder con ellos en consecuencia. Encuentro en estos textos un deseo manifiesto de aprovechar a la persona con todas sus capacidades y, al mismo tiempo, procurar que esa persona aproveche con la misma intensidad y fruto la experiencia que se ofrece. El examen se dirige a quien pretende ingresar a la Compañía; el texto de la Anotación 18, por su parte, nos previene del peligro de invitar a hacer Ejercicios a jóvenes y adultos, y, sin fijarnos en sus características y dones personales, masificarlos de tal forma que ellos, con todos sus deseos e intereses por buscar la voluntad de Dios, no logren lo que se habían propuesto. Igual que la Compañía es responsable si distorsiona el proceso de admisión cuando no se personaliza el ingreso de un candidato; la aceptación a Ejercicios puede estar erróneamente encauzada, precisamente por banalizar las indicaciones y no asumir su importancia. Máxime en nuestros días en que la gente no acepta fácilmente el riesgo inherente a buscar a Dios y dejarse hallar por Él. Por esta razón, aplicando lo dicho en el Examen en el sentido de que:

para ser más guiados y endereçados a mayor gloria diuina, viendo en ellos el entendimiento, cómo les ayuda el órgano de la voz, compostura y gracia cómo les acompaña. En el tal exercitio, euitando ociosidad, serán ocupados en pensar de cosas buenas; y como las han de dezir delante de los otros de casa, y pensando y exhortando de las tales buenas y santas cosas... creçiendo sus deseos para seminar la palabra diuina, acabados los trabajos de sus estudios, hallándose para ello hábiles.⁸³

La Anotación 18 me parece terriblemente exigente y debería constituir una garantía tanto para el ejercitador como para el ejercitante de que se tomará en serio la experiencia de oración, sin abaratarla, masificarla o despersonalizarla, aun cuando la intención sea buena en sí, estoy convencido de que en este caso, por la importancia de los Ejercicios, el fin, no justifica los medios.

82 MI, *Textus A*, ca. 1550; *Textus B*, ca. 1556 y *Textus D*, anno 1594, *Ibid.*, pp. 280-281.

83 MI, *Examen*, *Textus a*, ca. 1546. *Ibid.*, pp. 124-125.

Si asumimos, pues, que las capacidades naturales, el talento, las cualidades y dones de cada persona son centrales en el proceso de admitir a una experiencia cardinal en la Compañía, y por tanto en la vida; si aceptamos que aunque todos estamos llamados a vivir experiencias fundantes, pero que no todos daremos el mismo fruto, puedo establecer un punto de partida para esta parte del trabajo. Ayudado por el texto ignaciano del Examen, podría formularlo con una hipótesis de trabajo más o menos en los siguientes términos: si se me presenta la oportunidad de dar Ejercicios a un joven y a un adulto que bien puede ser éste religioso o religiosa, seglar profesional o letrado y debo elegir entre los dos aquella persona que ofrezca más garantías de que redundará en mayor fruto individual y colectivamente comunicando ese fruto a los demás. El primero tiene más “gracias naturales” que se manifiestan en una serie de cualidades personales, está en vías de poseer una preparación académica sólida, tiene don de gentes y una capacidad de liderazgo evidentes, es abierto, crítico, sensible a los signos de los tiempos, cercano al dolor del pueblo de Dios, con dones proféticos de anunciar el mensaje evangélico y denunciar las injusticias, etc. El adulto tiene una excelente formación académica, muy buena voluntad, es una buena persona y, aunque ha vivido muchas experiencias que le han permitido madurar, carece de todas las demás gracias que el anterior. Ignacio nos hace ver que:

donde su diuina magestad infundiere igualmente sus gracias y dones espirituales en ellas, siendo ellas assímismo igualmente capaces para reçiurilas; aquella que tiene las tales gracias naturales será mayor instrumento para el prouecho universal y spiritual de las ánimas, que la otra que no fuere de dotada de ellas...⁸⁴

En nuestro hipotético caso, los dos, el joven y el adulto están en igualdad de circunstancias por lo que se refiere a los dones recibidos de Dios, sin embargo, es el joven el quien tiene más capacidades naturales; luego entonces, si he de ser fiel a la mente de Ignacio, debo guiarme más por las perspectivas que ofrece para el mayor servicio de Dios y bien de las ánimas y sin fijarme únicamente en la edad de los posibles ejercitantes, elegiría al más joven para enfocar mi trabajo como acompañante espiritual en una experiencia de Ejercicios. Ahora bien, sigo profundizando en el caso y ajustando nuestro razonamiento con la mente de Ignacio, debo ver siempre lo que más le agrada a Dios, y:

estimando cada cosa lo que vale, y poniendo en el primo lugar aquellas que hazen gratas las ánimas con su Criador y Sor., y conseqüenter las que fueren gratuitas, y después las que son naturales; siendo entera verdad que en las primeras consiste todo el bien nuestro; con esto para ayudar a otros muchos, teniendo las primeras, muy mucho aprouechan las 2^{as} y 3^{as}.⁸⁵

84 *Ibíd.*, p. 125.

85 *Ibíd.*, p. 125.

Esto es, el mayor bien nuestro es buscar sólo la voluntad de Dios, quitar aquellas afecciones desordenadas que nos impiden elegir lo que es nuestro Principio y Fundamento y que esto es lo grato a los ojos de Dios, me queda claro que debo privilegiar las capacidades del segundo y tercer tipo, pues más fácilmente se puede lograr el mayor fruto no sólo a la persona que va a hacer los Ejercicios, sino, por su medio, a muchas más. En este caso, el joven tiene prioridad innegable sobre el adulto.

Es evidente que los dos han recibido dones y gracias de Dios pero muchas veces éstas son “más raras y menos comunicadas de quien todo puede” y, los talentos, dones y cualidades son tan prometedores en el más joven que nos queda la certeza razonable de que con el tiempo pueden llegar a ser naturales en él y pueden enfocarse, trabajarse y conducirse hacia el mayor bien de las ánimas más fácilmente que con la persona mayor. Parece ser que ante una disyuntiva semejante, es el mismo Ignacio quien nos ayuda a tomar la decisión, que quizá no sea del todo fácil, pero que nos recuerda que debemos inclinarnos siempre a los que “más” nos conduce al fin último y a la mayor gloria de su divina majestad y no duda en afirmar que cuando se tienen gracias y dones naturales es:

en estas últimas, quando en todo, quando en parte suelen ser naturales, muchas vezes con el uso y después con el hábito se hazen en todo naturales [y, con afirmaciones rotundas añade], por donde poniendo todo nuestro fin en las primeras [esforzarnos por lograr las gracias aceptas a Dios, haciendo su voluntad] por su diuino amor y reuerentia, deuemos buscar todos medios razonables y conçedidos a nosotros para alcançar las 3^{as} en mayor número, así en las cosas interiores como exteriores, para mejor mouer y atraer las gentes a las primeras, el S. Nro. ayudando y en todo obrando, para que en todas cosas su diuina magestad sea alabada y glorificada⁸⁶.

Quizá muchas veces hemos acudido a las personas mayores, con preparación o sin ella, pero con buena voluntad y supuestamente en el camino del mayor servicio de Dios como pudieran ser los sacerdotes, religiosos y religiosas, buscamos una supuesta madurez y la experiencia y sensatez que creíblemente les ha dado su experiencia de la vida, pero sin detenernos a pensar en que:

considerando el valor y peso de las primeras y 3^{as} gracias, así como mucho se yerra en buscar las primeras gracias y dones espirituales inmediate de mano de Nro. Criador y Señor, no curando de los medios que nos pueden ayudar, ni queriendo gastar ni emplear las 3^{as} con la posibilidad de nuestra libertad, coniunta diuina gracia que siempre nos mueue y asiste en nosotros, sin dexarnos tiempo alguno...⁸⁷.

86 *Ibíd.*, p. 125.

87 *Ibíd.*, p. 125.

Esto es, pensamos que las personas mayores, los adultos tienen todo lo necesario para hacer unos buenos Ejercicios, que tienen la capacidad que les da su madurez, y esto puede no ser así, ya que las gracias primeras hay que trabajarlas ayudadas por el impulso, la potencialización de los dones y talentos personales que nos toca a cada uno desarrollar.

Y la contrapartida de la situación anterior está el absolutizar la preparación, las letras, la madurez, la experiencia y cualidades de un sujeto al punto de creer que eso sólo basta para vivir con intensidad y profundidad una experiencia como la que propone Ignacio. Muchas veces ésta puede ser una trampa que nos lleva a despreciar no sólo a los más jóvenes sino a todo tipo de gente que no llena muchos de los requisitos que impone el mundo actual en el sentido de ser alguien, poseer títulos académicos, puestos de privilegio o estar muy bien relacionado en sociedad. Cuando absolutizamos los dones naturales sin ver los que agradan a Dios, cometemos el error del que nos previene Ignacio, quien ha aprendido que lo más importante no es el prestigio que da el mundo, la sociedad, unos apellidos ilustres, un puesto en los altos mandos de la dirección y administración de un reino o en el ejército de un noble ilustre, por lo que claramente nos advierte que:

erramos y nos perdemos del todo, quando seguimos las 3^{as} no siendo asidos ni adornados con las primeras; porque las 3^{as} es mucho peor tenerlas, quando con ellas no vamos con las primeras ni aprouechamos con ellas, siendo ellas enteramente cumplidas para vnirnos en verdadero amor con la diuina bondad; lo mismo que de las 3^{as} entendiendo de letras adquiridas, no poco importa para los escolares que sean instruidos del poco o por mejor dezir de ningún valor dellas antes más dañosas sin las primeras⁸⁸.

Si he de trabajar en Ejercicios para que las personas puedan buscar, hallar y cumplir la voluntad de Dios, para en todo amarlo y servirlo, si se me presenta la oportunidad de elegir, siguiendo la mente de Ignacio, no dudaría, pues, apoyándome en sus sugerencias, deseos y prescripciones, en elegir al joven de mi hipótesis, y a los jóvenes con los que tuviera la maravillosa oportunidad de trabajar, si bien es cierto que tendría que asumir que es más fácil acompañar a personas supuestamente maduras, que saben lo que quieren y adónde van y de donde vienen, que teóricamente son más estables y equilibradas y tienen una supuesta idoneidad y la capacidad de entrar en un proceso de interiorización y reflexión, de conversión, en última instancia que suponen los Ejercicios. De esta elaboración del texto ignaciano asumo la hipótesis vivida y probada en mi experiencia de acompañamiento de los jóvenes que me llevan a creer en la certeza de que son ellos, los jóvenes en edad conveniente, con su preparación, su ingenio, sus dones naturales, su madurez proporcional a su edad, su corta

88 *Ibíd.*, p. 125.

experiencia de la vida, etc., de quienes se puede esperar real y verdadero fruto, esperanza abundante y posibilidad real de aprovechar los Ejercicios en su vida personal y en su contacto con otros jóvenes y con adultos, dentro del mundo juvenil en que se mueven y desarrollan, con sus amistades, familiares, profesores y, después, como adultos formados en el puesto donde les corresponda llevar a la práctica su forma personal de construir el Reino de Dios.

A modo de conclusión

En mi opinión, los jóvenes bien formados, sensatamente aconsejados y acompañados pacientemente en sus dificultades, inquietudes y luchas, ofrecen siempre mayores perspectivas de desarrollar un trabajo de levadura, de fermento en la sociedad, especialmente en nuestro mundo actual. Ofrecer adecuadamente los Ejercicios a los jóvenes de nuestros días, inmersos en una sociedad secularizada, relativista y hedonista, nos da una magnífica oportunidad de transformar nuestro mundo, fieles a la Iglesia que nos invita a no desmayar en una nueva evangelización en medio de un mundo que, aunque no lo quiera aceptar, está deseoso de conversión a Dios y a los demás, con la vivencia de una fe viva, dinámica, actuante y misericordiosa, inserta en los problemas de la historia, con los ojos abiertos a las necesidades de nuestro tiempo, creyentes de una tradición eclesial, pero totalmente abiertos a los signos de los tiempos. Afirmar que los jóvenes, por el solo hecho de serlo, no tienen capacidad para vivir la experiencia de los Ejercicios completos y que ellos están circunscritos en la definición de gente “de poca capacidad natural” o “de poco sujeto” sería absolutizar la afirmación de que no se espera de ellos mucho fruto y eso, en mi opinión, es negar la realidad histórica del surgimiento de los Ejercicios leves, pues entonces, como ahora, es siempre muy posible, por la gracia de Dios y el trabajo mismo del retiro que de un “rudo” o “sin letras” se pueda conseguir mucho y no solamente “llegar hasta cierto grado de contentar a su ánima”. De la misma manera, una persona de “poco sujeto” o “de poca capacidad natural” puede producir mucho fruto si se le prepara, se le acompaña y, desde luego, si no negamos la certeza de que es Dios quien actúa a través de la práctica ignaciana y no sólo nosotros⁸⁹.

Los Ejercicios leves tienen como finalidad principal preparar al ejercitante a que haga el examen, no sólo el de conciencia “para limpiarse y mejor se confesar”, sino “los exámenes”, el particular, el general, el de la oración, sobre los modos de orar, sobre los mandamientos, etc., de modo tal que puedan acudir a confesar sus pecados, favoreciendo así toda una dinámica de crecimiento espiritual que no limita a nadie, que no desprecia a nadie, sino que se continúa hasta ver las posibilidades de cada individuo. Un hecho claro de que este tipo de Ejercicios se

89 FIORITO, Miguel Angel. (1980). El Examen como preparación a la Confesión y la Anotación 18, *Centrum Ignatianum Spiritualitatis*, Vol. X, N° 35, p. 76.

daba también a jóvenes de quien ciertamente se esperaba mucho fruto es el caso de San Pedro Fabro, joven universitario, con muchas “letras”, compañero cercano de Ignacio y en quien éste vio tantas posibilidades que lo envió a prepararse con el Doctor Castro, antes de vivir la experiencia completa en París⁹⁰. Los Ejercicios leves vividos por el estudiante saboyano, su confesión y la preparación que le dio Ignacio permitieron que purificara sus escrúpulos, sus miedos e inseguridades y que todo su ser se preparara y dispusiera para la aventura completa, llegando a ser después, uno de los mejores en dar y seguir el retiro, reconocido por el propio maestro de Loyola.

San Ignacio de Loyola consideraba que para hacer bien los Ejercicios completos ayudaba que las personas, incluso las más competentes y capaces, se hubieran ejercitado en el primer modo de orar y, de ser posible hacer su confesión. Quienes eran considerados idóneos y de quienes se esperaba mucho fruto podían tener problemas dentro del retiro cuando se trataba de asimilar los términos ignacianos de los sentidos corporales, las tres potencias, los sentidos imaginarios, buscar cuál es la verdadera raíz del pecado y todo esto aun cuando se suponía que Ignacio daba seguimiento a sus ejercitantes de una forma totalmente personalizada. Ni qué decir de nuestros días en donde estos términos pueden parecer totalmente fuera de la realidad, cuando se quiere aceptar sólo lo científicamente comprobable, cuando se ha perdido la conciencia del pecado personal y evadimos rotundamente nuestra implicación en el pecado social y las injusticias que cometemos también desde lo estructural. Por cualquier lado que se mire, si se intenta relativizar de alguna manera los Ejercicios leves de la Anotación 18^a, sin querer asumir la importancia que Ignacio le daba al examen contenido en ella, sería tanto como no querer ver su intencionalidad cuando ayudaba a las ánimas, por rudas o de poco sujeto que fueran. Equivaldría a minusvalorar los esfuerzos del estudiante mendigo por acercarse a todo tipo de gente y, partiendo de ella misma, continuar o no con la experiencia completa⁹¹, pero después de poner las bases, de llevar luz donde todo era oscuridad, de indagar en las motivaciones que llevaban a mujeres, estudiantes y hombres rudos o letrados a la búsqueda de Dios. Porque Ignacio apostaba por el más, también aprendió que, buscando el mayor fruto, había que graduar la experiencia, había que ser realistas y asumir que la falta de preparación, la ignorancia de lo más elemental, la incapacidad para leer, la cerrazón al auténtico mensaje evangélico, la búsqueda de novedades en corrientes espirituales deslumbradoras, novedosas, tal vez tranquilizadoras y conformistas para no tender al mayor servicio de Dios, instaladoras en prácticas rutinarias, culturales y alienante, poco abiertas al verdadero mensaje de Jesús que se traducía en las obras de misericordia que

90 MHSI. (1914). *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri. Primi Sacerdotis e Societate Jesu. Epistolae, Memoriale et Processus. Ex Autographis aut Archetypis Potissimum Deprompta*. Matriti: Typis Gabrielis López del Horno, p. 494.

91 Gil, Daniel. (1980). La Anotación 18 y el Primer Modo de Orar, *Centrum Ignatianum Spiritualitatis*, Vol. X, Nº 35, p. 82.

tanto predicaba. También la instalación en la propia seguridad de la cultura, de la doctrina ortodoxa, pero legalista, rígida e inflexible. Y así, sin despreciar a nadie, a todos ayudaba e impulsaba con metodologías diferentes. Aprendió que para vivir una verdadera experiencia fundante de diálogo con ese Dios siempre mayor que se le había regalado, que le había salido al encuentro, que se dejó hallar en todas las cosas, era imprescindible una preparación, que, por una parte, no todos tenían y que había que facilitar y, por la otra, que muchos aun teniéndola, se aferraban a las propias capacidades sin dejarse “tocar” por la novedad del Evangelio y la acción del Espíritu Santo. Su experiencia lo orientó a la decisión necesaria de seleccionar, de establecer varios grados de una misma y única experiencia de buscar y hallar - como él -, al Señor.

¿En primera plana? El abuso sexual de menores y los cambios de la Iglesia Católica

Alejandro Mingo¹

El título replica, a modo de interrogante, la traducción propuesta en Latinoamérica para un film de producción norteamericana.² Multipremiada en distintos festivales internacionales, el drama cinematográfico expone la investigación periodística publicada desde enero de 2002 por el equipo del *The Boston Globe*, uno de los periódicos más antiguos de unidad de investigación en EEUU. La pesquisa, galardonada al año siguiente con el Pulitzer, puso al descubierto el escándalo de actos de pederastia perpetrados durante décadas por clérigos en el Estado de Massachusetts, silenciados por la Arquidiócesis de Boston.³ Muchas otras revelaciones posteriores han sacudido los cimientos institucionales de la Iglesia católica en estos últimos años, por caso, en Alemania, Irlanda, Inglaterra, Austria, México, Chile y Argentina.⁴

No obstante la complejidad del asunto, que amerita un tratamiento interdisciplinar exhaustivo, y la creciente bibliografía alusiva en las diferentes

1 Investigador Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada al CONICET. El artículo fue expuesto como comunicación en el II Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas (Buenos Aires, 29-31 de marzo de 2016).

2 *Spotlight* es el título original del film dirigido por Thomas McCarthy y estrenado en Estados Unidos el 6 de noviembre de 2015; arribó a las salas de Argentina el 11 de febrero de 2016.

3 Para una exposición de antecedentes, circunstancias y consecuencias inmediatas de aquella investigación, cf. J. RUBIO FERNÁNDEZ, *Tolerancia cero. La cruzada de Benedicto XVI contra la pederastia en la Iglesia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2010, 19-26. Según el autor, los informes de la investigación “estaban llamadas a ser el inicio de una de las etapas más sombrías, delicadas y dolorosas en la reciente historia de la Iglesia, no solo en los Estados Unidos, sino también en el resto del mundo. (...) Este fue el inicio de una larga historia (...) que no tiene visos de culminar en breve.”, *Ibid.* 23, 26.

4 Por las condiciones de extensión de la presente comunicación, no se exponen las situaciones particulares en estos escenarios. Para una aproximación a la situación de algunos países hasta el año 2010, cf. RUBIO FERNÁNDEZ, *Tolerancia cero*, 63-91.

áreas lingüísticas, la presente comunicación se concentra en los principales núcleos teológico-pastorales de algunas de las últimas declaraciones públicas de la Iglesia católica con relación a esta problemática, tanto del Papa Francisco como del nuevo organismo creado en la Curia Romana, una ayuda institucional al ministerio petrino. A continuación, se ofrece un breve panorama de la propuesta de la Conferencia Episcopal Argentina, correspondiente a una solicitud planteada a todas las Conferencias Episcopales del mundo. En las reflexiones finales, se ofrece un primer balance crítico y se plantean interrogantes. La comunicación intenta, pues, contribuir a este aspecto medular de la conversión pastoral de la Iglesia católica, ya en curso.

1. “Como un culto sacrilego”

La breve homilía pronunciada por el actual Obispo de Roma en julio de 2014, con la presencia de algunas víctimas de abusos sexuales por parte de clérigos, resume en buena medida la conciencia y las convicciones teológicas que animan hoy oficialmente a la Iglesia católica en torno a este grave delito.⁵ En dicha ocasión, Francisco deja entrever el sufrimiento y dolor profundo que anidan en su corazón por lo sucedido en la biografía de cada una de las víctimas. A la expresión recogida en el acápite, se suman otras, también contundentes: es “un crimen y grave pecado”, y no son solo “actos reprobables”, causa de “una terrible oscuridad en la vida de la Iglesia”. Se trata de un sacrilegio que profana “la imagen misma de Dios”; son “actos execrables”, de imborrables consecuencias, entre ellas, “angustia emocional y espiritual” y “desesperación”, no sin profundos trastornos familiares, y hasta “la terrible tragedia del suicido”. Estas huellas, en algunos casos irreversibles, pesan en su conciencia y en la de “toda la Iglesia”. También la fe y la esperanza en Dios han quedado seriamente heridas.⁶

Tras el reconocimiento de la envergadura y del alcance jurídico-teológico de estos hechos, Francisco pide “humildemente” perdón “ante Dios y su pueblo”.⁷

5 Cf. *Homilía del Santo Padre Francisco*, 7 de julio de 2014 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2014/documents/papa-francesco-cotidie_20140707_vittime-abusi.html [consulta: 2 de enero 2016]. Las citas en el cuerpo corresponden a esta fuente. Cf. también el conmovedor discurso en el encuentro con víctimas de abusos sexuales, en el marco de su viaje apostólico a Cuba y Estados Unidos, el 27 de setiembre de 2015 en Filadelfia [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150927_usa-vittime-abusi.html [consulta: 12 de enero 2016]. En esta ocasión llega a decir: “Es muy inquietante saber que en algunos casos incluso los obispos eran ellos mismos los abusadores. Me comprometo a seguir el camino de la verdad, dondequiera que nos pueda llevar” (cursiva nuestra).

6 Unos meses más tarde se referirá a este evento como aquello que confirmó su convicción de hacer “todo lo posible por erradicar de la Iglesia el flagelo del abuso sexual de menores”, cf. *Id.*, *Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales y a los Superiores de los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica acerca de la Pontificia Comisión para la tutela de menores*, 2 de febrero de 2015 [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150202_lettera-pontificia-commissione-tutela-minori.html [consulta: 4 de enero 2016].

7 Poco antes se refirió al asunto en estos términos: “(...) me siento interpelado a hacerme cargo de todo el mal que algunos sacerdotes —bastantes, bastantes en número, no en comparación con la totalidad—, hacerme cargo y a pedir perdón (...). Y no vamos a dar un paso atrás en lo que se refiere al tratamiento de estos problemas y a las sanciones que se deben poner, al contrario creo que debemos ser muy fuertes, con los chicos no se juega.”, *Discurso del Santo Padre Francisco a la delegación de la Oficina Internacional Católica de la Infancia (BICE)*, 11 de abril de 2014 [en línea], <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/april/documents/papa->

Al mismo tiempo, reitera su pedido de perdón, esta vez “por los pecados de omisión por parte de líderes de la Iglesia que no han respondido adecuadamente a las denuncias de abuso”, ya de los familiares, ya de las propias víctimas. El encubrimiento como *modus operandi* institucional provocó “un sufrimiento adicional a quienes habían sido abusados y puso en peligro a otros menores que estaban en situación de riesgo”.

En vistas al futuro, respecto del ministerio eclesial, Francisco expresa su firme decisión de no dar cabida a quien cometa estos abusos; “no hay lugar” para ellos en el sacerdocio, y se compromete “a no tolerar el daño infligido a un menor por parte de nadie, *independientemente de su estado clerical*”. Mientras exhorta a la vigilancia en relación con la preparación del sacerdocio, advierte a los obispos del mundo acerca de la responsabilidad que les cabe en lo relativo a la protección de los menores en sus respectivas jurisdicciones y remata, citando Mt 18,6, “rendirán cuentas de esta responsabilidad”. Para tal fin, recuerda la entonces reciente conformación de la Pontificia Comisión para la tutela de los menores,⁸ precisando, de “*todos los menores, sean de la religión que sean*”. Ya que estos pecados no pueden volver a ocurrir, ha solicitado la ayuda de aquella Comisión para asegurar la disposición “de las *mejores políticas y procedimientos* en la Iglesia Universal para la protección de menores y para la *capacitación de personal* de la Iglesia en la implementación de dichas políticas y procedimientos” en todos los planos de la vida eclesial.

2. “Transparencia, responsabilidad y tolerancia cero”

Pocos días después de dicha Carta, el presidente de la Pontificia Comisión, el Cardenal O’Malley –Arzobispo de Boston, ni más ni menos, desde 2003– expone, ante el Consistorio cardenalicio reunido en Roma, detalles del encuentro de Francisco con las víctimas, arriba referido, y las propuestas ya entonces delineadas.⁹

francesco_20140411_ufficio-cattolico-infanzia.html [consulta: 9 de enero 2016].

- 8 No obstante sesionó de manera plenaria por primera vez a principios de 2015, la Comisión fue anunciada por el Papa a fines de 2013 e instituida en marzo de 2014. Presidida por el Cardenal norteamericano Sean Patrick O’Malley, OFM Cap, con la colaboración del Secretario, Monseñor Robert Oliver, la Comisión está conformada por 15 miembros de 14 nacionalidades, de todos los estados de vida eclesial (entre ellos, la irlandesa Marie Collins, víctima de un abuso sexual perpetrado por un clérigo en 1960 cuando tenía 13 años y se hallaba enferma en un hospital, y un argentino, el Rev. Humberto M. Yáñez, SJ); para el elenco detallado de los integrantes, cf. *Press Statement of the Pontifical Commission for the Protection of Minors*, 9 de febrero de 2015 [en línea], <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/02/09/0108/00233.html> [consulta: 6 de enero 2016]. Todas ellas, a juicio del propio Francisco, son “personas altamente calificadas y notorias por sus esfuerzos en este campo”, representando a “las Iglesias particulares de todo el mundo”. Las citas corresponden a la fuente citada en *supra*, nota 6. En cada caso, como más abajo, la cursiva es nuestra.
- 9 Cf. *Intervento del Cardinale Sean O’Malley, OFM Cap, al Concistoro del 12 febbraio 2015* [en línea], http://www.vatican.va/resources/resources_card-omalley-concistoro-20150212_it.html [consulta: 6 de enero 2016]; el texto se ofrece en inglés e italiano. Allí se informa que las víctimas provinieron de Irlanda, Inglaterra y Alemania, en razón de las políticas eclesiales ya implementadas en estos países; según el mismo O’Malley, los asistentes fueron elegidos por los respectivos obispos. Las citas textuales en el cuerpo corresponden a esta fuente; las cursivas son nuestras. Cabe acotar que se trata del último registro en línea del *link* con contribuciones alusivas en el sitio web de la Santa Sede, cf. *Abusos contra menores. La respuesta de la Iglesia* [en línea], http://www.vatican.va/resources/index_sp.html [consulta: 6 de enero 2016].

Acaso la brevedad de “unos pocos minutos” de exposición permita comprender una cierta insuficiencia en la descripción histórica del asunto y las razones de estos hechos escandalosos. “En parte”, según el purpurado norteamericano, las “omisiones de hace veinte años o más”, actualmente imputadas a los obispos, “se debían al hecho que ninguno sabía cuánto daño había sido provocado a los niños”. La percepción de los fieles, en cambio, atribuyó aquellas omisiones episcopales al interés prioritario de la Iglesia por su “reputación” o su “patrimonio financiero”, considerados “más importantes que la vida de los niños inocentes”. Hoy, “tras tantos años de dolor y sufrimiento (...) no hay justificación para no actuar con rapidez y decisión”. Más adelante señalará, sin mayores precisiones, que “en muchas partes del mundo la protección de los niños es un *concepto nuevo*, especialmente en tierras de misión, donde la Iglesia dispone de recursos limitados”. De acuerdo con “la experiencia actual”, añade incisivo, institucionalmente se requieren “protocolos y políticas claras”, a fin de evitar respuestas improvisadas de las autoridades eclesiásticas “que, prescindiendo de las buenas intenciones, muy a menudo se revelan inadecuadas y causa de graves daños a las víctimas, a los sacerdotes y a toda la comunidad”.¹⁰ Por mucho que esta realidad exceda al mundo católico y al clero en cuanto tal, si el abusador es un sacerdote, “el daño es también más profundo”. Habida cuenta de la “mayor conciencia del problema” en un mundo más intercomunicado, lejos de ser “un problema del pasado”, se trata de una “apremiante preocupación aquí y ahora”, que reclama “vigilancia, toma de conciencia de la responsabilidad [que implica] y adhesión a protocolos rigurosos”.

Al exponer las “*Directivas*”, sorprende la advertencia con tono a queja que el Cardenal de Boston formula a sus pares, a propósito de la iniciativa propuesta en 2011 por la Congregación para la Doctrina de la Fe a las Conferencias Episcopales de todo el mundo, a saber, la elaboración de “normas” o “políticas” para la protección de menores.¹¹ Lo que ha sucedido es que “desafortunadamente algunos países” no habían respondido hasta entonces; otros, por su parte, habían presentado “normas muy vagas o ineficaces”. Así las cosas, la decisión tomada, en coordinación con el Cardenal Gerhard Müller, el actual prefecto de aquella Congregación, fue la solicitud de designación por cada Conferencia Episcopal de un “referente” para estos asuntos. De hecho, la preocupación que cada Obispo

10 O'Malley vuelve sobre este argumento, a propósito de los “programas educativos” que propondrá.

11 Aquella solicitud se explica en virtud de la entonces reciente aprobación y promulgación, por Benedicto XVI (mayo de 2010), de la revisión efectuada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, del *Motu Proprio* de Juan Pablo II *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (abril de 2001), sobre las normas concernientes a los *delicta graviora*, incluyendo el abuso sexual de menores por parte de clérigos. La redacción de “líneas guía” tiene por finalidad ayudar a los Obispos de la propia Conferencia “a seguir procedimientos claros y coordinados en el manejo de los casos de abuso”. A tal fin, dicho organismo de la Curia Romana preparó una “Carta circular con los temas generales” a tener en cuenta para la redacción de aquellas líneas guía o para su revisión si alguna Conferencia ya las tuviera redactadas. A propósito, cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *CARTA CIRCULAR. Subsidio para las Conferencias Episcopales en la preparación de Líneas Guía para tratar los casos de abuso sexual de menores por parte del clero (3 de mayo de 2011)* [en línea], http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20110503_abuso-minori_sp.html (consulta: 8 de enero 2016). Las respuestas se aguardaban antes del fin de mayo de 2012.

manifieste y efectivice por esta compleja problemática será en adelante “un requisito necesario”, si pretende “cumplir su rol de pastor del rebaño de Cristo”. El compromiso del organismo vaticano es el de “contactarse con profesionales cualificados de todo el mundo”; con ellos, analizar las propuestas procedentes desde las Iglesias locales, y elaborar “sugerencias para reforzar las normas y desarrollar mecanismos de monitoreo de su cumplimiento”.

En un segundo momento del tramo propositivo de la intervención, O'Malley plantea lo que denomina “*Programas educativos*”. Por una parte, una vez más llama la atención su constatación: en la Iglesia hay quienes aún sostienen que esta problemática es solo “un fenómeno norteamericano”, y no estarían de acuerdo “con las normas de transparencia y tolerancia cero”. El problema es suficientemente “grave” como para que en todo el mundo se tome conciencia y se actúe en consecuencia. La preocupación se reitera en el discurso: la Iglesia en todo el mundo debe unirse para hacer de ella, en todos sus niveles, un “lugar seguro”, recreando “ambientes seguros” o, con palabras del propio Francisco, “una casa segura” para todos los niños.¹² Por otra parte, se anuncia, con buen criterio a mi juicio, la proposición de “seminarios” relativos a procedimientos preventivos, para proteger a posibles futuras víctimas y evitar así la ya mencionada improvisación al momento de actuar; además, la Pontificia Comisión intervendría en las reuniones anuales de los neo-obispos, e impele a las Iglesias locales a la participación en seminarios para optimizar “la valoración y selección de candidatos al sacerdocio”, así como a “desarrollar programas de formación humana para los seminaristas”.

En el elenco de *Iniciativas varias*, O'Malley asegura, en primer lugar, contactos inmediatos con autoridades romanas, procurando mostrar, léase bien, que “el Vaticano debe ser una guía y modelo para el resto de la Iglesia”. En segundo lugar, aguarda “desarrollar normas para garantizar la responsabilidad de las autoridades eclesiales”, con definiciones del “fracaso en la protección de menores y sugiriendo normativas y sanciones” en tal sentido. Se imponen soluciones “a tiempo y transparentes”, so pena de quedar a merced del juicio y criterios de los medios de comunicación. Tal vez la dolorosa experiencia vivida en su propia Iglesia local esté en el trasfondo de esta iniciativa. En tercer lugar, se expresa el compromiso de ofrecer “líneas guía y procedimientos para el cuidado y las necesidades espirituales de las víctimas y sus familias”. En cuarto lugar, habida cuenta de los “devastadores efectos” provocados por los abusos sexuales “dentro y fuera de la Iglesia”, la Pontificia Comisión propone una jornada mundial de oración y de reparación por la Iglesia universal. En quinto lugar, se plantea la consideración de procedimientos que permitan “alcanzar y curar a los sacerdotes abusadores, a sus familias y colegas”, a juicio de O'Malley, un desafío importante

12 Hacia el final, O'Malley destaca asimismo “la oportunidad” del aporte que puede realizar –y ya estaría realizando– la Iglesia para promover un mundo más seguro, “una sociedad más segura”.

que afronta la Iglesia. A la vez, es necesario “desarrollar programas para la cura de sacerdotes injustamente acusados”, y pautar “procedimientos para restablecer su reputación” y su reinserción en el ministerio ordenado. Por último, se advierte que si hubiere legislaciones estatales que impiden actuaciones legales frente a casos de pedofilia, o no aguardan respuesta alguna de la Iglesia, ella misma “debe investigar y resolver” con base en sus recursos y procedimientos, “removiendo a los culpables y ocupándose de las víctimas”.

A propósito del “futuro próximo”, el Cardenal de Boston enfatiza el gran “desafío” para la Iglesia: porque “el abuso de niños hace pie y se expande en una *atmósfera de secreto y ocultamiento*”, hay que “asegurar *transparencia, responsabilidad y tolerancia cero*”,¹³ condiciones indispensables para recuperar y/o fortalecer la fe probada de muchos creyentes. Tan solo un compromiso fiel a estos principios, la seriedad de las acciones preventivas y las respuestas efectivas “a todos y cada uno de los casos de abuso” podrán contrarrestar “una ulterior pérdida de fieles y una ulterior reducción del número de nuestros ministros”.

Por lo demás, estas pérdidas se sumarían a la “herida” ya infligida a “la voz profética” de la Iglesia, en su defensa de los derechos humanos, particularmente de los más vulnerables. La última afirmación del presidente de la Pontificia Comisión es teológicamente sintomática: “De la vergüenza y del dolor de nuestra historia reciente, Dios puede hacer nacer algo bueno: una Iglesia y una sociedad que ponen la protección de los niños entre las prioridades más importantes”.

3. Las “Líneas-guía” argentinas

Tal como se esperaba desde todas partes del mundo católico, desde Argentina la Conferencia Episcopal redactó su propuesta.¹⁴ Aprobadas en la 105ª Asamblea Plenaria (abril de 2013), las “Líneas-guía” fueron remitidas a la Curia Vaticana para su revisión, y presentadas públicamente recién en agosto de 2015.¹⁵ El objetivo de este “protocolo” de actuación, claro está, es “orientar a los Obispos (así como, en su caso, a los demás Ordinarios) en los supuestos en los que deban intervenir en sus respectivas jurisdicciones, por haber recibido noticias verosímiles de la

13 La mentada “tolerancia cero” implica, según O’Malley, “la obligación vinculante de que ningún miembro del clero que haya abusado de un niño podrá continuar en el ministerio”.

14 Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Líneas-guía de actuación en el caso de denuncias de abusos sexuales en los que los acusados sean clérigos y las presuntas víctimas sean menores de edad (o personas a ellos equiparados)* [en línea], <http://www.aica.org/subidas/1495.pdf> [consulta: 11 de enero 2016].

15 La presentación, a cargo del Secretario General del Episcopado, Mons. Carlos Malfa, tuvo lugar en la sede de la Pontificia Universidad Católica Argentina el pasado 5 de agosto de 2015 [en línea], <https://www.youtube.com/watch?v=S62iyuaPeoU> [consulta: 10 de enero 2016]. Por esos días se programó un seminario alusivo, “La Actuación de la Curia en los Delitos Cometidos por Clérigos y Religiosos”, ofrecido por la Facultad de Derecho Canónico de la UCA.

comisión de alguno de los delitos” allí contemplados.¹⁶ El texto consta de un breve “preámbulo” y dos partes: los “aspectos jurídicos”, más extensa,¹⁷ y sugerentes “orientaciones pastorales”.

Desde el inicio del Protocolo se define al abuso sexual como un “grave pecado que clama al cielo. Es también un grave delito, tanto en el ordenamiento jurídico canónico como en el del Estado”.¹⁸ La “ofensa a Dios” por el atentado escandaloso que conlleva a la integridad física y moral de las víctimas, requiere el arrepentimiento sincero del pecador, la adecuada reparación de la injusticia cometida mediante una justa pena, así como “la enmienda del delincuente”. Si el clérigo resultare canónica y/o civilmente condenado, “éste deberá hacerse cargo de las reparaciones consiguientes”. Por su parte, “la autoridad eclesiástica se prestará a asistir pastoralmente a la o las víctimas, facilitando el acceso a los medios oportunos”. Los Obispos argentinos, conscientes, de la “particular gravedad” que reviste la comisión de estos actos por parte de clérigos, expresan su profundo dolor y vergüenza por estos hechos, y adhieren “sin reservas a los criterios de transparencia y de responsabilidad expresados en numerosas oportunidades por la Santa Sede”; de allí el compromiso que asumen de “colaboración con las autoridades nacionales y provinciales con respecto a esta cuestión”.

Ya en las “orientaciones pastorales”, se pide el compromiso de recibir y escuchar personalmente, y “con caridad pastoral”, a “las víctimas presuntas o comprobadas de abusos sexuales y sus familias”.¹⁹ A la vez, se exige al Obispo o Superior Mayor que se muestre “dispuesto a garantizar el esclarecimiento de los hechos, a urgir las sanciones correspondientes para los eventuales culpables y a establecer las medidas oportunas para evitar la repetición de dichos hechos”. Junto a la exhortación de trabajar por la prevención de estos hechos y de velar prudentemente por la seguridad de los ambientes donde viven menores,²⁰ se insiste, por una parte, en la atención a la selección a los aspirantes al sacerdocio, particularmente su “madurez afectiva” y su disposición a vivir y custodiar el don del celibato; por otra parte, se destaca la importancia de los “programas

16 *Ibid.*, 5. Como bien se advierte en *ibid.*, 21, nota 4, el Protocolo “contempla exclusivamente el caso de presbíteros y diáconos, puesto que los obispos, en causas penales, sólo pueden ser juzgados por el Romano Pontífice, según lo establecido en el can. 1405 §1, 3° del CDC. Los seminaristas y novicios, como los miembros no ordenados de IVC y SVA, tampoco están contemplados aquí”.

17 No obstante no lo detallamos aquí, cabe destacar la definición del “delito canónico del «abuso sexual de menores»: “toda acción verbal o corporal consistente en un pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo realizado por un clérigo con un menor de 18 años.” A ello “se equipara la adquisición, retención o divulgación, con un fin libidinoso, de imágenes pornográficas de menores, de edad inferior a 14 años por parte de un clérigo, en cualquier forma y con cualquier instrumento”, *Ibid.*, 6. A continuación se presentan los diversos momentos de la “fase preliminar” o “investigación previa”; tras ello, el “envío de las actuaciones a la Congregación para la Doctrina de la Fe” y la “respuesta” de dicho organismo; finalmente, lo relativo a la “prescripción de la acción penal” y la “relación con el poder judicial secular”. A propósito, resulta muy esclarecedor la incorporación de los artículos referidos a las acciones delictivas tipificadas en el Código Penal Argentino, que tienen relación con las Líneas-guía, cf. *Líneas-guía*, 16-17 (y notas).

18 Todas las citas de este párrafo, en *ibid.*, 4-5.

19 Todas las citas de este párrafo en *ibid.*, 18-19.

20 Cf. *ibid.*, 18, donde se consignan ejemplos, a modo de “medidas (...) eminentemente prácticas”.

de acompañamiento y de formación permanente” para clérigos y consagrados en general. Por último, no se pierde de vista la “prudencia y caridad fraterna” para con los acusados y su “presunción de inocencia mientras no haya sido condenado con sentencia firme”. Se trata de una “responsabilidad de todos en la Iglesia”, en la que cobra especial relieve la “la colaboración interdisciplinar”.

4. Reflexiones finales: “queda mucho por hacer”

A la luz de las expresiones recogidas aquí –tan solo algunas de las más recientes– es indudable que el discurso institucional de la Iglesia católica y los compromisos prácticos asumidos a futuro hablan de un giro muy significativo en su tratamiento de esta lacerante problemática. La catarata de revelaciones periodísticas en diversos escenarios geográficos y culturales del mundo en estos años, la creciente visibilización y los reclamos de organizaciones muy activas en la defensa de los derechos de los más vulnerables, la maduración social en la consideración de sucesos que graban indeleblemente la vida personal y familiar, y la propia autoconciencia de la gravedad de los errores/pecados cometidos, entre otros factores, están conduciendo a la Iglesia católica a un cambio estructural, a una lenta pero efectiva conversión pastoral.

Las sentidas y reiteradas declaraciones del actual Obispo de Roma evocan otras tantas de su antecesor, por caso, las que se leen en aquella memorable Carta de comienzos de 2010 a los Católicos de Irlanda.²¹ “Escandalizado y herido”, con una “gran preocupación” y una profunda consternación por las noticias entonces publicadas, comparte con los destinatarios de la misiva, en nombre de toda la Iglesia, “la desazón y el sentimiento de traición” experimentados, su “vergüenza y remordimiento”. Benedicto y Francisco no solo subrayan la “gravedad de estos delitos”, sino también “la respuesta a menudo inadecuada” de las autoridades de la Iglesia. Se ha “fallado, a veces gravemente”, en la aplicación de la normativa vigente. Dicho de otro modo, “se han cometido graves errores de juicio y hubo fallas de gobierno”. Si bien los casos exceden las fronteras de la Iglesia, “son mucho más trágicos cuando el pederasta es un clérigo”.

Es innegable que hay señales, acaso impensadas hace algunos años atrás: los encuentros cara a cara con algunas de las víctimas, la actitud de escucha y de contrito pedido de perdón ante ellas, las reuniones con responsables de la gestión pastoral en diversas jurisdicciones donde estallaron los escándalos, la revisión de las normas canónicas en el tratamiento de los *delicta graviora*, la creación de la Pontificia Comisión para la Tutela de Menores, en sinergia con las Conferencias Episcopales del mundo,²² entre otras.

21 Cf. BENEDICTO XVI, *Carta Pastoral a los católicos de Irlanda*, 19 de marzo de 2010 [en línea], http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland.html [consulta: 12 de enero 2016]. Todas las citas en el cuerpo corresponden a esta fuente.

22 En su *Carta* de febrero de 2015 (cf. *supra*, nota 6), Francisco describía la tarea del organismo vaticano y las

La firme decisión de “reparación de las injusticias del pasado”, tras un “sincero pesar” y reconocimiento “ante Dios y los demás” de la gravedad de las mismas, así como la apuesta por un “camino de curación y renovación” personal y eclesial son actitudes institucionales históricamente novedosas. En virtud de las “trágicas consecuencias” provocadas, se impone “actuar con urgencia”, reclamaba Benedicto XVI, y ello implica:

establecer la verdad de lo sucedido en el pasado, dar todos los pasos necesarios para evitar que se repita en el futuro, garantizar que se respeten plenamente los principios de justicia y, sobre todo, curar a las víctimas y a todos los afectados por esos crímenes abominables.

Con todo, cabe plantearse aún algunas preguntas. ¿Por qué se demoró tanto esta toma de conciencia y reconocimiento? ¿Qué hubiera sucedido si la opinión pública, de no ser atizada por los medios de comunicación, no habría conocido la trastienda de tamañas aberraciones? ¿Cuánto influyó la presión judicial de los fueros civiles, y el correspondiente resarcimiento económico, en la revisión de las fallidas decisiones de gestión pastoral? Por lo demás, resultan en cierto modo insuficientes, como se insinuó oportunamente, los análisis de la historia del problema y de las probables causas de estas perversiones. ¿Se puede afirmar hoy que hace veinte años “ninguno sabía cuánto daño había sido provocado a los niños”? La apreciación del Cardenal O’Malley, ya citada arriba, tal vez se emparenta con aquel diagnóstico, cuanto menos cuestionable, de Benedicto en su Carta Pastoral de 2010, refiriéndose al pasado: “Reconozco que era muy difícil captar la magnitud y la complejidad del problema, obtener información fiable y tomar decisiones adecuadas a la luz de los pareceres divergentes de los expertos.” A propósito, ¿en qué medida incidió una cierta autosuficiencia epistemológica de la Iglesia, mucho tiempo reticente al trabajo interdisciplinar?²³

Si ante estas traiciones terribles se demanda reacciones “urgentes”, ¿por qué en Argentina hubo que esperar casi un lustro entre la propuesta de redacción de

Iglesias locales como “un intercambio mutuo de «praxis virtuosas» y de programas de educación, formación e instrucción”.

23 Afortunadamente hay ya ejemplos de pasos en otra dirección. Por caso, la creación del *Centre for Child Protection*, del Instituto de Psicología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, es una iniciativa académica e interdisciplinar. El objetivo del centro es la prevención de abusos sexuales contra menores y personas vulnerables. Inicialmente fundado en Munich y precedido por un programa experimental de tres años, ensayado en diez países de cuatro continentes, el Centro se ha especializado en la formación del clero y los educadores. La información disponible en <http://childprotection.unigre.it/es-ES/Pages/home.aspx> [consulta: 12 de enero 2016]. Otro claro ejemplo fue la realización del simposio “Hacia la curación y la renovación”, celebrado en febrero de 2012, y del que participaron 220 personas de los cinco continentes, entre ellos, representantes de 110 Conferencias Episcopales, Superiores Generales, representantes de Iglesias orientales en comunión con Roma, Rectores de los Pontificios Colegios en Roma y Universidades Católicas, abogados canonistas, psicoterapeutas, psiquiatras y educadores. Las conferencias y comunicaciones se compilaron en C. SCICLUNA; H. ZOLLNER; D. AVOTTE (eds.), *Abuso sexual contra menores en la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 2012. Por caso, la ponencia inicial, a cargo del entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Cardenal William Levada, “subrayó, por encima de todo, la necesidad de abogar por un enfoque interdisciplinar (canónico, teológico, pastoral y psicológico) frente a la realidad del abuso en la Iglesia y en la sociedad”, *ibid.*, 11.

Líneas-guía para la actuación en estos casos y la presentación del protocolo propio? Además, teniendo en cuenta los sujetos de la comisión y encubrimiento de estas violaciones a la dignidad humana, ¿no habrá que problematizar la comprensión teológica del ejercicio de la autoridad en la Iglesia? En tal sentido, ¿cuán prioritario es el tratamiento de estos asuntos, la revisión de procedimientos y la visibilización de los mismos en las Iglesias locales? ¿Están en la “primera plana” de las preocupaciones y opciones pastorales?

En palabras de Benedicto XVI, “todavía queda mucho por hacer”. Se necesita tanta “perseverancia y oración”, como “valentía y determinación”. Los signos de los tiempos parecen demostrar la irreversibilidad de esta transformación estructural de la Iglesia católica, un “largo y doloroso viaje”, pero justo y necesario.

Tiranía de la Fascinación. Representación social de la pastoral en alumnos de Teología de la UCLG

Alejandro Emiliano¹
Angélica Nicolás²

La teología cristiana católica más que ser el mero estudio sobre Dios se considera como el estudio sobre la Revelación realizada en Jesucristo,³ estudio que marca paradigmas que profundizan el ser y quehacer de la Iglesia Católica a través del tiempo. Estos paradigmas, llamados modelos eclesiológicos, impactan en la labor concreta, denominada pastoral, que realiza la Iglesia para y a través de sus fieles. Por otro lado, el desarrollo-estudio de la Teología, tanto a nivel mundial como en México, es realizado actualmente por hombres y mujeres en distintas instituciones y en distintos niveles educativos.⁴ Sin embargo, el saber teológico aplicado a la pastoral por parte de teólogos y estudiantes de teología supone una asimilación de sus contenidos teóricos mediado por instancias socio-cognitivas que le darán sentido dentro de los espacios concretos de aplicación, ya de manera general en las parroquias, como de manera específica con los fieles.

1 Mtro. en Pastoral Urbana (UCLG), Lic. en Psicología Social (UAM-I), Bachiller Pontificio en filosofía (UPM-IFSAM). Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana (UCLG).

2 Maestra en Psicomotricidad (CIES), Lic. en Psicología Social (UAM-I). Investigadora invitada de la Maestría en Pastoral Urbana (UCLG).

3 «Según la doctrina de Santo Tomás, la teología es verdadera ciencia, porque parte de verdades fundamentales absolutamente ciertas (principia), las verdades reveladas; saca de ellas, mediante un método de argumentación estrictamente científico, nuevos conocimientos, las conclusiones teológicas (conclusiones); y las reúne todas en un sistema organizado». ОП, L. *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona 1966.

4 En la Ciudad de México algunas de las Instituciones educativas que ofrecen estudios teológicos a nivel licenciatura con validez oficial son: Centro de Estudios de los Valores Humanos AC (CEVHAC), Universidad Pontificia de México (UPM), Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG). El estudio de la Teología en México no ha dejado de ser creativo aun durante la aplicación de las Leyes de Reforma, en donde se definía al sistema educativo nacional mexicano como laico y gratuito, motivo por el cual otras instituciones educativas ofrecieron estudios de licenciatura en Ciencias Religiosas; tal es el caso de la Universidad Anáhuac (UA), Universidad Iberoamericana (UIA) y Universidad Lasalle, entre otras.

Para el estudio de la Pastoral,⁵ no es suficiente desglosar los modos de vida⁶ de los estudiantes de teología, construidos a partir de los paradigmas teológicos que propician las distintas características identitarias de las diversas casas de formación a que pertenecen dichos estudiantes, sino que se debe profundizar en la manera en que dichos conocimientos teóricos son asimilados por los individuos durante los años de estudio teológico hasta conformar la vida cotidiana de las personas que producen y reproducen dichos paradigmas. Es en el proceso de enseñanza aprendizaje de la Teología en donde el conocimiento teórico y la interacción con los profesores traspasan en práctica pastoral dentro de la vida cotidiana de los alumnos, es en ese espacio en donde se reproducen o crean nuevos paradigmas pastorales que regirán la atención a los fieles. En otras palabras, es en los estudiantes de Teología en donde la pastoral se vuelve vida cotidiana, porque es en la apropiación simbólica de los contenidos teológicos en donde la práctica pastoral adquiere sentido, es allí donde se construye socialmente una cierta estructura cognitiva, actitudinal y comportamental respecto a la pastoral.⁷

1. Representación social y vida cotidiana

La vida cotidiana no debe pensarse como el mundo objetivo en el cual las ciencias duras llevan a cabo sus investigaciones; tampoco puede asumirse como una realidad inaccesible debido a lo subjetivo de la experiencia de cada uno de los individuos de una sociedad. La vida cotidiana es una construcción elaborada socialmente con elementos objetivos y subjetivos, tanto de cada individuo y de los diversos grupos que componen una determinada unidad social, como de los elementos significativos que permiten la reproducción de sus modos de vida, incluyendo la interacción de estos niveles analíticos. Así pues, la estructuración

5 La Pastoral se refiere a una rama de la Teología denominada técnicamente Teología Pastoral, misma que posee su propia fundamentación que la acredita como ciencia teológica y práctica. No sólo existe una única forma de hacer pastoral, sino que, a lo largo de los siglos de existencia de la Iglesia, han ido practicándose diversos modelos o paradigmas. Este trabajo centra su interés en la representación social de la pastoral (conocimiento de la vida cotidiana). No tiene como objetivo profundizar en dichos paradigmas (conocimiento teórico especializado); con todo existe bibliografía suficiente para indagar en dichos modelos de Teología Pastoral, para ello el lector puede recurrir al texto de GRANADOS, A. *Identidad y Método de la Teología Pastoral. Ocho protagonistas del debate contemporáneo*, Valencia 2010.

6 Hay una distinción teórico-metodológica entre los estudios sobre los modos de vida y la vida cotidiana. Diferencia marcada por la profundización en el significado de los comportamientos del ser humano ya desde los elementos descriptores de los modos de vida a partir de las estructuras sociales, económicas, políticas y religiosas o desde la manera en que el propio individuo asimila los diferentes elementos de la realidad social y hace un todo coherente significativo (la vida cotidiana) de su actuar desde sí y para sí. Cf. LINDÓN, A. «De la vida cotidiana a los modos de vida» en E. PATIÑO, *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida. 2o. Congreso RNIU: Investigación Urbana y regional*. México 2001, 15-28.

7 Los documentos del Magisterio de Iglesia muestran la importancia de la enseñanza de la Teología y su asimilación en las estructuras de la vida cotidiana en los estudiantes, un ejemplo de ello es el documento del Concilio Vaticano II conocido como *Optatam Totius* que en su número 15 dice: «En el modo de enseñar infúndase en los alumnos el amor de investigar la verdad con todo rigor, de respetarla y demostrarla juntamente con la honrada aceptación de los límites del conocimiento humano. Atiéndase cuidadosamente a las relaciones entre la filosofía y los verdaderos problemas de la vida, y las cuestiones que preocupan a las almas de los alumnos, y ayúdeselos también a descubrir los nexos existentes entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación que, en la teología superior, se consideran a la luz de la fe». PABLO VI. «Decreto sobre la formación sacerdotal» en *Documentos completos del Vaticano II*, México 1990.

de los mundos de la vida cotidiana da forma a una realidad intersubjetiva que puede ser comprendida en su dinámica vital.⁸

En pocas palabras, el conocimiento «espontáneo», «ingenuo» que tanto interesa en la actualidad a las ciencias sociales, ese que habitualmente se denomina conocimiento de sentido común, o bien pensamiento natural, por oposición al pensamiento científico. Este conocimiento se construye a través de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos, y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. De este modo, este conocimiento es, en muchos aspectos, un conocimiento socialmente elaborado y compartido... En otros términos, se trata de un conocimiento práctico. Al dar sentido, dentro de un incesante movimiento social, a acontecimientos y actos que terminan por sernos habituales, este conocimiento forja las evidencias de nuestra realidad consensual, participar en la construcción social de nuestra realidad, para emplear una expresión de quienes lo han elevado a dignidad de objeto de una nueva sociología del conocimiento.⁹

La Psicología Social ha centrado sus intereses no sólo en el individuo, el grupo y sus relaciones informales sino, sobre todo, en el contenido cognitivo y las relaciones que estructuran las diversas visiones del mundo, incluidas las formas en que, tales contenidos, se construyen y reconstruyen para propiciar comportamientos específicos en la vida cotidiana. Manjarrez, J. indica que:

Los objetos del mundo social y natural, pero sobre todo del primero, están dejando de formar parte intuitiva del mundo de la vida, al ser reelaborados por grupos de expertos cuyas operaciones tratan de sistematizar todas las regiones del entorno socioambiental a su alcance. Al hacerlo transforman la naturaleza de los objetos seleccionados [...] Por diversos medios, los grupos de expertos generan consejos calificados de mejores en relación con los de los legos, dado su carácter científico; y deliberadamente buscan introducirse entre el ama de casa, o cualquier otra persona común y corriente, y los problemas a resolver, desechando las soluciones intuitivas y los remedios caseros que los grupos sociales aprendieron de sus parientes y conocidos para enfrentar diferentes dificultades.¹⁰

La manera en que cualquier persona conoce el mundo en el momento actual se encuentra configurado desde aquello que los conocedores dicen de la realidad, sin que importe mucho a qué realidad se refiera la sistematización del conocimiento elaborado por los expertos. Pero el individuo no queda pasivo ante las opiniones expertas, sino que busca apropiarse de dichos contenidos a

8 Cf. BERGER, P., & LUCKMANN, T. *Construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1999.

9 JODELET, D. «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», en *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, S. Moscovici, Barcelona 1985, 473.

10 MANJARREZ, J. CARRILLO, G., LÓPEZ, M. «¿Qué idea tienen los adolescentes de secundaria de la familia?» en UAM-I, *Polis. Estudios psicosociales, sociológicos y políticos*, México 1999, 154-155.

través de los grupos en donde interacciona y las adecua para hacer frente a la experiencia del mundo que vive día a día. Moscovici refiere que la teoría de las representaciones sociales, desarrollada por él, profundiza en el conjunto de procesos psicosociales mediante los cuales los grupos humanos reincorporan, al mundo de la vida, las producciones cognitivas realizadas por las operaciones especializadas de los grupos de expertos.¹¹

La teoría de las representaciones sociales¹² permite ingresar a las estructuras de la vida cotidiana a través de un constructo teórico, socialmente construido, que le servirá al individuo, a partir de diversos elementos definitorios de un contexto (anclaje), responder a una cierta situación, pero desde la articulación de los contenidos, asimilados y significados previamente, dentro de una estructura dinámica e identificada con un concepto definitorio general (objetivación). Las representaciones sociales pueden ser definidas como una forma de conocimiento social, es decir, una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social que permite fijar, por medio la actividad mental desplegada por individuos y grupos, la posición de los mismos en relación con situaciones, acontecimientos, objetos y comunicaciones que les conciernen. En palabras de Jodelet:

El concepto de representación social designa una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados. En sentido más amplio, designa una forma de pensamiento social [...] Las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica [...] La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y a los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción con el mundo y los demás.¹³

En tanto que fenómenos, las representaciones sociales se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que

11 Cf. MOSCOVICI, S. *El Psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires 1979.

12 Cf. MOSCOVICI, S. *El Psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires 1979; JODELET, D. «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», en *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, S. Moscovici, Barcelona 1985, 469-494; ABRIC, J., C. *Prácticas sociales y representaciones*, México 1994; RODRÍGUEZ, O., CADENA, C., SALDÍVAR, D., MENDOZA, A. «Representación social de la democracia: de lo ideal a lo real», en UAM-I, *Polis*, México 1998, 33-55.

13 JODELET, D. «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», en *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, S. Moscovici, Barcelona 1985, 475.

ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos. Y a menudo, cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello junto.¹⁴

La representación social se integra así al sentido común del individuo, en cuanto conocimiento práctico, para enfrentar las situaciones diarias de la vida.

Las representaciones sociales nos familiarizan con lo extraño, de acuerdo con las categorías de nuestra cultura. En esta consideración se sintetiza la gran importancia de aquéllas para la comunicación y la convivencia de grupos y personas. Constituyen sistemas de interpretación cuya utilidad estriba en orientar las informaciones de los sujetos hacia el conocimiento de la realidad. Las representaciones determinan los canales existentes entre el ámbito de la cognición humana y las relaciones sociales, entre la comunicación y el pensamiento colectivo.¹⁵

Hay que evitar dos riesgos. El primero, la reducción de la representación social a un acontecimiento interno del individuo por estar meramente constituida como una forma de conocimiento donde lo social tan sólo interviene de forma secundaria. El segundo, la disolución de la actividad individual en la representación social dados los fenómenos culturales o ideológicos que están por encima del individuo.

Lo social interviene ahí de varias maneras: a través del contexto concreto en que se sitúan los individuos y los grupos; a través de la comunicación que se establece entre ellos; a través de los marcos de comprensión que proporciona su bagaje cultural; a través de los códigos, valores e ideologías relacionados con las posiciones y pertenencias sociales específicas y, antes que nada, concierne a la manera cómo nosotros, sujetos sociales, aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano.¹⁶

La representación social de la pastoral en alumnos de Teología permite visualizar la vida cotidiana de los estudiantes de Teología respecto de sus referencias de la práctica pastoral; es decir, muestra la apropiación del conocimiento teórico enseñado en las aulas y vertido en el conocimiento práctico, o sentido común, de estos estudiantes, pues es en ese sentido común donde se da el andamiaje entre creencias, ideas, actitudes y comportamientos, así como la construcción, deconstrucción y reconstrucción de la realidad social de los entornos físicos y simbólicos preexistentes, mismos que dan sentido a la pastoral.

14 JODELET, D. «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», en *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, S. Moscovici, Barcelona 1985, 472.

15 RODRÍGUEZ, O., CADENA, C., SALDÍVAR, D., MENDOZA, A. «Representación social de la democracia: de lo ideal a lo real», en UAM-I, *Polis*, México 1998, 33.

16 JODELET, D. «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», en *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, S. Moscovici, Barcelona 1985, 473.

2. Metodología

Este estudio psicosocial trata de explorar la representación social de la pastoral en estudiantes de la licenciatura presencial en Teología de la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG). Tiene un carácter exploratorio debido a una doble escasez: estudios sobre este tipo de población y respecto del tema de la pastoral desde la vida cotidiana. Por otro lado, pretende describir los elementos y la dinámica de dicha representación social.

Los estudiantes de la licenciatura presencial en Teología de la UCLG inscritos en todos los cursos del ciclo 2015-2016 fueron 115. De esta población se tomó dos muestras aleatorias simples sin reemplazo por cuotas respecto a los diversos grados de la licenciatura. Cada muestra constó de 23 alumnos, mujeres y varones. A la primera muestra se le aplicó el cuestionario de asociación libre, mientras que la segunda muestra realizó el cuestionario de caracterización. El levantamiento de datos se realizó durante el mes de noviembre de 2015. Ambos instrumentos contenían un cuestionario anexo para obtener datos generales de los alumnos con la finalidad de realizar un análisis estadístico descriptivo de las muestras.

Los datos del cuestionario de asociación libre fueron organizados de acuerdo al contenido que los propios estudiantes atribuyeron a sus palabras respecto de las categorías: positivo o negativo, ideológico o pragmático, así como de los actores identificados.¹⁷ Cada una de las palabras dentro de las categorías son denominadas descriptores, dado que el contenido de cada descriptor incluye muchos elementos cognitivos, emotivos, actitudinales y comportamentales que permiten describir como un conjunto de nociones el concepto al que hace referencia cada una de las palabras-descriptor. Los descriptores obtenidos integraron el segundo instrumento.

Actores	Ideológico		Pragmático	
	Positivo	Negativo	Positivo	Negativo
Jesucristo	Fe	Liturgia	Servicio	Trabajo
Pastor	Evangelio	Responsabilidad	Evangelización	Planeación
Misioner@s	Comunión	Obediencia	Parroquia	
Destinatarios	Comunidad			
	Guía			
	Iglesia			

¹⁷ Cf. Tabla 1. Resumen de categorías de la asociación libre.

El instrumento de caracterización quedó conformado por los 18 descriptores obtenidos del análisis realizado sobre los datos del instrumento de asociación libre tal como se observa en la tabla 1. Se solicitó, mediante el instrumento de caracterización, que cada estudiante de la muestra realizara una nueva categorización de los descriptores de acuerdo a un continuum: de lo más característico a lo menos característico de la Pastoral. A la caracterización que los alumnos hicieron de los descriptores se aplicó las técnicas ANASIM¹⁸ con el propósito de reconstruir la organización de los descriptores en un grafo¹⁹ que mostrará la estructura de la representación social con la que los alumnos de Teología configuran una situación explícita de pastoral. Para estos análisis se utilizaron los programas IBM SPSS Statistics 20.0 y Grafos 1.3.5.

Una vez realizada la descripción general de la representación social en el estudio se realizaron dos grafos más con el fin de profundizar en la caracteriología realizada por los alumnos respecto de la pastoral.

3. Resultados

La licenciatura presencial de Teología de la UCLG cuenta con 4 grupos ordinarios y un grupo extraordinario denominado “programa especial”; este último grupo estudia materias sueltas de los cuatro cursos ordinarios de Teología. Destaca el grupo I Teología con el mayor número de alumnos (30.4%); entre los grupos de II Teología y IV Teología hay una pequeña diferencia (23.9%, 21.3% de alumnos inscritos respectivamente); el grupo de III Teología cuenta con el 19.6% de alumnos, mientras que el grupo del programa especial tiene sólo 4.3% de estudiantes.²⁰

Tabla 2.
Grupos de Teología

	Frecuencia	Porcentaje
I Teología	14	30.4
II Teología	11	23.9
III Teología	9	19.6
IV Teología	10	21.7
Programa especial	2	4.3
Total	46	100.0

18 ANASIM: Técnicas de Análisis de Similitudes.

19 Grafo: Figura geométrica que muestra las distancias, relaciones y porcentaje de elecciones entre los descriptores de la representación social. En el caso específico de las representaciones sociales se denomina Árbol Máximo al grafo resultante de la caracterización realizada por los individuos que participan en la investigación.

20 Cf. Tabla 2. Grupos de Teología.

La muestra se refiere a personas en su mayoría jóvenes (65%), quienes tienen una media de edad de 28.5 años, pero las edades de los alumnos oscilan entre 19 y 48 años.²¹

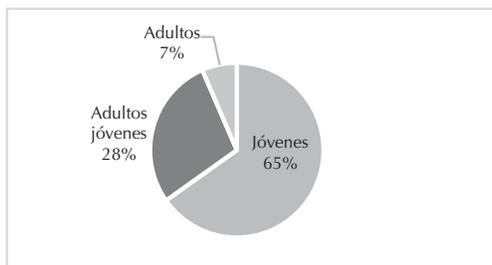


Figura 1. Rangos de edad de estudiantes de Teología, UCLG

Dentro de la muestra hay una predominancia de varones (93.5%). Una explicación factible para el bajo número de mujeres (6.5%) es que los estudios teológicos son requeridos para aquellas personas que aspiran a la ordenación sacerdotal, ministerio eclesial reservado a varones. Sin embargo, el estudio de licenciatura presencial en Teología en la UCLG es mixta, consecuentemente con la reglamentación oficial de la Secretaría de Educación Pública (SEP).

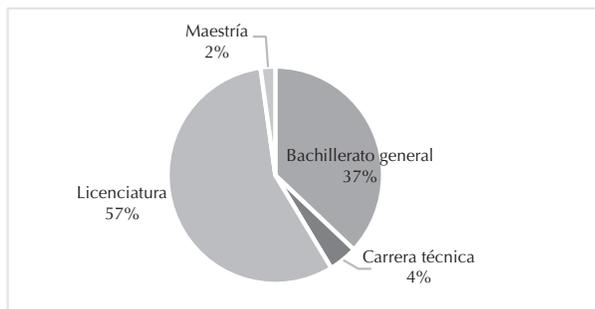


Figura 2. Nivel educativo previo al estudio de la licenciatura presencial en Teología

Estos estudiantes, antes de iniciar los estudios teológicos, cursaron otros niveles escolares:²² el 37% concluyó el bachillerato general, el 4.3% una carrera técnica, el 56.5% una licenciatura y tan el 2.2% estudió una maestría. La información anterior es relevante debido a que los estudios de licenciatura en Teología serían una forma de especialización para casi el 60% de los alumnos, lo cual se ve reforzado por los cursos propedéuticos para aquellos estudiantes que no cuentan con un bagaje filosófico mínimo. Los datos indican que el 76.1% de los alumnos de la muestra cuenta con estudios de licenciatura en Filosofía mientras que el 21.7% realizó un curso propedéutico en Filosofía. Sólo un 2.2% no cuentan con estudios previos de filosofía en ningún nivel.

21 Cf. Figura 1. Rangos de edad de estudiantes de Teología, UCLG.

22 Cf. Figura 2. Nivel educativo previo al estudio de la licenciatura presencial en Teología

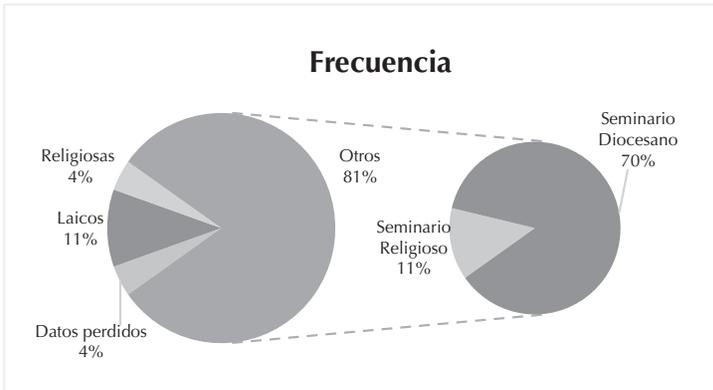


Figura 3. Casa formativa de los alumnos de la licenciatura presencial en Teología

Por otro lado, como se puede observar en la figura 3, del total de la muestra de alumnos, el 81% son seminaristas, es decir, alumnos que estudian esta licenciatura como requerimiento para acceder a la ordenación sacerdotal, el 11% son laicos y sólo el 4% son mujeres que pertenecen a una comunidad religiosa femenina. De los alumnos seminaristas el 70% pertenece a algún seminario diocesano y el restante 11% pertenece a uno de los seminarios religiosos.

La tabla 3 señala que el 8% de los estudiantes de la licenciatura presencial en Teología consideran que trabajan, mientras que el 83% no lo hacen. A pesar de que el cuestionario se refería al trabajo remunerado, el 2% tanto de seminaristas diocesanos como religiosos consideran que sí trabajan, aunque no queda claro si la actividad pastoral que realizan la consideran como trabajo remunerado.

Tabla 3. ¿Trabajas?			
Casa formativa	No (%)	Sí (%)	Datos perdidos (%)
Seminario Diocesano	63	2	5
Seminario Religioso	9	2	0
Laico	7	4	0
Religiosas	4	0	0
Datos perdidos	0	0	4
Totales	83	8	9

3.1. ¿Pastoral? ¿qué es eso?

La representación social de la Pastoral contiene esquemas cognitivos, actitudinales y comportamentales. Los esquemas cognitivos permiten discernir si la situación que se enfrenta es nueva o conocida para el individuo. Valoración cognitiva permite poner en práctica los recursos actitudinales del propio individuo de modo que sienta cercanía o lejanía a dicha situación (esquemas actitudinales). De acuerdo al esquema actitudinal puesto en marcha por la valoración cognitiva del sujeto éste elige los recursos con que cuenta para responder a lo que la situación le exige.

En el caso concreto de los alumnos de Teología, su representación social de la Pastoral²³ queda representada en la figura 4.

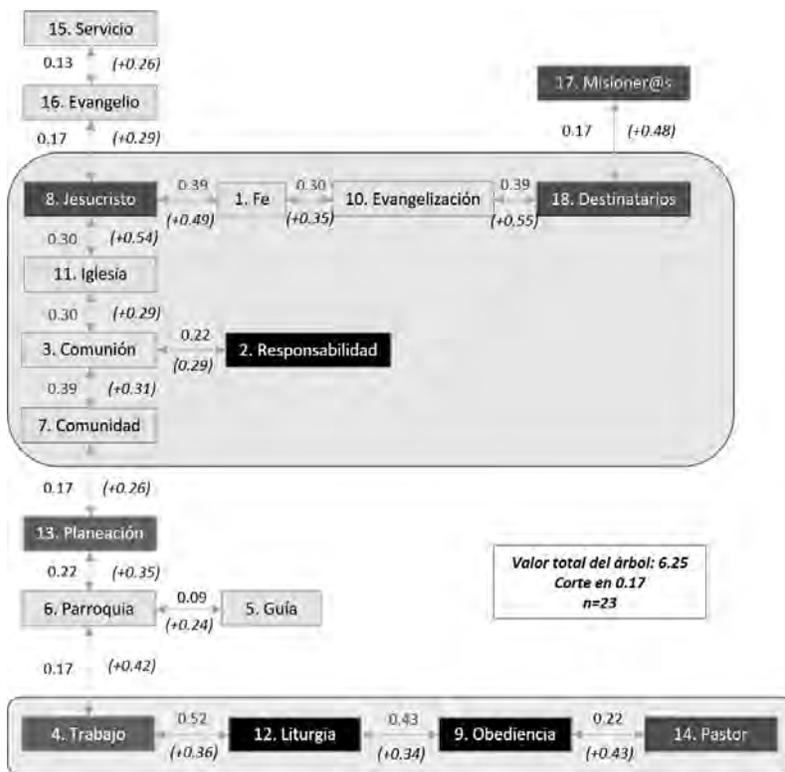


Figura 4. Representación Social de la Pastoral en estudiantes de la licenciatura en Teología de la UCLG

23 A lo largo del trabajo se colocarán los valores de la representación social de la Pastoral a pie de página con algunas anotaciones al respecto de la interpretación en virtud de una lectura más amigable para los lectores menos familiarizados con el análisis cuantitativo. No se ha querido omitir dicha información para que el estudio no carezca de rigor científico dentro de las disciplinas de ciencias sociales, en general, y de Psicología Social, en particular.

Cuando el estudiante de Teología enfrenta una explícita situación de pastoral se disparan dos esquemas cognitivos definidos, uno que corresponde a la actitud positiva, que puede traducirse como gusto por la pastoral (recuadro superior de la figura 4), y otro, que corresponde a la actitud negativa, misma que causa cierto desagrado (recuadro inferior de la figura 4).

3.2. ¡Bienvenida la Buena Nueva! La ortodoxia carismática

La representación social de la Pastoral está compuesta por tres partes: una parte que muestra la estructuración de lo más característico de la pastoral (dimensión positiva), otra con lo menos característico (dimensión negativa) y una tercera que las une (función gestora).

La dimensión positiva proporciona esquemas actitudinales a los alumnos de Teología que pondrán en práctica para favorecer y propiciar la realización de la acción pastoral.²⁴ Así, la pastoral suscita la idea de que todo trabajo se realiza en *comunión* con la cabeza visible y legítima; porque, en donde se vive y ofrece la pastoral, se da un trabajo común entre los fieles cristianos para construir una *comunidad* denominada *Iglesia*, centro de la experiencia del anuncio de *Jesucristo*. Anuncio que, realizado en los diversos campos de la pastoral, implica *responsabilidad*, pues requiere de una actitud personal de trabajo, compromiso, disposición y entrega total para responder al llamado hecho a cada cristiano de modo que se colabore en la labor pastoral, vertida en un plan pastoral, y a cargo de un responsable.

Si bien es cierto que, hasta este momento, la pastoral referida por los estudiantes de teología muestra una cabeza visible que funge como responsable legítimo, la representación social de la pastoral no da indicios explícitos sobre la persona o individuo en quien se encarna este rol socio religioso. Esta ambigüedad permite que esta aparente indefinición sea plástica y pueda ser extendida a los diversos agentes de pastoral de acuerdo a sus funciones y ministerios.

El mencionado responsable legítimo de la Pastoral, en última instancia, es *Jesucristo*, cabeza de la *Iglesia*. Él es el fundamento, mensaje y destino. No es

24 La dimensión positiva de la representación social de la Pastoral tiene en su centro al ítem *Jesucristo*, que es considerado un actor de la pastoral; este ítem tiene dos ligas, uno con *Fe* (39% de elecciones, +0.49 de correlación) y otra con *Iglesia* (30% de elecciones, +0.54 de correlación). En importancia le siguen las ligas entre *fe* y *evangelización* (30% de elecciones, +0.35 de correlación) así como *evangelización* y *destinatarios* (39% de elecciones, +0.55 de correlación). En otra dirección del ítem *Jesucristo* se hallan las ligas entre las parejas de *Iglesia* con *comunión* (30% de elecciones, +0.29 de correlación) así como la de *comunión* con *comunidad* (39% de elecciones, +0.31 de correlación). Todavía se presenta una liga más entre *comunión* con *responsabilidad* (22% de elecciones, +0.29 de correlación). Si se dice que el ítem *Jesucristo* se halla al centro es debido a sus valores de correlación superiores a los de *comunión* a pesar de que compartan el mismo porcentaje de elecciones; además de que el ítem de *comunión* se une al ítem de *responsabilidad* considerado por los estudiantes de Teología como ideológico negativo.

contenido teórico sino experiencia de vida, en este sentido es *fe*. Esta *fe* toma vida, se concreta, se objetiva, en la *evangelización*.

Los individuos del estudio saben que la *evangelización* es un proceso de *enseñanza-aprendizaje* y *crecimiento* en dos direcciones: de la propia pastoral y de los fieles. Una instancia para realizar la *evangelización* es la *catequesis* donde los fieles reciben *formación* a través de diversos *talleres*; para ello se requiere *salir*, conocer la *realidad* en que se va a desarrollar la acción pastoral y llevar a cabo un *diálogo*. Así adquiere importancia la *visita* domiciliaria en que se basa el ejercicio pastoral.

La *evangelización* tiene *destinatarios* muy definidos, pues está dirigida a la *diversidad* de *grupos* que son identificados según la etapa de desarrollo de las personas (*jóvenes, adultos*), según las necesidades específicas que los caracterizan (*Pobres, enfermos*) o según su estado de vida (*familia*); sin olvidar que cada uno de estos grupos son una respuesta *vocacional* que la misma Iglesia propone a sus fieles para que sepan qué camino tomar. Tarea que inician tanto el Obispo como los sacerdotes.

Esta parte positiva de la representación social de la pastoral en los alumnos de la licenciatura en Teología muestra el anclaje en diversos conceptos de la ortodoxia que han ido adquiriendo a lo largo de su formación. Baste consultar la Carta Encíclica de Papa Juan Pablo II, *Catechesi Tradendae*, en su primer numeral para corroborarlo.²⁵ En otras palabras, la parte positiva de la representación social tiene el esperado contenido cognitivo de la ortodoxia católica y genera la actitud favorable a la realización de la acción pastoral por lo gratificante en la realización de la propia tarea. De este modo, parte de los comportamientos en la realización de la acción pastoral están sustentados en la ortodoxia y conllevan emociones y sentimientos favorables que facilitan dicha acción eclesial.

3.3. ¿Qué hago con la Ley? La ortopraxis normativa

La representación social de la Pastoral tiene una parte negativa marcada por los ítems que se consideran no característicos de la propia acción pastoral.²⁶ Esta

25 «LA CATEQUESIS ha sido siempre considerada por la Iglesia como una de sus tareas primordiales, ya que Cristo resucitado, antes de volver al Padre, dio a los Apóstoles esta última consigna: hacer discípulos a todas las gentes, enseñándoles a observar todo lo que Él había mandado [Cf. Mt 28, 19 s]. Él les confiaba de este modo la misión y el poder de anunciar a los hombres lo que ellos mismos habían oído, visto con sus ojos, contemplado y palpado con sus manos, acerca del Verbo de vida [Cf. 1 Jn 1, 1]. Al mismo tiempo les confiaba la misión y el poder de explicar con autoridad lo que Él les había enseñado, sus palabras y sus actos, sus signos y sus mandamientos. Y les daba el Espíritu para cumplir esta misión». JUAN PABLO II. *Catechesi Tradendae*. La catequesis en nuestro tiempo. México 1979.

26 La parte inferior del árbol corresponde a lo menos característico de la representación social de la Pastoral (dimensión negativa). Esta parte sólo cuenta con 4 ítems en una estructura lineal aparentemente rígida. La pareja con mayor número de elecciones fue la de *trabajo* con *Liturgia* (52% de elecciones, +0.36 de correlación). La pareja que le sigue por su número de elecciones fue *liturgia* con *obediencia* (43% de elecciones, +0.34 de correlación). Por último, fue la pareja de *obediencia* con *pastor* (22% de elecciones, +0.43 de correlación). Esto queda corroborado con el posterior análisis de cliqués.

parte no favorable incluye esquemas actitudinales que se pondrán en práctica y que, de una manera u otra obstaculizarán la realización de la tarea.

La Pastoral requiere de gran *trabajo* puesto que implica esfuerzo, organización y dedicación por parte de quienes son responsables de la acción pastoral. Además, necesita tanto de los *materiales* apropiados para poder transmitir la enseñanza, como de una gran creatividad para innovar, de modo que la evangelización sea viva y atractiva. Esta caracterización es exigida a quienes realizan la pastoral sin importar que deban aprender habilidades nuevas o ya las tengan, lo cual se traduce en un mayor esfuerzo del propio individuo que realiza pastoral y esto conlleva cierto disgusto.

Un aspecto particular en que se concreta la caracterización anterior se plasma en la *Liturgia*, “puesto que se necesita de una formación litúrgica que vaya de la mano con la pastoral”. Situación que pone de manifiesto una cierta ruptura entre la exigencia de innovación y el cumplimiento de la reglamentación propia de cada acto de culto oficial, es decir, pareciera que la *liturgia* pone límites a la innovación y creatividad que exige la pastoral. Se hace presente el segundo aspecto a tener en cuenta: la ortopraxis en cuanto recto modo de actuar del fiel cristiano y recto modo de realizar los actos de culto oficial.

Sin duda alguna, la ortopraxis tiene una vinculación directa con la *obediencia* porque quien dirige la pastoral debe obedecer al Obispo, máxima autoridad, de modo que se dé el seguimiento de actividades sin ningún cuestionamiento; esta situación es percibida por los estudiantes de Teología con una práctica que no debería caracterizar al ejercicio del *pastor* porque el *pastor* “ayuda a dirigir al rebaño y a estar él” y “es propio del pastor velar por el trabajo evangelizador”. Quizá deba traducirse como una petición de confianza de aquellos que, habiendo respondido desde la fe a Jesucristo para colaborar en la evangelización, serán colaboradores del Obispo porque, como adultos, no sólo saben su responsabilidad sino el compromiso contraído con la misión a la que fueron llamados y formados durante todos los años de estudio. Lo anterior conlleva una petición más profunda, la de ser acompañados más que vigilados.

3.4. La parroquia: disputa entre ortodoxia y ortopraxis

No se puede dejar de señalar los tres conceptos que se encuentran en medio del contenido que los estudiantes de Teología consideran característico y no característico de la pastoral: *Parroquia*, *planeación* y *guía*.

Estos tres conceptos aparecen como una unidad aparte en el árbol máximo de la representación social de la pastoral y que enlaza los componentes descritos

en los apartados anteriores, mismos que se han identificado con la ortodoxia carismática y la ortopraxis normativa.²⁷

Tanto la parte positiva como la negativa de esta representación social no son entidades abstractas que deambulen entre los espacios vacíos, sino que son constructos teóricos que exigen una concretización para que se manifiesten los esquemas actitudinales y comportamentales que conllevan; este espacio es la *parroquia* porque “es el lugar más propio para el trabajo pastoral” y “en ella tiene una base sólida para la vida de la Iglesia”. Es en la *parroquia* donde debiera darse “un *compromiso* de todos los miembros de un ministerio parroquial” en “una *actividad* que se realiza en el campo religioso”, pero como una *acción* “que abarca distintos campos”.

Si bien estos tres constructos conllevan una visión positiva respecto a la pastoral, se ven estructurados en la *planeación*, porque en ella se han de proponer y realizar planes concretos de trabajo, así como una *aplicación* necesaria de todo Plan Pastoral mediante un *programa* con una visión clara de los objetivos. Sin embargo, a pesar de vislumbrar las ventajas de la *planeación*, no deja de ser vista como algo *tedioso*, en la cual se programan reuniones para programar más reuniones sin sentido, dejando de lado la necesidad de una práctica pastoral.

Uno de los conceptos presentes en la representación social, pero desconectado del resto por sus valores numéricos, es *guía*. Este término se refiere a que “debe haber alguien que muestre un camino al rebaño”, “alguien que debe pastorear” y “una cabeza que guíe” dentro de una connotación de *enseñanza* (en el sentido de vida a todas las generaciones) y *amor*... porque “me llama a transmitir a Cristo con amor, sólo así se logran los sueños de Dios”.

Estos son aspectos afectivos vinculatorios en favor de la pastoral, sin embargo, no se le atribuyen al *pastor*, sino a “alguien” anónimo y ausente, quizá porque la imagen del *pastor* que muestra la representación social del pastoral remite a la autoridad que vigilia y fiscaliza, acciones que marcan una distancia emocional y afectiva de quienes se sienten vigilados y fiscalizados, más no acompañados ni comprendidos desde una enseñanza amorosa que los vincule a la figura del *pastor*. Este aspecto es crucial en su casi ausencia, podría interpretarse como un anhelo profundo de relación vinculatoria que permita ser sostenido e impulsado en la propia labor de *evangelización* a semejanza del Buen Pastor, Jesucristo, el Señor.

27 En este trío de descriptores (Cf. Figura 4) destaca la relación entre la pareja *parroquia* y *planeación* (22% de elecciones, +0.35 de correlación) por sobre la relación entre *parroquia* con *guía* (9% de elecciones, +0.24 de correlación)

3.5. ¿Y el Evangelio? El servicio de la Iglesia para el mundo

Al observar el árbol máximo de la representación social de la Pastoral se observan tres ítems que no están integrados ni a la parte más característica de la Pastoral (positiva) ni a la menos característica (negativa). Tampoco se encuentran ligadas a la parte mediadora de la *parroquia* con su *planeación* y *guía*.²⁸ Entonces, qué significa que estén ligadas a la parte positiva, pero no con una correlación más importante.

El aspecto carismático de esta representación impulsa a la evangelización, pero se negocia con el aspecto normativo por medio de la estructura parroquial. Situación que se espera, dado que la acción pastoral implica a toda la Iglesia y se asume como organizada y orgánica. Es una negociación al interior de la propia Iglesia (*ad intra*). Sin embargo, la acción eclesial no es autoreferencial, pues está orientada a los *destinatarios*, quienes, por definición, no están dentro o cerca de la iglesia; son ellos quienes recibirán la influencia de la *evangelización*. Esto quedó claro respecto al aspecto carismático.

Ahora, si los ítems de *Evangelio*, *Servicio* y *Misioner@s*, no son parte del mencionado aspecto carismático es debido a que, por su orientación, requieren de negociación con el mundo, de ahí el reto de la misión de la Iglesia (*Ad extra*): “Id por todo el mundo y proclamar la Buena Nueva” (Mc 16, 15).

La acción de la Iglesia hacia el mundo requiere de misioner@s (“valientes, entregados a la vida para llevar la Buena Nueva”) que trabajen en *equipo* (dado que “una sola persona no lo puede hacer”) coordinado por un encargado (“quien debe saber trabajar con todos los ministerios”). Estos misioner@s son los actores o agentes encargados de la negociación con el exterior de la Iglesia. Dicha negociación no se realiza con los criterios personales o endogrupales de los mismos *misioner@s*, sino con los criterios de una instancia superior que dispone “el contenido de la pastoral” “como fuente de que disponemos”: el *Evangelio*.

Los estudiantes de Teología refieren al *Evangelio* no como una normativa de vida sino como un *mensaje* “concreto que se trasmite” mediante la *promoción* del mismo, pero dentro de la cultura, ya que “hay que hacer del evangelio algo cercano y no lejano a esa cultura”. La promoción y el acercamiento al contexto cultural de los *destinatarios* se logra a través del *servicio*.

28 El corte analítico que permite la interpretación del árbol máximo se realizó al 17% por ello *parroquia*, *planeación* y *guía* quedan fuera de lo más característico y lo menos característico de la Pastoral. Sin embargo, entre *parroquia* y *planeación* se da el 22% de elecciones con +0.35 de correlación, lo que indica que debe tenerse en cuenta para la interpretación de la Representación Social en cuestión. Sin embargo, llama la atención que entre *parroquia* y *guía* exista sólo el 9% de elecciones con una correlación de +0.24 (resultados por debajo de los estándares previstos), pues al confrontar estos resultados con el análisis cualitativo de la asociación aparece una gran carga significativa sobre la función de *guía*.

“Al referirse al servicio pastoral es necesario tener en cuenta que se hará para acompañar”, “siempre al servicio de la comunidad”, eso “es algo esencial”, “la acción principal es la de estar al servicio de todos”, pero “si no se trabaja con la pastoral no se logra nada, se requiere de un servicio completo” que entraña *cuidar, ayudar, con alegría, atención y escucha*. “Implica cuidar y llevar por buen sendero al pueblo esto principalmente le compete al párroco”, “no sólo basta guiar, se debe cuidar, vigilar, ocuparse, trabajar, estar ahí donde se debe”, porque “los cristianos de hoy necesitan una pastoral que los ayude a crecer como tales” y que sea “un servicio que ofrece ayuda también a los necesitados espiritualmente”. Porque “la pastoral requiere atender las necesidades del pueblo de Dios” y para ello “hay que saber escuchar para atender las necesidades demandadas”. Esa atención de necesidades debe llevarse a cabo desde el propio contenido cultural de los *destinatarios* lo que significa que “la pastoral requiere estar ad hoc con la costumbre, tradición del lugar específico”. “Siempre el servicio a Cristo me llena de alegría, y relaciona la pastoral con un servicio.”

3.6. ¿Id a todo el mundo...?

Los alumnos de la licenciatura en Teología indican que “la misma pastoral implica llevar el evangelio a quien no lo conocen aún”, “porque se busca acercar el evangelio a aquellos que no lo conocen o se han alejado”; de modo “que la pastoral hoy ha de ser fundamentalmente evangelizadora”. Pero “¿Cuál es el fin? Mostrar a Cristo, por lo que ya hay muchos medios, pero algunos son despreciados”.

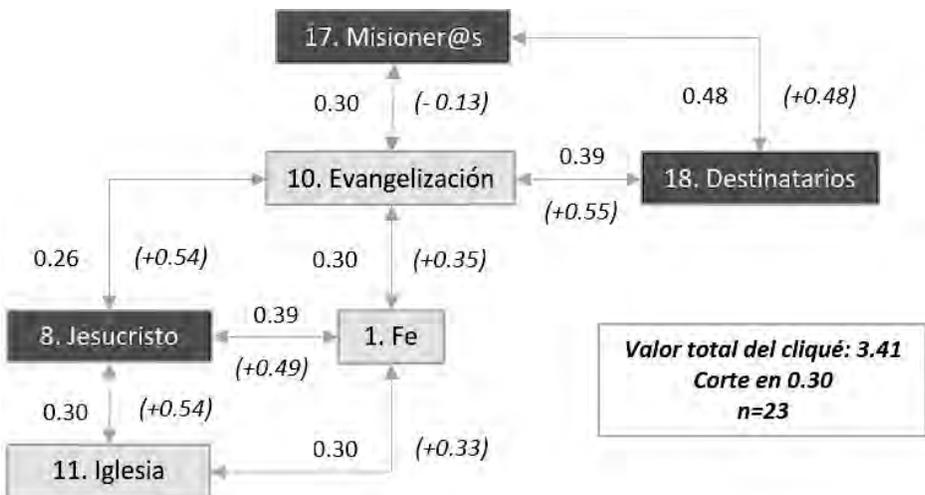


Figura 5. Cliqué sobre lo característico de la Pastoral

En otras palabras, para los estudiantes de Teología se sobreentiende que los *misioner@s* deben llegar a los *destinatarios* y que, cuestión obvia, ese acercamiento se encuentra relacionado con la *evangelización*. Sin embargo, la representación social de la pastoral no presenta una relación muy significativa entre los *misioner@s* y la *evangelización*. Situación que entraña cierta ambivalencia en la acción de evangelizar (Cf. Figura 5).

La *evangelización*²⁹ queda ambigua en su definición dentro de la representación social de la Pastoral, aunque contenga esquemas cognitivos, actitudinales y comportamentales muy definidos respecto a la *misión*. Se entiende como salir, ir al encuentro, predicar, dar testimonio para transmitir la *fe*. Con todo, no muestra elementos que permitan contestar ¿qué es la evangelización?, ¿cómo se hace?, ¿para qué se hace? o ¿por qué se hace?, sólo indica que se hace o debe hacerse. Es cierto que esto corresponde a lo más característico y atrayente de la Pastoral, definida arriba como acción carismática, pero en su fascinación es una tarea que atemoriza, puesto que entraña salir de la zona de confort y seguridad hacia lo desconocido de una realidad que podría superar cualquier expectativa a pesar de que la propia acción evangelizadora tenga como sustento la *fe* en *Jesucristo* misma que custodia la *Iglesia*.

Si la tarea evangelizadora involucra un esquema comportamental de resistencia debido al temor a lo desconocido ¿qué provoca en los estudiantes de Teología? Una búsqueda de un área de seguridad conocida entre sus esquemas cognitivos (anclajes), que identifican con la normatividad mencionada en la representación social en donde se localiza el *Pastor*, quien tiene potestad sobre la *Liturgia*³⁰ que define el trabajo a realizar, así como la *obediencia* al guía legítimo. Es decir, ante el panorama de temor a la tarea evangelizadora se refugian en un esquema comportamental de cierta incomodidad y que no es de lo más característico de la pastoral, pero que da seguridad (Cfr. Figura 6).

29 La *Evangelización* es el centro del cliqué sobre lo más característico de la Pastoral. Tiene cuatro ligas. La mayor es la relación que tiene respecto de *Destinatarios* (39% de elecciones, +0.55 de correlación). La segunda se refiere a la relación de la *Evangelización* con *Fe* (30% de elecciones, +0.35 de correlación). Le sigue la correlación con *Jesucristo* (26% de elecciones, +0.54 de correlación). En último término se encuentra su relación con *Misioner@s* (30% de elecciones, -0.13 correlación negativa no significativa). Esto tiene sentido en cuanto que la misión de la Iglesia se refiere a la evangelización. Una tarea o acción que, por sí misma, es atractiva para los estudiantes de Teología, pero que explícita la adquisición de habilidades para llevarla a cabo, mismas que no necesariamente se desarrollan en los cursos de Teología.

30 Al analizar el cliqué de lo menos característico de la Representación Social de Pastoral, se puede ver que la *liturgia* tiene tres ligas, la de mayor corresponde al *trabajo* (52% de elección, +0.36 de correlación), le sigue *obediencia* (43% de elección, +0.34 de correlación), quedando en último lugar la liga con el *pastor* (30% de elección, +0.19 de correlación). Lo anterior permite interpretar ubicar a la *liturgia* como el centro del cliqué respecto de lo menos característico de la representación social de la Pastora, la *liturgia* misma que adquiere sentido desde su relación con el *trabajo*, la *obediencia* y el *pastor* mientras que la función de *guía*, junto con *planeación* permitirá su unión con la *parroquia* localizando la acción pastoral de la Iglesia en una institución.

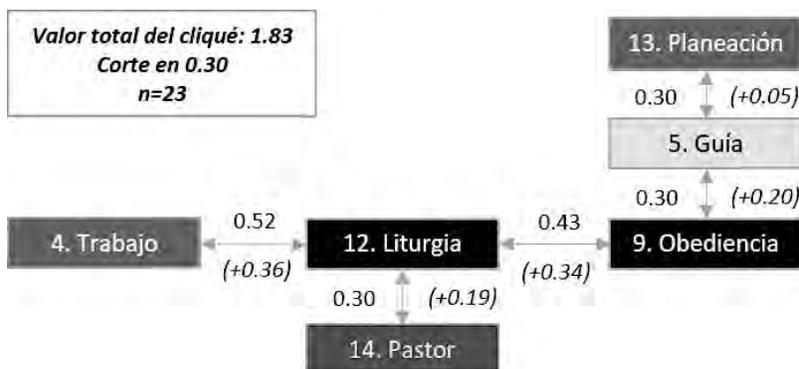


Figura 6. Cliqué sobre lo menos característico de la Pastoral

4. Discusión

La exploración sobre la representación social de la Pastoral ha iniciado con los alumnos de Teología de la Universidad Católica Lumen Gentium. Los datos arrojan no sólo la dimensión positiva y negativa de dicha representación social sino una estructura intermedia entre ambos que se ha denominado función gestora. Ya se han descrito cada una de estas estructuras y de la dinámica generada entre los alumnos cuando se enfrentan a una situación explícita de pastoral, tanto en los esquemas que favorecen la acción pastoral, así como de que no los favorecen, implicando las esferas cognitivas, actitudinales y comportamentales.

Una primera consideración es que hay ítems que deberían ser muy representativos de la pastoral y que, sin embargo, no muestran una corrección significativa, como son evangelización, servicio, misioneros, planeación, parroquia y guía. Estos no forman parte primordial del constructo con que se realiza la pastoral (árbol máximo), pero cumplen con una función: la gestión. Los ítems de misioner@s, evangelio y servicio gestionan la acción pastoral hacia afuera de la Iglesia (ad extra), es decir, hacia “el mundo” que no necesariamente se refiere a los que consideran destinatarios o al concepto, socialmente construido, sobre los sujetos imaginarios de acción pastoral. Los ítems parroquia, planeación y guía realizan la función gestora entre la dimensión positiva y la negativa de la Representación Social, una gestión interna (ad intra) de la propia acción pastoral, pues lo fascinante de la pastoral al atender lo desconocido-no evangelizado busca refugio en el orden conocido a pesar de que implique elementos de distanciamiento (disgusto) respecto a lo más característico de la pastoral.

Segunda consideración. La representación social de la Pastoral de los alumnos de la licenciatura presencial de Teología muestra un movimiento oscilatorio entre

la fascinación de la ortodoxia-carismática y la tiranía de la ortopraxis-normativa de la pastoral. Un movimiento oscilatorio mediado por la función gestora de la parroquia, la planeación y guía que impulsa a la evangelización, pero que justifica el trabajo pastoral. De modo que ortodoxia y ortopraxis se complementan en una práctica pastoral ambivalente: de salida a lo desconocido y de permanencia en los esquemas conocidos.

Tercera consideración. La confrontación entre la fascinación de la ortodoxia-carismática y la tiranía de la ortopraxis-normativa de la pastoral también muestra, en los estudiantes de Teología, la petición de confianza y coherencia en el ejercicio del pastor, para que dé un acompañamiento de acuerdo a lo que ellos consideran adecuado y no una mera fiscalización. Muestra el anhelo profundo de una relación significativa con el pastor cuya guía debiera ser de enseñanza amorosa, misma que, desde la comprensión, pueda sostener e impulsar a cada agente de pastoral en la tarea evangelizadora de la Iglesia.

Cuarta consideración. El destinatario es visto como sujeto estático, en espera de ser salvado. Situación que es contradicha por el desarrollo moderno que ha permitido un proceso de individuación o ciudadanización autogestiva, que lleva al ser humano a la movilidad necesaria en la satisfacción de sus necesidades sin la dependencia a las instituciones o los entes burocráticos que exigen el total sacrificio de sus integrantes. Es decir, hay una resistencia de los estudiantes de Teología al sujeto moderno urbano y que habita en la ciudad, sujeto que dista mucho de la construcción social que tienen estos alumnos respecto al destinatario "real" de la pastoral.

Quinta consideración. El sustrato epistemológico de la representación social de la Pastoral en estudiantes de Teología se encuentra en el propio sujeto moderno: autogestivo, narcisista y hedonista, puesto que los comportamientos de cada estudiante se realizan desde los constructos sociales que comparte con aquellos que percibe como parte de su propia categoría social.

El sujeto autogestivo busca satisfacer sus propias necesidades, ya materiales ya espirituales, poniendo en ejecución sus capacidades, aptitudes y habilidades sin esperar que algún intermediario/burócrata se presente ofreciendo algún bien o servicio en la satisfacción de todo tipo de necesidades. La representación social de la pastoral dota a cada estudiante de las herramientas socialmente aceptadas para satisfacer su necesidad de realizar una acción pastoral, desde la fascinación de la ortodoxia-carismática, hacia aquellos que considera destinatarios, aunque sean mera construcción social del grupo de pertenencia. A la vez justifica el regreso a la tiranía de la ortopraxis-normativa ante lo desconocido que entraña la propia acción pastoral, aunque no sea mucho de su agrado.

El sujeto narcisista es autoreferencial, sólo le importa aquello que tenga que ver directamente con su situación; los problemas del mundo son importantes en la medida en que le impacten o le saquen de su zona de confort y se comprometerá sólo con las causas que le lleven a conseguir sus propios objetivos, de modo que, una vez cumplidos, dará por terminada la relación, el compromiso y la lucha. En la representación social de la Pastoral de los alumnos de Teología están ausentes los temas políticos, económico y sociales. Esto podría entenderse dado que los estudios teológicos hacen referencia a la profundización de la Revelación dentro de la llamada esfera religiosa, trascendente e intemporal; sin embargo, los destinatarios “reales” son individuos cuyos modos de vida responden a la dimensión mundana e histórica. Esta representación social permite que los estudiantes de Teología justifiquen sus intereses y compromisos, así como los límites de la acción pastoral.

El sujeto hedonista sólo se interesa por aquello que le genera placer, aquello que no le exija demasiado esfuerzo en experimentar placer; en otras palabras, aquello que le genere exigencia, sacrificio o sufrimiento lo dejará a un lado. En la representación social de la Pastoral se presenta una elaboración más detallada y fascinante de lo que implica la acción pastoral (basta revisar el número de elecciones de cada pareja de ítems), porque es aquello que consideran más característico de la pastoral y, por ende, son los contenidos que más atraen y gustan en el ejercicio pastoral; lo que no sucede respecto de la dimensión negativa en donde la estructura es simple y compuesta por elementos menos característicos de la pastoral, dado que tienen que ver directamente con la normativa que impone la ortopraxis. Esto se complementa cuando el estudiante de Teología vislumbra que el destinatario de la acción pastoral no concuerda con el destinatario “real”, destinatario que se encuentra en un mundo casi desconocido por el estudiante. La representación social de la Pastoral permite entonces que el estudiante de Teología se acerque más a su destinatario imaginario, concebido desde los constructos sociales propios de su categoría social, y se aleje de los sujetos urbanos modernos.

La representación social de la pastoral en alumnos de Teología tan sólo se reproduce a sí misma sin permitir que el individuo se familiarice con las situaciones novedosas de la vida que enfrenta. Así la propia fascinación ejerce su tiranía en los alumnos de Teología, pues impulsa a la acción pastoral en el mundo, pero le arroja a la reproducción de los esquemas re-conocidos y poco convincentes ante el mundo urbano posmoderno.

Bibliografía

ABRIC, J., C. *Prácticas sociales y representaciones*, México 1994.

BERGER, P., & LUCKMANN, T. *Construcción social de la realidad*. Buenos Aires 1999.

GRANADOS, Á. *Identidad y Método de la Teología Pastoral. Ocho protagonistas del debate contemporáneo*. Valencia 2010.

JODELET, D. «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», en *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, S. Moscovici, Barcelona 1985, 469-494.

JUAN PABLO II. *Catechesi Tradendae. La catechesis en nuestro tiempo*. México 1979.

LINDÓN, A. «De la vida cotidiana a los modos de vida» en E. PATIÑO, *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida. 2o. Congreso RNIU: Investigación Urbana y regional*. México 2001, 15-28.

MANJARREZ, J. CARRILLO, G., LÓPEZ, M. «¿Qué idea tienen los adolescentes de secundaria de la familia?» en UAM-I, *Polis. Estudios psicosociales, sociológicos y políticos*, México 1999, 133-168.

MOSCOVICI, S. *El Psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires 1979.

OTT, L. *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona 1966.

PABLO VI. «Decreto sobre la formación sacerdotal» en *Documentos completos del Vaticano II* México 1990.

RODRÍGUEZ, O., CADENA, C., SALDÍVAR, D., MENDOZA, A. «Representación social de la democracia: de lo ideal a lo real», en UAM-I, *Polis*, México 1998, 33-55.

Polarizes-Preferences, Polarize Pews¹

Tricia C. Bruce

Two patterns shape American Catholics' contemporary churchgoing behavior. First, unlike their erstwhile pre-Vatican II counterparts, parishes now exhibit extraordinary distinctiveness, particularly when it comes to liturgy. The freedom to cater to local culture has enlivened parishes with individual personas. Territorial boundaries are no longer the primary distinguishing factor between parishes, traditional Latin liturgies no longer the shared routine. The enculturation and diversification fostered by Vatican II has birthed guitars, lay input, vernacular Scriptures, and popular styling---embraced and realized differently across Masses and across parishes. American parishes can look vastly different from one another.

Second, individual Catholics are ever more likely to choose a parish rather than to simply attend the one within whose territorial boundaries they reside. Catholics' parish choices pair convenience with individual identities and preferences for worship, ideology, special ministries, language, and so forth. Parishioners congregate less along the lines of shared neighborhood and more along the lines of shared preference, in a place that feels most at "home," geography notwithstanding. This trend cuts across religious denominations, as congregations move increasingly from ascription to achievement².

In short: parish differences breed parish choices, and Catholics are choosing.

What is the effect of this partitioning? Catholic churches in the United States

1 En Konieczny M. E. Camosy Ch. Bruce T., *Polarization in the US Catholic Church*, Liturgical Press, Collegeville, Minn.

2 See Stephen R. Warner, "The Place of the Congregation in the Contemporary American Religious Configuration," *American Congregations* (1994): 54-99.

reflect what journalist Bill Bishop has called the "big sort," through which Americans are "reordering their lives around their values, their tastes, and their beliefs ... clustering in communities of like-mindedness."³ Increased specialization has brought about "media, organizations, and associations that [are] both more segmented and more homogenous." The phenomenon reveals what sociologists call the homophily principle, or the tendency of people to live, work, and otherwise gather with those similarly situated.⁴ Birds of a feather flock together.

Racial, socioeconomic, political, and educational differences-hardened to the extent that they overlap with shared neighborhoods-find their realization in Catholic parishes vastly apart in terms of race, class, politics, and education. Leaving aside the power differential that comes from such divisions, they are, on their very face, an exacerbation of a polarized America. Like other Americans, Catholics sort themselves according to their own social positioning. And this partitioning cannot be viewed in isolation-parish choices extend and exacerbate polarization happening in America more broadly.

Take, for example, the cases of Blessed Sacrament and St. Matthew's parishes (both pseudonyms), residing in two different dioceses and, arguably, in two different corners of the Catholic imagination. Blessed Sacrament is nestled within a predominantly white, semi- to highly affluent suburban area of a Southern diocese. Its neighborhood matters little to its parishioner composition, however, because it is a Catholic parish with no territorial boundaries. Parishioners come to the church not because their residence falls within parish boundaries (there are none) but because the parish offers Mass exclusively in Latin.

Arriving in modest, muted attire, the faithful process in quietly to attend Blessed Sacrament's High Mass late Sunday mornings. They are greeted by a large crucifix in the vestibule and a worship area likewise assuming the shape of a cross. Women pin chapel veils atop their hair, borrowing from the foyer basket as needed. Men arrive in jackets and ties; children (of which there are many) mirror their parents' fashion. Were it not for the many youthful faces in the room-including that of the priest-one may conclude that Blessed Sacrament and its people have survived as a conservative relic of pre-Vatican II Catholicism, older Catholics gripping tightly to the Latin rite through a half-century of resistance. But no; this is not an antiquated base of Catholicism. It is a youthful and vibrant, albeit quiet, and highly traditional community that prefers a deliberately reverent liturgical form. Mass at Blessed Sacrament is celebrated according to the Roman Missal of 1962. The pastor belongs to a community of priests whose primary mission is to ordain and train men to celebrate the Traditional Latin Mass, deploying them to dioceses

3 Bill Bishop, *The Big Sort: Why the Clustering of Like-Minded America Is Tearing Us Apart* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2009), 12, 37.

4 Miller McPherson, Lynn Smith-Lovin, and James M. Cook, "Birds of a Feather: Homophily in Social Networks," *Annual Review of Sociology* (2001): 415-44.

where their presence will be welcomed by a local bishop. Blessed Sacrament is a personal parish devoted to the Extraordinary Form of the Roman Rite.

Elsewhere-at St. Matthew's parish, in a Midwestern diocese-one encounters an impressive stockpile of clothing and household items on the curb most weekends, free for the taking. Residents from the parish's predominantly African American neighborhood depart with garbage bags filled with needed items. Here, too, boundaries do not apply: nearly all of St. Matthew's parishioners drive in from elsewhere, electing by affinity to attend this Catholic parish explicitly devoted to social justice.

Mass at St. Matthew incorporates heavy lay involvement and an intentional welcome to "people of all ages and persuasions," as stated in the parish's mission. This is readily apparent in the hodgepodge of attendees and emotional messages delivered during the service, often by lay women. Prayers of the faithful, offered from the front as well as impromptu from the pews, welcome those hurt or marginalized by the church. "For all gay, lesbian, bisexual, and transgender individuals, especially young people, struggling with their identities, may they accept themselves and may the church accept them, coming to recognize their equality in Christ." A shared sign of peace drowns out the choir with rowdy handshakes and hugs across the aisle. Facing declining neighborhood attendees, St. Matthew's social justice personal parish designation warded off closure during diocesan restructuring a decade ago.

Considered together-though they may appear to stand far apart-Blessed Sacrament and St. Matthew reveal the polarized expressions of Catholicism embedded in parishes and made feasible amid a diverse Catholic Church. Both are canonical parishes. They are not fringe groups lacking formal status, though their approaches may resonate with those at or near the ideological edges of the church. Neither are they ex-Catholic or alternatively Catholic, lacking official recognition or rendered outsiders through formal dismissal (though these=sorts of communities, too, dot the American landscape). No, Blessed Sacrament and St. Matthew are both canonical parishes. They are wholly a part of the respective dioceses they inhabit, wholly connected to the official Roman Catholic Church in the United States, and wholly illustrative of the kind of polarization that can rack American Catholics.

Personal Parishes

Personal parish status comes from an allowance in Canon Law empowering bishops to discern occasions when parishes can meet particular, otherwise unmet needs of niche populations of Catholics. Canon 518, from the 1983 Code of Canon Law, reads:

As a general rule a parish is to be territorial, that is, one which includes all the Christian faithful of a certain territory. When it is expedient, however, personal parishes are to be established determined by reason of the rite, language, or nationality of the Christian faithful of some territory, or even for some other reason. (Can. 518)

Local bishops may discern when-and for whom or what-personal parishes can be established.

A notable side effect of this has been a modest but measurable increase in parishes devoted to particular ideological iterations of the faith or, in the more subdued language used by sociologist Nancy Ammerman to describe elective parochialism, differing "arenas of everyday practice."⁵ But persona parishes are not merely "de facto congregations" that have adapted over time to an elective character born of parishioners' own affinities and facilitating pastors⁶. Rather, they are officially dedicated to a niche purpose.

Of course, American Catholic history boasts a long (albeit uneven) precedent for parishes with canonically decreed service to special groups: namely, minority ethnic, national, or linguistic groups. National parishes (now also subsumed under the personal parish label) have for more than a century served Polish, German, and Lithuanian Catholics and the like, and in more recent years, Vietnamese, Chinese, and Korean Catholics as well⁷. But what of parishes like Blessed Sacrament and St. Matthew, where the personal parish purpose is defined not by language, nationality, or ethnicity? Liturgical and pastoral preferences-arguably coterminous with ideological preferences-are what structures these sorts of personal parishes.

Though proportionately few among more than 17,000 US parishes, these personal parishes are nonetheless significant for formally combining Catholics not along territorial lines but the lines of identity. Personal parishes magnify through their creation the fissures reverberating along ideological lines throughout the US Catholic Church⁸. And they harken at core sociological questions of individualism, community, and the social solidarity that glues people together.

5 See Nancy T. Ammerman, *Congregation and Community* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1997), 358. Data on the increase of personal parishes comes from a national study of personal parishes conducted by the author (Tricia C. Bruce) in Fall 2012. This material will be published in a forthcoming book with Oxford University Press.

6 See Warner, "The Place of the Congregation in the Contemporary American Religious Configuration."

7 'The story of personal parishes for ethnocultural groups such as these has found livelihood through the work of Jay Dolan in *The Immigrant Church* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), Joseph Edward Ciesluk in *National Parishes in the United States* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1947), and Tricia Bruce, "Preserving Catholic Space and Place in 'The Rome of the West,'" in *Spiritualizing the City: Agency and Resilience of the Urbanesque Habitat*, ed. Victoria Hegner and Peter Jan Margry, *Routledge Studies in Urbanism and the City* (New York: Routledge, forthcoming), among others.

8 See Mary Ellen Konieczny, *The Spirit's Tether: Family, Work, and Religion among American Catholics* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

Personal parishes acknowledge-officially-differences among Catholics as parish-selecting parishioners and differences among parishes as havens for similarly situated Catholics. Here, polarization in the US church is not merely a subtle or accidental reality, accomplished only through the de facto practices of Mass-attending American Catholics. Status is made "de jure" through the canonical decree required for the erection of personal parishes. Personal parishes label a clear home for traditional Catholics, for social justice-oriented Catholics, for Catholics of particular ethnic backgrounds, and so forth. Though personal parishes remain in the minority among all parishes, they nonetheless signify the real and symbolic lines that separate American Catholics.

Naming the problem of polarization in the Catholic Church means naming its occurrence writ large. Personal parishes name the problem of polarization in a real, codified way. Their official designations evoke canon law and originate only with a local bishop's approval. Personal parishes are decreed to be certain things to certain people. They partition Catholics in service of specialized needs. Whether or not this is problematic is a complicated question: there are often justifiable moral and pragmatic reasons to create personal parishes. But the effect is all the same: Catholics are polarized. The phenomenon of personal parishes insinuates three questions meriting deeper consideration for their impact on unity in the wider church. I discuss each in turn.

Are Personal Parishes Really "Parishes"?

First, "parish" denotes place. Roman Catholic polity is built upon a parish structure that divides dioceses into geographic units: parishes. Unlike other denominations whose congregations are autonomously owned, the polity undergirding Catholic parishes encourages a strong connection to the wider ecology in which it is embedded.⁹ Territorial parishes are designed to serve all in their midst: "The parish is the presence of the church in a given territory," writes Pope Francis.¹⁰ Bounded catchment areas, moreover, end only when and where another begins, linking all to a wider web. Parishes do not exist in isolation (nor can they, canonically); parishes are like puzzle pieces within a larger diocesan landscape.

But at Blessed Sacrament or St. Matthew-and at their personal parish counterparts around the nation-this geographic "parish" connotation morphs into something that looks more congregational. Personal parishes need no geographic

9 See Mary Ellen Konieczny, *The Spirit's Tether: Family, Work, and Religion among American Catholics* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

See John T. McGreevy, *Parish Boundaries: The Catholic Encounter with Race in the Twentieth-Century Urban North* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), and Gerald Gamrn, *Urban Exodus: Why the Jews Left Boston and the Catholics Stayed* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

10 Francis, *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium* (On the Proclamation of the Gospel in Today's World), November 24, 2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, 24.

area; they draw worshipers from throughout a diocese and do not necessarily reach back out into the very neighborhoods in which they reside. They relegate this task to the geographic parish within whose boundaries their physical church technically resides. This may lessen parishioners' sense of neighborhood belonging or indebtedness to dissimilar others. As one pastor described, "There's no sense of me belonging to this geography anymore."

Personal parishes, as such, drive forms of community driven less by proximity and more by elected affinity. As social theorist Georg Simmel observed of space and community, "[B]oundary is not a spatial fact with sociological consequences, but a sociological fact that forms itself spatially."¹¹ Whereas territorial boundaries reify a diverse mixing of proximate Catholics, personal parishes enable detached and decentralized bodies of Catholics whose activities proceed independently of geographic location. Personal parishes sit in-between elective and ascribed parochialism.

Do Personal Parishes Reflect Failed Community?

Second, just as "parish" denotes place, it simultaneously de-notes community. Per the Catechism (2179), "A parish is a definite community of the Christian faithful established on a stable basis within a particular church." Parishes bring Catholics together to foster and maintain communal bonds. They are among the few brick-and-mortar institutions designed to regularly foster meaningful in-person contact that cuts across lines of difference. Even to the extent that parishes tend toward homogeneity, "individualism and communalism are utterly intertwined"¹². As social theorist Emile Durkheim notes, religion's eminently social character unifies a moral community.

But while personal parishes, too, generate forms of community, their very existence presupposes that community is not being forged neatly-or at least evenly-among territorial parishes. Tensions often emerge in parishes hosting multiple niche communities of Catholics. Fellow parishioners don't always get along.¹³ Liturgies, moreover, may even appear to be mutually exclusive. Says one pastor of a Traditional Latin Mass parish, "Even though they are different forms of the same rite, they're still very different. It's almost like a different world." This, of course, presumes that dissimilar Catholics are sharing a parish at all. The vast majority of parishes are already divided into homogenous communities as a consequence of residential and/or preferential patterns, leaving little opportunity for clashes across different groups. Catholics choose parishes; race, ethnicity, class, ideology, and taste congeal similar Catholics and sift out dissimilar ones.

11 See Simmel on Culture, ed. David Frisby and Mike Featherstone (Lon-don: Sage, 1997), 143.

12 Ammerman, *Congregation and Community*, 353.

13 See Brett C. Hoover, *The Shared Parish: Latinos, Anglos, and the Future of US Catholicism* (New York: NYU Press, 2014).

Personal parishes can compensate for the marginalization of some communities in territorial parishes. Blessed Sacrament creates a safe haven for traditional Catholics; St. Matthew makes a home for more progressive Catholics. "That is just great," confides one Latin Mass attendee, "to be able to see that we're not outsiders. The ghettoizing of the Latin Mass has occurred in certain places, and no: we're part of the fabric of the diocese, which is just a great thing, the way it ought to be." As Karl Marx theorized some time ago, those who control the resources control the story: to the extent that marginalized Catholics never control the resources, a parish may never feel like one's own. Some remain outsiders to their ascribed territorial parish-unless or until they can become insiders as a personal parish.

Are Personal Parishes Facilitating Isolation?

Third, personal parishes isolate-contain, even-divergent expressions of Catholicism. Marked by a given orientation, personal parishes consolidate parishioners who share that orientation under a single, literal roof-and apart from others in the diocese. A narrow "we" delineates over and against an othered "they" in the church. Again, from Simmel, "It is as if each individual largely felt his own significance only by contrasting himself with others."¹⁴ Catholics' differentiation produces factions within a shared church.

This kind of narrow isolation can reduce social contact and increase social distance. Interpersonal contact, absent to the extent that Catholics are physically attending parishes with others who think similarly, reduces opportunities to eliminate prejudice.¹⁵ Regularly interacting only with those whose views you share can exacerbate social distance between you and a perceived "other." As Bill Bishop writes, "[T]he benefit that ought to come with having a variety of opinions is lost to the righteousness that is the special entitlement of homogeneous groups."¹⁶

Isolation and centralization in personal parishes, moreover, may be utilized by Catholic leaders as a means of managing diversity in a diocese. A pastoral leader at St. Matthew, for example, recalls how her bishop's decision to make St. Matthew a personal parish seemed less about honoring their own perspectives as it was about-as she puts it-"keeping all the crazy folks in one spot so they can be contained." Indeed, one online observer deemed the community "an absolute embarrassment to every Catholic."

14 See *The Sociology of Georg Simmel*, ed. and trans. Kurt H. Wolff (London: The Free Press of Glencoe, 1964), 31.

15 Contact theory suggests that given the right conditions, including equitable status, interpersonal contact can reduce prejudice. The prior discussion of parishes as communities, however, may suggest that parish conditions are not always primed for meaningful contact across difference. See G. W. Allport, *The Nature of Prejudice* (Cambridge, MA: Perseus Books, 1954). "

16 See Bishop, *The Big Sort*, 14.

Bringing together like-minded Catholics can also consolidate priest and ministry resources: other parishes and priests need not cater to those special needs or different desires. Comments one leader, "There's something good about it, and there's something ill-conceived about it. I think that every parish should have a certain commitment to social justice, because we have a responsibility to do this. I don't think it's necessary to say, 'Well, let's send them all onto the ship and send them away.'- Another leader extols the capacity of personal parishes to reach otherwise excluded groups, warning nonetheless that "if [a personal parish] becomes an excuse to silo and strategically marginalize or contain that prophetic spirit, then I think we're not being very healthy, and it's a problem."

Such a critique finds parallel in comments offered by Pope Francis (2013):

This is a danger: we shut ourselves up in the parish, with our friends, within the movement, with the like-minded. . . . [B]ut do you know what happens? When the Church becomes closed, she becomes an ailing Church, she falls ill! That is a danger. Nevertheless we lock ourselves up in our parish, among our friends, in our movement, with people who think as we do. . . . [B]ut do you know what happens? When the Church is closed, she falls sick, she falls sick. Think of a room that has been closed for a year. When you go into it there is a smell of damp, many things are wrong with it. A Church closed in on herself is the same, a sick Church.

In its most troublesome consequence, then, the isolating nature of personal parishes materializes itself not only in the polarization of a unified church but also in an unhealthy lack of dialogue and growth.

Apart . . . and Together

Personal parishes embed polarization into the very structures of local Catholicism. They are not just an ad hoc consequence of Catholics' choices, but a reality codified by local bishops' decision making and an accepted application of canon law. Personal parishes serve as both a real and symbolic representation of division in the US church.

While St. Matthew and Blessed Sacrament highlight divisions along the lines of liturgy and mission, divisions also name and separate Catholics along other lines. Individual Catholics' agency in choosing a parish where they feel most at home cannot be explained away by "preference." People desire different types of religious communities, to be sure. But "taste," as such, can also parade as a disguise for racial, class, and political divisions polarizing America and the broader Catholic Church. "Taste classifies," theorizes sociologist Pierre Bourdieu,

"and it classifies the classifier."¹⁷ Paired with a legitimation formally extended by an institutional authority—a parish officially serving only certain Catholics—these patterns merit especially careful attention.

But ending the discussion here would unfairly—or at least incompletely—conclude that personal parishes are, in and of themselves, a polarizing problem among American Catholics. This conclusion presumes that when we look for diversification and unity, we look at each American Catholic parish on its own. But Catholic parishes do not stand alone. They are linked to authority structures that are far from autonomous. They coexist alongside other personal parishes and territorial parishes, embedded in transparish networks within and across dioceses. Parish communities necessarily reside within wider communities of Catholics.

This vantage point—the forest, rather than the trees—can lend a different conclusion. Personal parishes are specialist organizations. Our litmus test for religious vitality and unity ought not to stop at the level of individual congregations. Unity cuts across the church in its entirety. While it is useful to analyze solidarity and integration in individual parishes, this must be paired with a view toward solidarity and integration in the full US church. This is all the more true for Catholicism, given its enduring parochial structure. Specialization breeds its own style of solidarity: interdependence.

Seen in this light, personal parishes may bring as much hope as they do derision. They can offer a home for Catholics otherwise "homeless" or insufficiently welcomed in the church. They are parishes; they are communities. Personal parishes—in naming a safe haven for certain Catholics—generate needed spaces of inclusion. Parish pews are filled with Catholics whose love for the church integrates seamlessly with other meaningful personal identities, reviving and sustaining American Catholics' faith and communal commitments. Individual preferences and shared bonds are ultimately interdependent: the existence of one presupposes that of the other.

The final question is thus: can these two narratives coexist? Can personal parishes polarize the church while simultaneously bonding and integrating like-minded Catholics? I would posit that yes, even in the face of complexity and potential contradiction, personal parishes can do both. Differences exist among Catholics; parishes turn these differences into structural realities. Viewed in isolation, this is a polarizing problem to be resolved. Viewed in union across a wider church, this is a mosaic to be celebrated.

17 See Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990). "See Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Abingdon, Oxon: Routledge, 2013), xxix. Bourdieu further describes the notion of shared "habitus" produced from common class standing, generating in turn common structures and common notions of what counts as common-sense.

Puertas Lumen Gentium 2016
Se imprimió en el mes de diciembre de 2017
en los talleres de Stampa RH
Av. 565 No. 105 Col. San Juan de Aragón secc.2
Ciudad de México, 07969
Con un tiraje de 700 ejemplares.



Filosofía • Teología • Humanidades