

ISSN: 2595-0955

# PUERTAS LUMEN GENTIUM



No. 5 • DICIEMBRE DE 2021

UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM







# PUERTAS LUMEN GENTIUM

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM



No. 5 • DICIEMBRE DE 2021  
UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM



## **DIRECTORIO**

### **Puertas Lumen Gentium**

#### **Director editorial**

Valenti Salmerón Flores

#### **Coordinador editorial**

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

#### **Editora literaria**

Yésica Ramírez Pérez

#### **Comité Editorial**

Valenti Salmerón Flores

Irma Patricia Espinosa Hernández

Guillermo Valadez

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Gerardo Cruz González

#### **Comité Internacional**

Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIF-UNAM)

Dr. Federico Altbach Núñez (Universidad Católica Lumen Gentium)

Dr. Arturo Mota Rodríguez (Universidad Anáhuac del Sur)

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

Dr. Gabriel Jorge Mendoza Buenrostro (UP)

Dr. Salvador Rafael Castro Aguilera (Universidad Intercontinental)

PUERTAS LUMEN GENTIUM, Año 5, No. 5, diciembre de 2021, es una publicación anual editada y distribuida por la Universidad Católica Lumen Gentium, A. C. Victoria #133, Col. Tlalpan centro, Alcaldía de Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México. Tel. 5655-5003, [www.universidadcatolica.edu.mx](http://www.universidadcatolica.edu.mx). Editor responsable: Valenti Salmerón Flores. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2017-021510424100-102, ISSN: 2594-0945, ambos otorgados por el Instituto de Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido No. 17061, 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. Alcandía. Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2021 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.

# Contenido





# Presentación

Experimentamos un cierto cansancio generalizado. Han pasado aproximadamente 21 meses desde la declaratoria oficial de pandemia y aún seguimos en ella, a pesar de ciertas expresiones triunfalistas. El encierro voluntario nos ha enfrentado a un mundo que pensábamos totalmente conquistado y sin misterio, pero que sigue siendo desconocido. La economía mundial basada en el libre mercado no funciona sin consumo, los sistemas de salud son insuficientes para cubrir la crisis de salud de la mayoría de la población, la informalidad permite subsistir a un número importante de personas, las relaciones interpersonales son un reto ineludible, la convivencia en familia por un tiempo tan prolongado no necesariamente fortalece los vínculos afectivos, el otro sigue siendo un gran desconocido... Así, en esta pandemia todos hemos experimentado cierto nivel de muerte y destrucción.

Recuerdo al papa Francisco durante la Vigilia Pascual dirigiendo unas palabras al mundo que lo escuchaba:

“Siempre es posible volver a empezar, porque siempre existe una vida nueva que Dios es capaz de reiniciar en nosotros más allá de todos nuestros fracasos [...] incluso de los escombros de nuestro corazón Dios puede construir una obra de arte, aún de los restos arruinados de nuestra humanidad Dios prepara una nueva historia [...]”<sup>1</sup>

¡Dios en la historia! ¡Aún en medio de un aparente silencio!

---

<sup>1</sup> Vigilia Pascual en la Noche Santa. Homilía del Santo Padre Francisco. (3 de abril de 2021) | Francisco (vatican.va)

En medio de esta crisis la espiritualidad no desapareció. Y no me refiero solo a la espiritualidad cristiana en general o católica en particular, sino todas las demás espiritualidades... muchas con el ropaje de devoción o religiosidad popular.

Algunos se pronunciarán en contra de estas manifestaciones del fenómeno religioso y quizá los identifiquen con un resabio de ideologías de antaño, pero lo cierto es que esa dimensión del ser humano nunca se fue del todo, sino que fue conservada en ese reservorio personal y colectivo donde se encuentran lo más valioso de la intimidad personal y colectiva que permite que la existencia no se diluya, sino que encuentre caminos de reconstrucción.

Esto no significa el triunfo de las instituciones religiosas que, aún con sus múltiples esfuerzos, continúan con muchos tipos de problemas correlacionados con la pandemia, pero originados previo a ella.

Así que, en medio de esta crisis, se vislumbra mucho camino por delante, mucho camino por construir. De inicio, recuperar la vida -porque vivir puede ser una inmensa carga angustiada no pedida o puede ser la opción elegida desde la esperanza para acceder a la plenitud humana en medio de las vicisitudes.

Esta edición, 2021, de la Revista Puertas Lumen Gentium quiere tomar la opción, libre y esperanzada, de recorrer y construir los caminos propuestos desde la academia y la investigación frente a esta crisis que ya es parte de nuestra vida.

Este número se conforma de dos partes. La primera está destinada al 3er. Congreso Universitario, mientras que la segunda contiene algunas investigaciones propuestas para esta edición.

Los movimientos artísticos muestran elementos identitarios a las sociedades para crear tanto sentido de vida como cohesión social, esta es una de las principales razones por las que los gobiernos suelen apoyar a ciertas corrientes artísticas, pues el apoyo se traduce en propuestas integradoras de las ideologías necesarias para gobernar a los habitantes de sus territorios a partir de las matrices culturales condensadas desde el arte. Lo anterior no es ajeno al muralismo en México y tampoco es extraño que, actualmente, se perpetúen como referentes nacionales desde el arte popular. Estas son algunas ideas que se desprenden del análisis de Ramiro Gómez Arzapalo sobre los elementos ideológicos que dan sentido al México contemporáneo a partir de los murales en México con el que se inicia la sección destinada al 3er. Congreso Universitario: El virus de las Ideologías.

La siguiente propuesta proviene de Javier Coellar quien muestra que la institución matrimonial-familiar y la búsqueda del bien común en cualquier sociedad no solo es exigencia de coherencia por parte de la propia sociedad y sus instituciones, sino condición necesaria para su subsistencia, de otro modo, la

sociedad misma propiciará su propio colapso. La ruptura del matrimonio-familia con la consecución del bien común es utilizada por la llamada ideología de género para horadar los cimientos sociales en virtud de una supuesta libertad total.

Algunas ideologías tienden a romper la cohesión social desde el ataque a sus instituciones, otras en cambio, fomentan el consumo y, de esa manera, también fortalecen la idea de un mercado todo poderoso. Un mercado que, colocándose a sí mismo en un pedestal dentro del *pantheon* de divinidades terrenales, excluye de su culto al ser humano incapaz de producir y/o consumir sus mercancías. Alex De Kerpel menciona en su artículo que, tanto la producción, la distribución y el consumo de bienes también son un lugar teológico no solo para su estudio sino para el ejercicio profético, de modo que se denuncie la injusticia social –en cuanto ausencia de Dios– y se muestre las opciones para restituir la dignidad humana en todas aquellas personas sin acceso a los satisfactores mínimos. El autor indica que es posible mostrar a ese Dios solidario al solidarizarse con las causas de aquellos que ha sido desposeídos de la dignidad humana.

La segunda parte de esta edición inicia con la contribución especializada de Francisco Osorio en torno a los padres de la Iglesia. El autor indica que el estudio de los padres de la Iglesia conlleva una mirada a los primeros siglos de la comunidad cristiana, esos momentos históricos en que se inician y fundamentan las diversas maneras en que se estudiarán los textos de las Sagradas Escrituras. Desde esta perspectiva, describe los aportes de la “hermenéutica alegorizante” de la llamada Escuela de Alejandría, el uso de la interpretación literal de la Cultura asiática, así como las formas en que el Occidente latino asume el estudio de los textos sagrados que van desde la interpretación literal-tipológica hasta la alegorizante-espiritual.

El siguiente paso en esta edición está a cargo de David Vilchis quien indica que uno de los efectos atribuidos a la modernidad es el surgimiento de la secularización en cuanto separación entre la Religión y el Estado. De acuerdo con su texto, el triunfo del Estado sobre la religión suele ubicarse en los tratados de Westfalia, pero la evidencia muestra que nunca fue una batalla realmente ganada, pues la religión suele influir tanto en la política interior como en la exterior de un país ya sea de manera directa como indirecta. Así, se enseñó el aparente triunfo de la secularización del Estado moderno en las aulas universitarias durante el siglo XX; sin embargo, la exclusión ideológica de la religión de los estudios profesionales de las relaciones internacionales no solo ha sido cuestionada por la realidad misma del siglo XXI, sino que la ha arrojado por tierra.

La realidad se encarga de yuxtaponer horizontes nuevos no solo a las abstracciones de algunos campos pragmáticos del conocimiento humano sino a

los modelos desarrollados por las ciencias sociales. En este marco de referencial se inserta la contribución de Patricio Madrigal en donde busca desarrollar el modelo de la psicología contemplativa en donde la introspección es revalorada por la manera en que potencia las capacidades cognitivas del ser humano para su autoconocimiento y desarrollo integral.

Esta edición termina con una pequeña contribución de Jesús Serrano sobre los 20 años de existencia de la casa de estudios que edita esta revista. Un período de tiempo que se pronuncia sin dificultad, pero que ha significado un trabajo continuo de multitud de personas, hombres y mujeres, que día a día han dado vida a la Universidad, no solo desde la docencia sino desde los puestos operativos, administrativos y directivos. Con todo, las personas más importantes para esta institución son sus alumnos y egresados.

Esta publicación –Revista Puertas Lumen Gentium– es heredera de una gran tradición y, en todas sus épocas, se ha preocupado por difundir el conocimiento desarrollado en las aulas y en la investigación por los autores que han confiado sus trabajos a ella. Con todo, las páginas que año con año son presentadas solo adquieren sentido por ustedes: nuestros apreciados lectores. Gracias.

Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano Flores  
Coordinador Editorial  
*Universidad Católica Lumen Gentium*

## CONTENIDO

Presentación	
Alejandro Gabriel EMILIANO FLORES . . . . .	7
Índice . . . . .	11

### PARTE I

#### 3er. CONGRESO UNIVERSITARIO: EL VIRUS DE LAS IDEOLOGÍAS

Escenas de religiosidad popular en el muralismo mexicano: ideologías y sentido existencial	
Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES . . . . .	15
Impacto de la ideología de género al bien común de la institución del matrimonio y la familia	
Javier COELLAR RÍOS . . . . .	31
Consideraciones sobre el fin del Neoliberalismo y su fundamento calvinista: hacia la propuesta alternativa desde la economía del Papa Francisco	
Alex Edgar DE KERPEL MORALES . . . . .	43

### PARTE II

#### INVESTIGACIONES LUMEN GENTIUM

Hermenéutica de los padres de la Iglesia	
Francisco Javier OSORIO OSORIO . . . . .	63

El ocaso de la secularización en las Relaciones Internacionales David Eduardo VILCHIS CARRILLO . . . . .	83
Hacia una psicología contemplativa Patricio MADRIGAL CAUDURO . . . . .	97

### NOTICIAS

A las puertas de Lumen. Con ocasión del vigésimo aniversario de la Universidad Católica Lumen Gentium Jesús Antonio SERRANO SÁNCHEZ . . . . .	113
COLABORADORES . . . . .	117

# Parte I

## 3er. Congreso Universitario: El virus de la ideologías





# Escenas de religiosidad popular en el muralismo mexicano: ideologías y sentido existencial

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes  
*Universidad Intercontinental*

**Resumen:** En el muralismo mexicano y en demás obras plásticas circundantes a este movimiento artístico, podemos encontrar escenas consagradas como referentes de identidad nacional, basadas en las expresiones religiosas populares que –a pesar del laicismo de la revolución triunfante, su ánimo antieclesiástico y el ateísmo militante de los muralistas simpatizantes de los movimientos socialistas– se valoraron como expresiones culturales propias del mexicano en su vasta diversidad y en medio del enorme problema de proponer símbolos universalmente válidos dentro de la inmensa pluralidad del territorio nacional. En este sentido, esas expresiones religiosas permearon la identidad del pueblo mexicano, hasta el punto de que, a pesar de escindirse de su matriz religiosa original, continuaron siendo parte constitutiva de su identidad como parte de las herramientas para confrontar el problema de la existencia y su sentido.

**Palabras clave:** Identidad, Religiosidad Popular, Muralismo, Secularización, sentido existencial, laicización.

## **1. Antecedente histórico del peculiar proceso de secularización mexicano: disputas por el control simbólico de los momentos cruciales de la vida (Benito Juárez)**

En el conflicto que se generó durante la lucha política del movimiento de la Reforma en México, auspiciado por la personalidad de Benito Juárez (1806-1872), éste se dió perfecta cuenta de la lucha por la que el Estado cobrará poder real y efectivo frente al acuñado por la Iglesia; la disputa no sería solamente legal sino también simbólica para que tuviera una repercusión real y efectiva

en el imaginario colectivo. Hasta ese momento, simbólicamente, los momentos cruciales de la existencia humana estaban legitimados ritualmente por la Iglesia Católica, básicamente: el nacimiento con el bautismo, la unión de vida entre parejas mediante el matrimonio, la muerte con las exequias y la administración clerical de los camposantos. Recordemos que la guerra de Reforma transcurrió en México de 1857 a 1861, conflicto que confrontó a liberales y conservadores. Con el triunfo de los liberales, encabezados por Juárez, se establece una nueva era en la historia de México al consolidarse claramente la separación de la Iglesia y el Estado, lo que conllevó a una confrontación de forma directa en la ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos, la prohibición de la asistencia oficial de las autoridades civiles a festejos religiosos, así como el decreto que cesó la intervención clerical en los camposantos y la ley de libertad de cultos. Pero también, de forma indirecta, se atacó la privilegiada posición del clero en los momentos claves de la vida social al decretarse la ley del matrimonio civil, la ley orgánica del registro civil y la ley sobre el estado civil de los individuos.

En este sentido, debemos contextualizar el problema en medio del conflictivo proceso de promulgaciones de leyes tendientes a hacer realidad la separación entre la Iglesia y el Estado en el México decimonónico. La *Ley Juárez* de 1855 suprime el fuero eclesiástico en materia civil con la finalidad de coartar el poder y la influencia de la Iglesia en asuntos civiles. Posteriormente, la *Ley Lerdo*,<sup>1</sup> en 1856, prohibía expresamente la tenencia, adquisición o usufructo de propiedades o bienes raíces por parte del clero, a excepción de los edificios propios al uso evidente eclesiástico, como iglesias, conventos, hospitales o casas curales. Finalmente, en 1857, la *Ley Iglesias*<sup>2</sup> reguló los aranceles parroquiales sobre el cobro de derechos, previniendo que los pobres fueran excluidos de dichas subvenciones y, en caso de negativa por parte de los clérigos, la autoridad civil podía intervenir en el asunto. Así se empieza a fraguar el espíritu anticlerical que estará presente en la Constitución de 1857, primer documento jurídico mexicano que no hace referencia a la confesión religiosa del Estado, pero que, curiosamente, inicia su preámbulo con la siguiente frase: “En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano...” Es más que una frase emblemática, encierra en sí mismo el conflicto y la contradicción de una disputa simbólica por el derecho a la legitimidad de lo divino y su uso como justificante absoluto.

No parece tratarse, al menos en su momento inicial, de un cambio de mentalidad que migrara de los principios y estructuras religiosas hacia una comprensión laica del mundo y sus actores, sino más bien una disputa por el poder y control de quien encabeza simbólicamente la sociedad en su conjunto. Pero la arena donde empiezan a dirimirse estas luchas por la laicidad es en el ámbito simbólico-religioso, es decir, en una estructura mental religiosa, donde se disputa el control absoluto. Tal vez, materialmente, el ejercicio de la fuerza pudiera ser suficiente para imponer el control del Estado en todos los niveles de la

---

1 Por Miguel Lerdo de Tejada.

2 Por José María Iglesias.

vida social mexicana, pero aquí se trata de una lucha por la primacía simbólica, que permeará a toda la sociedad y legitimará el lugar del Estado y sus dirigentes e instituciones frente al pueblo, hasta entonces, acostumbrado a las estructuras, jerarquía y prerrogativas eclesiásticas.

La disputa se realiza así en un sentido que preserva las instancias directamente relacionadas con la gente común, sin violentar mucho su vivencia ordinaria, pero donde se substituye tajantemente al protagonista rector y legitimador de las acciones ritualizadas por el Estado. Esto no tiene un alcance absoluto, en el sentido de que no se suprime la parte eclesiástica, sólo se modera, se acota, se desplaza, y emergen las prerrogativas del Estado imponiendo su presencia y reconocimiento por parte del pueblo mexicano en la operatividad de su vida ordinaria. Ya no bastará entonces que la Iglesia, mediante el sacramento del bautismo, celebre el nacimiento e integración social del nuevo miembro de la sociedad, el Estado exige ahora el legítimo reconocimiento civil mediante el acta de nacimiento, celebración iniciática en un nuevo recinto sagrado (pero laico) que es el registro civil, frente a la autoridad legitimadora de un nuevo clérigo estatal que oficialmente reconoce el ingreso a la nación mexicana del registrado, a imagen y semejanza de lo que el sacerdote anuncia solemnemente con los nuevos hijos de Dios incorporados a la Iglesia mediante el bautismo. Las formas son la clave para entender esta lucha simbólica. Los contrayentes, aun cuando opten por el matrimonio religioso, requieren ahora primero la legitimación provista por el Estado, con su ritualidad propia, laica, pero profundamente religiosa en cuanto a estructuras y símbolos. Lo mismo podríamos decir acerca de la muerte y el destino del finado, que ya no será en los camposantos<sup>3</sup>, sino en el panteón civil, bajo una nueva ritualización exequial laica destilada en el acta de defunción. Insisto en que no es un cambio radical donde la nueva estructura civil desplace por completo la tradicional y muy enraizada estructura religiosa. Ambas convivirán y acabarán conformando, juntas, un nuevo horizonte de ordinariedad en la vida cotidiana del mexicano. Tal vez se trate, en resumidas cuentas, del momento en que el Estado mexicano reclama la paternidad de sus hijos, frente a una tutela que ya no está dispuesto a reconocer en igualdad de circunstancias: la de la Iglesia. Este divorcio entre la Iglesia y el Estado en México, tras un larguísimo antecedente de maridaje de ambas instancias en la época colonial y luego en las primeras décadas de conformación de nación independiente, haría que la separación no fuera sencilla, pues no sólo se involucraban las instancias oficiales en pugna (Iglesia y Estado) sino también la inercia y tradición del pueblo mexicano, que en su vasta diversidad y pluralidad cultural, ya había configurado un referente de identidad muy claro y extendido en la Iglesia católica. A ese nivel, la separación no sería efectiva en cuanto una negociación entre líderes oficiales de una u otra

---

3 Recordemos que los camposantos, acodes a la mentalidad cristiana europea, estaban dentro del atrio de las iglesias, pues se esperaba que, en el momento de la resurrección, mientras más cerca se estuviera del lugar sagrado, sería mejor. Incluso, dentro del camposanto, los mejores y más cotizados lugares eran dentro del templo o, al menos, pegados a los muros exteriores del mismo. Al ser administrados por la iglesia, imperaban sus directrices, no pudiendo ser enterrados en ellos suicidas, criminales o herejes.

instancia, sino en permear a la población, encauzarla en el nuevo proyecto y sentar las bases de un cambio de mentalidad. En este sentido es que destacamos que las maniobras y recursos simbólicos en esta lucha por la legitimidad directiva de la nación tenía que jugarse, evidentemente, de una forma impositiva, es ejercicio de poder efectivo, pero con todo, una imposición que se calcó sobre momentos cruciales de la vida ordinaria ya antes celebrados por la Iglesia.

También es necesario recordar y enfatizar que, a raíz de estos procesos, la educación quedó en manos del Estado, algo novedoso, pues había estado hasta entonces, en buena parte, bajo la iniciativa de la Iglesia. Sería entonces este espacio de la educación otro de los grandes puntos de disputa por el control ideológico. Lo que queremos destacar, en este sentido, es la visión de conjunto de todas estas acciones, donde la disputa por el control de puntos neurálgicos en la vida social mexicana se jugó de manera muy clara por parte del Estado mexicano, encabezado el proceso por Juárez y su reforma. Así pues, no podemos olvidar que estas reformas debían ser impuestas con categoría de ley para garantizar su operatividad en medio de un pueblo que, de forma tradicional, estaba no sólo acostumbrado sino también conforme y acatado a los lineamientos eclesiásticos, no viéndolos como carga sino como parte de su ordinariad social. Era necesario, entonces, que Juárez, para consolidar su proyecto, debilitara la autonomía de la Iglesia, dejándola supeditada al poder del Estado, por un lado, pero también, por otro lado, que ejercitara acciones concretas y visibles en el terreno social, que fueran claramente leídas por el pueblo en este sentido de la primacía del poder.

Es en este terreno donde hablamos de un ejercicio de imposición simbólica que migrará -a los ojos del pueblo- al poder real y concreto que, en la vida ordinaria, otrora, tuviera la Iglesia. Desde esta perspectiva, los momentos claves de la existencia humana particular, como el nacimiento, el matrimonio y la muerte, serían decisivos, pero también lo serían espacios claves de la reproducción cultural de una sociedad, como la educación y los eventos públicos, así como todo el aparato simbólico de íconos nacionales que ahora serían propuestos y expuestos a la vista pública, supliendo los espacios claves que hasta entonces la Iglesia había tradicionalmente copado. No en vano sería el mismo Juárez quien animaría y alentaría la intromisión de grupos religiosos cristianos no-católicos en el territorio nacional como parte de este mismo proyecto que implicaba esta lucha de poder con la Iglesia, tal y como se encontraba tradicionalmente empoderada en México, tomando como ejemplo cercano la relación de la Iglesia católica con el gobierno de Estados Unidos, donde consideraba que el equilibrio de fuerzas estaba posibilitado por la diversidad de cultos existentes en aquella nación con su pluralidad religiosa inherente.

Ahora se dice de manera sencilla, pero en su momento implicó una lucha tremenda con intereses e ideologías muy arraigadas y consolidadas tradicionalmente en el territorio mexicano, el éxito de este emprendimiento de Juárez se debió, en buena medida, a su legalismo y pragmatismo. Para comprender cabalmente las medidas tomadas por Benito Juárez en este sentido de confrontación con la Iglesia, es necesario situarse en las condiciones reales que la Iglesia tenía frente al Estado

en aquel momento. La de Juárez no fue una gesta persecutoria en contra de una Iglesia católica debilitada, frágil o en construcción, sino que, muy al contrario, fue una confrontación con un poder bien consolidado, conservador y clerical, que tenía una tradición larga de ejercicio real del poder. La Iglesia católica, en este sentido, era un poder económico, social, político y, por supuesto, religioso, que tenía una fuerza y efectividad real y operativa en el control de las vidas de los ciudadanos, desde su nacimiento hasta su muerte. No podemos dejar fuera del análisis esta realidad, pues significaría perder de vista las dimensiones del adversario enfrentado por Juárez.

Pero, en el sentido que hemos querido abordar en estas líneas, destacaría más bien esta realidad múltiple de convivencia de poderes diversos enfrascados en luchas simbólicas por la legitimidad social, lo cual es muy interesante considerar en un contexto eminentemente plural, como lo es el México contemporáneo, no sólo como dato curioso sino también como realidad social inherente a la configuración de nuestra identidad social, donde las antítesis conviven y se sintetizan una y otra vez generando una historia no libre de contradicciones muy interesantes.

En este sentido, ese afán de Juárez por imponer su religión cívica no impidió que él mismo, como individuo, permaneciera activo o, hasta cierto punto, vinculado con los rituales católicos, especialmente en los sacramentos, tanto para él mismo como para sus hijos. Así pues, estas contradicciones en la operatividad de la vida cotidiana es lo que queremos destacar aquí, sin olvidar que el proceso fue caótico, difícil y, en muchos casos, hasta traumático (con un espectro de influencia a muy largo plazo en la memoria colectiva); en este sentido, bien escribe Manuel Olimón:

El tránsito de la relación a la separación entre la Iglesia y el Estado en el México del siglo XIX no fue suave ni sencillo. No fue tampoco, como podría parecer por mi seguimiento de puntos de discusión jurídicos, un asunto sólo de leyes escritas sobre papel. La aplicación de las leyes –diferenciada según lugares y celo de los funcionarios– tuvo efectos sobre el pueblo y muy especialmente sobre las clases necesitadas y los indígenas, con usos y costumbres apegadas al sentido comunitario y no individual. La exclaustración de las comunidades religiosas y la privatización de sus espacios vitales: conventos, monasterios, casas, hospitales, colegios, asilos y otros, realizada con lujo de violencia después del regreso de Juárez a la ciudad de México en 1861, cambió la fisonomía de los centros urbanos, dispersó y destruyó un patrimonio cultural construido a lo largo de siglos y obligó a un cambio drástico en las relaciones sociales y económicas. La desamortización de los bienes eclesiásticos –todos ellos de índole comunitaria y no privada– fue también la de los bienes de comunidades indígenas y cofradías de beneficencia, conocidas como ‘corporaciones civiles’.<sup>4</sup>

---

4 Manuel Olimón, “¿Juárez católico?”, Estudios núm.. 82, ITAM, México, pp. 127-142; pp. 139-140. <https://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/ManuelOlimonJuarezcatolico.pdf>.

Y, en este mismo sentido, más adelante expresa lo siguiente con relación a esta impresión en la memoria colectiva del pueblo mexicano y a la diversidad de consecuencias generada por estas acciones:

Estas dos situaciones: el cierre de todo canal de comunicación entre la jerarquía eclesiástica y los gobiernos liberales y el trauma producido por el ataque a la red vital de contacto con la base popular, pueden servirnos para comprender, a la distancia histórica en que nos encontramos, actitudes de distancia y desconfianza muy duraderos entre la Iglesia y el Estado en México. La exclusión jurídica llevó, contra lo pretendido, a una participación política prolongada de muchos elementos eclesiásticos y a la configuración de redes de influencia y comunicación extraoficiales. La memoria popular de lo que sucedió sobre todo en 1861 y 1862 en relación con la excomunión de las comunidades religiosas y la dispersión y destrucción del patrimonio, hizo que la figura de Juárez muy difícilmente, a pesar de toda la construcción heroica hecha a lo largo de los años, pudiera ser asimilada de manera positiva en los ambientes católicos.<sup>5</sup>

Nótese, entonces, que es una confrontación *sui generis*, no es una abierta negación de la Iglesia y su posibilidad de existencia social por parte del Estado mexicano, lo cual hubiera sido simplemente un suicidio político en medio de una población mayoritariamente católica de antaño y abolengo<sup>6</sup>. Se trataba más bien de un reajuste de poderes, de una nueva configuración donde se reconoce la existencia social de la Iglesia, pero acotada, donde era imperativo que buena parte de sus prerrogativas, consagradas tradicionalmente a los ojos del pueblo, pasaran a ser ahora asunto y privilegio del Estado. Un verdadero reordenamiento doméstico interno: ¿Quién manda aquí?... Dios y el César ya no compartirían el poder. Probablemente uno de los monumentos que encierran simbólicamente esta cuestión sea precisamente la escultura sobre la tumba de Juárez en el Panteón de San Fernando. Esta escena recuerda plenamente a las obras que, en el arte católico, se conocen como La Piedad, donde se representa a Cristo muerto desprendido de la cruz en brazos de la Virgen María. En este caso, el juego simbólico es evidente, aquí no es la Madre de Dios sujetando al Hijo muerto, sino La Patria con Benito Juárez ya finado. Por su parte, con ocasión de la muerte de Juárez, Francisco T. Gordillo, a nombre de la sociedad masónica, pronunció las siguientes palabras:

Jurémosle a Juárez seguir sus pasos, aprender su ejemplo, imitar sus virtudes y velar en su sepulcro para que nunca crezca en él, por nuestro abandono, la yerba silvestre, ni los pájaros puedan anidar en su cúpula; recordemos su nombre con veneración, respetemos su memoria con nuestros hechos y si la paz se llega a

---

5 *Ibidem*, p. 140.

6 Tengamos en cuenta que, en ese momento histórico donde Juárez implanta su propuesta, no es aún el momento del anticlericalismo exacerbado posterior que se abona en los años del porfirismo y el cual tuvo su desenlace final en la redacción y promulgación de la Constitución de 1917, cuya nota característica fue el desconocimiento de la personalidad jurídica a las Iglesias.

establecer en nuestra república por el trabajo, la moralidad y la obediencia a la ley que él nos recomendara, podremos decir a nuestros hijos lo que los primeros cristianos dijeron del Cristo: 'con su muerte nos ha redimido'.<sup>7</sup>

Puede apreciarse la metáfora religiosa en el símil simbólico puesta en juego en esta escena. Me parece icónico precisamente porque se utiliza por parte del estado el recurso simbólico del adversario en una competencia que echa mano de los mismos recursos para competir contra el adversario. Es una mimesis. Se pelea en los mismos términos. Por eso insisto en que no es un ejercicio de imposición de una laicidad que permee como idea o principio fundante cambiando la mentalidad de la época, sino una competencia por la supremacía simbólica y el poder real ejercido mediante ella frente al pueblo, dividido en ese momento inicial entre la fidelidad a las estructuras, a las cuales estaba acostumbrado y formaban parte de su mundo ordinario, pero también frente a la novedad y posibilidades recién abiertas, tomando en cuenta que se resquebrajaban viejos esquemas, hasta entonces, intocables.

## **2. La Religiosidad popular como vehículo de escisión de la Matriz Religiosa y preservación en el núcleo de identidad social en el muralismo mexicano**

En variadas escenas plasmadas en los murales pintados a lo largo de la época floreciente del muralismo mexicano del s. XX, podemos encontrar referencias visuales a tradiciones religiosas, rituales y ofrendas provenientes de las expresiones religiosas populares mexicanas. El hecho de incluir estas escenas en el contexto general de los murales nos sugiere que estas representaciones socio-religiosas formaban ya parte de un acervo común identitario-cultural, que superaba el ámbito de adscripción religiosa confesional, en una suerte de referente simbólico de identidad mexicana que gozaba de común aceptación, y era claramente reconocido como tal, independientemente de la creencia o incredulidad del espectador; se trataría, entonces, de referentes provenientes de expresiones religiosas que se convirtieron en íconos de identidad superando el ámbito de la piedad y la devoción para, laicamente, convertirse en fermento de una "nosotridad" compartida o, al menos, comprendida a pesar de la diversidad inherente al territorio mexicano.

Encontrar estas referencias religiosas populares en estos murales, llama poderosamente la atención si consideramos el marcado carácter antieclesiástico de los mismos, además de la franca simpatía con el régimen socialista, implícitamente ateo militante. En todo caso, nos sugiere un valor dado a estas expresiones religiosas desde el pueblo y, en este sentido, dialécticamente definitorias de la identidad popular mexicana, rebasando con mucho el ámbito

---

7 "Discurso pronunciado por el C. Francisco T. Gordillo a nombre de la Sociedad Masónica", en *Boletín Oficial del Gran Oriente de España*, 2/35, 1 oct. 1872, reedición, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, 2006, p. 15. Citado por: Manuel Olimón, *Op. Cit.*, p. 141. <https://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/ManuelOlimonJuarezcatolico.pdf>

meramente religioso-institucional. Dan testimonio, pues, de una historia donde el entrecruzamiento de la parte religiosa estuvo en la base misma de nuestro surgimiento nacional, cobrando un lugar en la definición de nuestra identidad y –en muchos sentidos- independizándose después de su matriz religiosa en una reconfiguración cultural de clara utilidad identitaria.

### **3. Algunas notas acerca de la Religiosidad Popular y la realidad social que cobija en México**

Al tratar acerca de la religión popular, no podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: de polvo y cenizas, como dijera Sylvana Rabinovich<sup>8</sup>. La dureza de la realidad material se impone al espíritu que, para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro *ser* humano. En medio de la dureza de una vida cotidiana, en la que la miseria se hace costumbre, surge la imperiosa necesidad de ser distinguido excepcionalmente por lo sagrado. Es esa excepción la que “saca” de la masa informe de un anonimato habitual en las desdichas y amargas que se entretejen con nudos cada vez más cerrados. Esta *relación excepcional* es una necesidad psicológica innegable. A nivel horizontal, las relaciones afectivas proveen de esa excepcionalidad que hace brotar el rostro –distinto, diferenciado y único- por el que se da la singularidad en medio del anonimato informe y aniquilante de “la masa”. Cuando esa excepcionalidad se lleva al campo vertical: lo sagrado me toca en mi mundanidad, tenemos, entonces, un elemento de legitimidad en la forma de vida asumida, la labor realizada, la opción tomada en la existencia particular. Es importante tener esto en cuenta para entender estos fenómenos religiosos marginales<sup>9</sup>.

Entonces, la religión popular, tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de la religiosidad popular no se sitúan en el campo escatológico, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos. En este contexto de religión popular, lo importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí en esta vida terrenal. Desde este punto de vista, resulta obvio que las convergencias y divergencias en la relación con lo

---

8 Cfr. Rabinovich, Silvana, “Espiritualidad de polvo y cenizas”, en: Shulamit Goldsmit (Coord.), *Memorias del 1º y 2º coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, Universidad Iberoamericana, México, 2002, pp. 48-63.

9 Cfr. Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, “INTRODUCCIÓN: Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia”, en: Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, UIC, México, 2017, pp. 5-27.

sagrado, desde lo oficial y lo popular, provienen de la diferencia social, significados y roles que juegan los actores sociales desde su particularidad íntima micro-social por un lado, pero, también, por el otro lado, como miembros de una sociedad *Macro*. Bien apunta en este sentido Félix Báez-Jorge: “En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales”<sup>10</sup>, por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico depende directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.<sup>11</sup>

Bajo estos principios, ubico a la religión popular como una forma concreta de asumir la religiosidad cifrada desde la existencia real, concreta y material. Dada su adhesión a lo íntimo del pueblo, barrio, colonia o grupo que le da vida y vigor, la religiosidad popular no puede ser pretendida bajo una caracterización universal, y conservará siempre su sentido y coherencia en relación con el contexto social particular que la genera, así, necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina, es decir, no existe una religiosidad popular omniabarcante que dé cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, la religiosidad popular tiene siempre un referente doméstico, es en la particularidad de un determinado pueblo y su historia donde es posible describir los fenómenos religiosos populares significativos a esa población desde la singularidad de los procesos que la conforman.

En la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan. Esta característica de la religión popular en su tensa relación con las instancias religiosas oficiales, institucionalizadas y hegemónicas, devela un conflicto presente en todo el entramado social de estos grupos culturales que dan vida y sustento a dichas manifestaciones religiosas al margen de la ortodoxia. La separación entre los intereses de la religión oficial y los de la religión popular es una distancia abismal que acentúa de forma diferente –y de hecho en extremos muy divergentes- los propósitos, esperanzas y expectativas humanas en relación con lo divino. En este sentido, en la religión popular encontramos una radiografía de los procesos

---

10 Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011, p. 45.

11 Cfr. Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, “Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad”, en: Padrón Herrera, María Elena y Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro A. (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, 2016, pp. 85-110.

sociales conflictivos entre grupos antagónicos, pues evidencia luchas de poder, tironeo por la gestión del tiempo y el espacio sagrado, debates entre los mismos símbolos, pero interpretados diferentemente de uno y otro lado, etc.

Las manifestaciones religiosas populares nos hablan de sectores sociales marginales que precisamente desde el margen proponen sus propios modelos de vida virtuosa, que –lejos de ser paradigmas morales configurados desde la ortodoxia– exaltan las virtudes de una vida en lucha constante por sobrevivir desde una posición poco privilegiada, socioeconómicamente hablando, enfrentando la crudeza de la realidad con escasas fuentes de apoyo más allá de las redes de solidaridad y reciprocidad que, horizontalmente, se entretejen en la intimidad del pueblo, barrio o colonia. Es por eso por lo que –desde esa intimidad– la totalidad de la vida religiosa es releída desde las coordenadas culturales locales, en un simbolismo entendible sólo desde esa perspectiva que le da origen y sustento; así, podríamos decir que revelan una lógica cultural interna que está fuera de toda lógica para la institución eclesial universal.

Las poblaciones locales, íntimas y tradicionales mantienen –a través de las prácticas religiosas populares– una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel singular sino también en un grupo de pueblos, barrios o colonias vecinas que forman un conjunto regional o grupo social urbano diferenciable de los que no comparten esta visión. Dicha práctica religiosa popular se convierte, así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil–, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones de la propia comunidad–.

El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas religiosas populares (y todo el complejo de movilidad social que conllevan) en un entorno social específico. Esta dinámica genera un impulso excepcional a la construcción, fortalecimiento y continuidad de la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo, barrio o colonia guarda de su pasado le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Invitamos, pues, a considerar a la religiosidad popular como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico. En palabras de Luis Millones, reconocemos una vivencia cultural en la cual “se descubre a la lejanía la oscurecida presencia del cristianismo detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye”<sup>12</sup>.

#### **4. Conformación de la identidad mexicana en un contexto de laicización sui generis**

En el período post-revolucionario en México, los esfuerzos del gobierno se dirigen principalmente a constituir y consolidar las instituciones que darán forma y presencia a los ideales revolucionarios. En este sentido, la búsqueda de una identidad nacional es una de las principales preocupaciones, no solamente para el gobierno, sino también para la sociedad civil, encontrándose en este esfuerzo con la presencia de numerosas identidades dentro del territorio mexicano, acotadas localmente y con serias dificultades para proponer un modelo omniabarcante que conglomere todo el territorio nacional conciliando la diversidad étnica, cultural e histórica de tal pluralidad en un proyecto único: la nación mexicana de la revolución triunfante.

En ese contexto, el peso que se le da a los proyectos modernizadores es decisivo, México necesita modernizarse, y para ello requiere de educación –la creación de la Secretaría de Educación Pública y su proyecto de presencia hasta el último rincón de México es ejemplo claro de esta apuesta, además de la creación de la UNAM– y en general de las secretarías gubernamentales que pretenden parcializar la realidad social en sus elementos más apremiantes para atender particularmente cada uno de estos puntos neurálgicos bajo un ideario común.

En medio de este contexto, el mundo se encuentra en el debate y competencia entre los grandes modelos económicos: el capitalismo y el socialismo. México mantiene una postura neutral, pero en sus ámbitos académicos, artísticos y culturales empieza a darse una clara inclinación y simpatía por el movimiento socialista.

En este contexto es donde debemos ubicar el muralismo mexicano, el arte no debe estar escondido en las galeras privadas de un museo controlado por las clases pudientes, sino entre el pueblo, en los lugares públicos, a la vista y alcance de todos, y debe contener un mensaje: qué somos, de dónde venimos, cómo llegamos hasta aquí y por qué es este el mejor momento de nuestra historia. Todas estas características e inquietudes hacían del muralismo una expresión artística de claras tendencias políticas, pero, más allá de eso, también de una genuina búsqueda

---

12 Millones, Luis, “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 2010, p. 54.

intelectual generalizada por construir un proyecto identitario en el México post-revolucionario. Las escenas de los murales serían fácilmente manipuladas por los fines gubernamentales de presentar y legitimar una revolución triunfante, es decir, un gobierno legítimo que cobraba su lugar llevado a esa posición por el espíritu de la historia. Pero también serían el espacio aprovechado por los muralistas para criticar al gobierno, sus excesos y desviaciones del proyecto revolucionario original mediante el mismo recurso artístico-pedagógico: el mural.

Así pues, en este breve artículo pretendo acercarme a esta expresión artística, destacando que una de sus finalidades principales era coadyuvar a la pedagogía nacionalista para crear referentes de identidad en un pasado común y luchas continuas que desembocarían en el culmen de la historia en el triunfo de la revolución. Para ello, de manera genial, los muralistas se valen de elementos preexistentes en el entorno cultural, que ya funcionaban como referentes culturales omnipresentes en medio de la diversidad de contextos sociales y pluralidad cultural de los habitantes de todo el territorio nacional. Algunos de estos grandes temas podrían ser: la conquista y colonización, el movimiento de independencia, las guerras contra fuerzas extranjeras francesas y norteamericanas y –en medio de estos acontecimientos– la figura de ciertos héroes de todos reconocidos como Cuauhtémoc, Hidalgo, Juárez, Madero, etc. con sus respectivos anti-héroes o villanos: Cortés, Maximiliano, Porfirio Díaz, etc.

En medio de este esfuerzo, y en lo que este escrito pretende abundar es en las expresiones religiosas populares tradicionales que se plasman en estos murales, destacándose con ello que ya funcionaban como referentes claros de una distinción identitaria consensuada, por todos reconocida como algo peculiar y distintivo de los “de aquí”. Esto es de llamar la atención, pues se da aún en medio del marcado carácter antieclesiástico de la revolución y del contexto postrevolucionario laico simpatizante de la ideología socialista.

Además, cabe decir, el proyecto modernizador implícito en esta reconfiguración social provocó un claro choque entre las tradiciones locales y el proyecto ilustrado impuesto desde la verticalidad oficial estatal, mas, a pesar de ello, las fiestas, tradiciones, artesanías, verbenas populares serán ampliamente destacadas en el muralismo como referentes de una identidad mexicana que distinguen claramente a este ser social frente a las tradiciones europeas y norteamericanas.

En este sentido, tenemos que reconocer que los procesos modernizadores propuestos y patrocinados desde los grupos que detentaban el poder en México desde la tercera década del s. XX no pueden ser vistos como fórmulas mecánicas infalibles cuya aplicación –y éxito– dependió exclusivamente de un acto de decisión impositivo desde la cúpula dirigente. Ello implicaría considerar que aquellos grupos culturales inmersos en su mundo local-tradicional pudieron asumir indiscriminadamente lo que les fue mandado por el mero hecho de que se les ordenó; sin embargo, al interior del Estado nacional, resulta evidente que la implantación de políticas domésticas para lograr quedar “enganchados” a este “tren del progreso” no fueron recibidas con la misma convicción por todos los

grupos *ad intra*, generándose una división clara entre lo tradicional y lo moderno como opciones sociales. Al no considerarse la dinámica cultural propia de cada grupo en relación con las dinámicas interculturales históricamente configuradas en la intimidad diversa en México se llegó, en muchos casos, a la imposición autoritaria de modelos externos de forma arbitraria y violenta, incrementando las tensiones sociales al interior del país y debilitando los nexos que articulan la vida social de las comunidades tradicionales.

La apuesta social del muralismo se desarrolla inmersa tanto en este juego de contradicciones como en un contexto crucial de construcción del México Moderno. El color, dinamismo, alegría, convivencia, baile y lucha social, implícitos en la vida ritual, quedan plasmados con mano maestra y recuerdan al espectador que esto es parte de nosotros como mexicanos, que vale la pena ser pintado y que es referencia de nuestra particularidad frente a los modelos extranjeros impuestos desde tiempos antiguos. No es solamente sacar el arte a la calle, sino hacer que el arte se nutra de la vida popular, con sus producciones artísticas, verbenas, ritualidad y creencias. Es verdaderamente un punto de partida de la realidad social para plasmar lo que es y no un “debiera ser” venido desde la teorización de un mundo posible inexistente. El genio de los muralistas radica, en buena parte, en haber conseguido esa fusión: lo que somos, es digno de seguir siéndolo. Se crea cierta dialéctica donde se exalta en el mural lo que somos desde aquí y ahora, creando una referencia formal-ideal que refuerza seguir repitiendo esos patrones culturales que nos hacen ser esto que ya somos. Y, en ello, la parte popular será la privilegiada, porque son el verdadero espíritu de esta fuerza histórica y de esta inspiración artística como dijera Diego Rivera al puntualizar que el verdadero arte de México es el arte popular; por ejemplo, en el caso concreto de los retablos o exvotos, se expresaba en estos términos:

Lo más intenso del espíritu popular se expresa en estas pinturas, con una técnica pura, intensa, aguda, a veces infantil, casi siempre de una ciencia de oficio sencilla e infinita, porque son los pintores humildes, los nobles pintores de puertas, los que las hacen para que no muramos de asco con la producción que nos regalan los excelsos artistas de academias adocenadas, libres escuelas o geniales autoformaciones. [...] Combatido, perseguido, agobiado bajo la carga terrible de una numerosa burguesía improductiva y parasitaria extranjerizada y enemiga mortal de él [...] el pueblo mexicano cree en los milagros, sólo cree en el milagro, y el conocimiento sereno de la realidad, es decir, el retrato fiel, “el verdadero retrato”. Tal es la pintura mexicana con su plástica y su oficio amasados por, con, y dentro de este espíritu; pero entendámonos bien: fiel, verdadero, no servil RETRATO, no COPIA, no IMITACIÓN, porque lo que domina tanto cuando se trata de la imagen de una persona como cuando es el asunto, motivo de plástica, el verdadero retrato de un milagro, es el superrealismo, algo que se podría llamar por algunos sobrenatural si no fuera el ánimo de esta pintura mexicana la conciencia profunda de una realidad suprasensible, común a todo el universo y esencia de

la naturaleza que hace familiares los hechos milagrosos y vuelve milagrosos los hechos cotidianos, haciendo posible la supervivencia y el advenimiento de la futura era de justicia para este pueblo indio-mexicano [...] <sup>13</sup>.

En este sentido, hay que destacar que estas expresiones religiosas populares cobran cierta independencia de su matriz religiosa y son fácilmente “laicizables” bajo el nuevo mote de identidad mexicana. En todo caso, son elementos importantes dada su clara capacidad referencial frente al espectador que ubica y articula con otras expresiones semejantes en el ámbito de lo nuestro como mexicanos. Habrá que anotar, al margen, que esa independencia del elemento identitario, proveniente de una matriz de origen religiosa, expuesto en el mural, no hace que en la vivencia íntima del grupo social, donde el artista se inspiró, continúe operando como elemento religioso vivo y de cohesión cultural desde la cosmovisión local que la continúa, reformula, adapta y reproduce.

## 5. Conclusión

La peculiar historia de México como nación independiente se fragua después de tres siglos de Colonia en la que hubo un maridaje muy peculiar entre el poder civil y el eclesiástico. Esta impronta dejaría en la identidad del mexicano una huella no tan fácil de borrar a pesar del secularismo propio de los movimientos sociales propios del s. XX, particularmente, en lo que toca a la configuración institucional nacional en la época posrevolucionaria eminentemente laica. Aparte de esa secularización propia estatal, los principales muralistas del s. XX simpatizaban con el socialismo, se puede decir que eran doblemente ateos. Sin embargo, con su sensibilidad artística fueron capaces de percibir los elementos religiosos populares que impregnaban de forma indisociable la identidad del pueblo mexicano, lo suficiente como para tomarlos como íconos de identidad en medio de la pluralidad del territorio nacional. Estos elementos identitarios, escindidos de su matriz religiosa, se consagran como referentes de la identidad del pueblo mexicano como un tesoro social acuñado desde la perspectiva del pueblo en referencia a su propio ser y su manera de serlo.

En el muralismo mexicano, y demás obras plásticas circundantes a este movimiento artístico, podemos encontrar escenas consagradas como referentes de identidad nacional basadas en las expresiones religiosas populares que –a pesar del laicismo de la revolución triunfante, su ánimo antieclesiástico y el ateísmo militante de los muralistas simpatizantes de los movimientos socialistas– se valoraron como expresiones culturales propias del mexicano en su vasta diversidad y en medio del enorme problema de proponer símbolos universalmente válidos dentro de la inmensa pluralidad del territorio nacional.

---

13 Rivera, Diego, “Verdadera, actual y única expresión pictórica del pueblo mexicano” en Irene Vázquez Valle (comp.), *La cultura popular vista por las élites* (Antología de artículos publicados entre 1920 y 1952), UNAM, México, pp. 481-484. 1989, pp. 483-484.

En este sentido, es obvio que dichas expresiones religiosas se internalizaron de tal forma en la cultura mexicana que llegan a perder –en cierto sentido– su matriz religiosa, constituyéndose en símbolos de identidad que refieren a prácticas sociales que el grupo valora independientemente de su origen y estructura religiosa general que le dio sustento inicial.

Es de destacar, por un lado, la sensibilidad de los artistas que supieron reconocer en estas expresiones populares un valor estético propio de esta tierra, desde símbolos, historia hasta flora y fauna locales. Y, a partir de esto, valorar estas expresiones ya existentes como íconos que coadyuvarían a integrar una propuesta de identidad nacional en el momento crítico de la conformación del proyecto nacional posrevolucionario.



# Impacto de la ideología de género al bien común de la institución del matrimonio y la familia

Javier Coellar Ríos  
*Universidad Pontificia de México*

**Resumen:** El tránsito del *favor juris*, del cual estaba privilegiada la institución matrimonial, a la actitud neutral en su confrontación por parte de la autoridad política, es el resultado de una definición de autonomía e igualdad, hecho posible por la negación que exista un bien común humano. Razón por la cual afirmamos que el *favor juris*, por la institución matrimonial y la idea de bien común, o permanecen juntas o caen juntas.

**Palabras clave:** comunidad conyugal, bien humano común, educación, matrimonio, familia.

La siguiente reflexión parte de la constatación de un hecho que está sucediendo en los ordenamientos jurídicos estatales: se está mutando la actitud fundamentalmente positiva en favor de la institución del matrimonio y de la familia<sup>1</sup>. Se está pasando de un *favor juris* a una neutralidad respecto a esta institución. Una neutralidad que genera una progresiva equiparación de cualquier unión humana con el matrimonio, como comunidad de vida<sup>2</sup> que, hasta hace poco tiempo, era considerada y tratada como esencialmente diversa.

---

1 Cfr. PUEGO CARRASCO Fernando, Familias y bienestar en sociedades democráticas. El debate cultural del siglo XXI, Porrúa, México 2012, 43-70.

2 "El hombre [...] posee la capacidad de la comunidad entendida como *communio*. Esta capacidad es algo aún más profundo que la misma característica social de la naturaleza humana. La *communio* indica en gran medida lo personal e interpersonal de todas las relaciones sociales. Está claro que debemos afrontar el análisis [...] de la familia a partir de la realidad de comunión, de la categoría de *communio*, y no solamente de la categoría de la sociedad o, como se dice frecuentemente, de la más pequeña célula de la sociedad". WOJTYŁA Karol, La familia como "*communio personarum*", en ID., El don del amor, Biblioteca Palabra, Madrid 2017, 234.

Frente a este hecho, no fácilmente negable, me planteo tres preguntas que pretenden desencadenar la reflexión: ¿Por qué está sucediendo este cambio?, ¿cómo debemos evaluar este cambio? y ¿qué cosa debemos hacer frente a este cambio?

Probablemente pudiera dar la impresión, anticipadamente, que el planteamiento expuesto no tiene nada que ver con el tema de “familia y bien común”. Mi hipótesis de trabajo es que la categoría del bien común<sup>3</sup>, en el sentido presente del pensamiento cristiano, sea una de las fundamentales claves interpretativas para entender el hecho planteado y poder construir una razonada respuesta a las tres preguntas antes formuladas.

## 1. ¿Por qué está sucediendo este cambio?

La disposición a favor que hasta ahora las sociedades democráticas habían tenido en relación con el matrimonio y la familia ha sufrido una interpretación alterna que ha provocado una crisis en los valores de autonomía y de igualdad<sup>4</sup>, que estaban a la base de la sociedad occidental.

La imposibilidad de juzgar, desde el punto de vista de su verdad, las múltiples concepciones de vida buena a causa de la imposibilidad de conocer la verdad acerca del bien –según algunos– o, dicho más radicalmente, a causa del hecho de que no existe alguna verdad acerca del bien –según otros– ha creado en las sociedades democráticas una concepción de vida buena de igualdad de derechos al ingresar en la esfera pública, así se ha producido una “despersonalización”<sup>5</sup> de la comprensión de la unión matrimonial en aras de una comprensión meramente legal de la misma.

La concepción de “vida buena” es una elaboración cumplida autónomamente por un sujeto, y escapa de todo juicio verdadero porque se trata de cuestiones que no pueden ser argumentadas ni justificadas con criterios universalmente compartidos.

Se considera que la ley civil no puede hacer propia, de manera privilegiada, ninguna concepción de vida buena con base al principio de igualdad, como es evidente y del principio de autonomía, porque impondría una particular concepción de vida a quien no la comparte. La ley civil, en cambio, debe asegurar a cada uno la igual posibilidad de realizar la propia concepción de vida buena que se tenga.

Si salimos de la formulación doctrinal que ahora he descrito de manera sencilla, pero no creo sustancialmente imprecisa, y vemos la vida cotidiana de nuestras sociedades democráticas, no es difícil darse cuenta de que una semejante

---

3 Bien común «el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten, ya sea a la colectividad como así también a sus miembros, alcanzar la propia perfección más plena y rápidamente», PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 2005, n. 164.

4 La comunidad conyugal es heterosexuada y no homosexuada, la comunidad conyugal es unión heterosexuada y no vínculo, la comunidad matrimonial es unión heterosexuada permanente y no temporal, la comunidad matrimonial es unión heterosexuada permanente y abierta, y no cerrada.

5 DOMÍNGUEZ PRIETO Xosé Manuel, Antropología de la familia. Persona, matrimonio y familia, BAC, Madrid 2007, 103.

doctrina, si es aplicada integralmente, encuentra serias dificultades prácticas, lo que Pedro-Juan Viladrich, al describir esa despersonalización o desnaturalización, define como:

Aquel proceso paulatino que sufre la concepción de la comunidad matrimonial en la cultura y en la praxis del mundo occidental, en cuyo punto de partida el origen, la estructura y los fines esenciales que permiten reconocer una unión entre el varón y la mujer como matrimonio se entienden fundamentados en la misma e inmutable naturaleza humana; mientras que en el punto de llegada, en cambio, esos mismos elementos de la institución matrimonial son considerados una estructura legal producida por un modelo socio-económico, para servicio y perpetuación de un muy concreto modelo de sociedad y de unos valores en sí mismos relativos y caducos<sup>6</sup>.

Tal rigorismo de la teoría democrática ha podido funcionar en un modo diverso, a razón de que todos los agentes y la comunidad adversa tengan o no una común referencia de valores.

En efecto, era evidente originario aquello que el decálogo hebraico-cristiano prohibía y comandaba: que el matrimonio fuera la unión legítima entre hombre y mujer con vistas a la procreación-educación de los hijos. Por lo tanto, la separación de lo que es legal y lo que es moral al final no es difícil de fijar y, en consecuencia, no comporta grandes cambios a nivel de la conducta humana.

En estos últimos años, estamos asistiendo a un hecho de portada no de fáciles cálculos, que estructuramos en forma de pregunta: ¿esta definición de matrimonio es fruto exclusivamente de la convención social y encuentra sólo en ella su propia justificación o es la expresión de una exigencia natural, descubierta e interpretada por la razón? La común referencia a la matriz cultural judío-cristiana ha ido poco a poco disgregándose y erosionándose<sup>7</sup>. En el contexto de esta disgregación y esta erosión, la doctrina pura de igualdad y autonomía no puede más que portar a nivel del ordenamiento jurídico de la vida asociada, lo que estamos de hecho ya observando: lo que es técnicamente posible, el Estado debe consentirlo; lo que el individuo prefiera, el Estado no debe prohibirlo<sup>8</sup>. Podríamos resumirlo en el eslogan: “Es prohibido prohibir”. No es difícil entender que este principio, si viene aplicado a la letra, es simplemente la destrucción de toda forma de sociabilidad.

Es una convicción adquirida de la investigación histórica que, el concepto de laicidad que conocemos y practicamos y con el cual se denota la doctrina política, ha sido generada en un principio por la visión cristiana del mundo.

6 VILADRICH Pedro-Juan, El modelo antropológico de la comunidad matrimonial, Ediciones Rialp, Madrid 2001, 29.

7 “Muchos aspectos del concreto proceso de aparición y consolidación de la comunidad matrimonial civil – tal como ocurrió de facto – respondieron al programa ideológico de construcción de la soberanía ilimitada del poder del Estado moderno, no sólo frente a todo otro poder, sino en especial contra el poder eclesiástico”. VILADRICH Pedro-Juan, El modelo antropológico de la comunidad conyugal matrimonial, 33.

8 Cfr. Refiero al concepto de libertad que ha influido en las sociedades democráticas el trabajo de BERNAL PULIDO Carlos, El Concepto de libertad en la Teoría política de Norberto Bobbio ISONOMÍA nº 29/Octubre 2008, 97-107.

Ahora se está “provocando” en recorrer la experiencia del matrimonio entre hombre y mujer, desenraizándola del terreno donde ha nacido y plantándola en un contexto de libertad divorciada del [conocimiento] de la verdad. ¿Pero es razonable practicar semejante conducta? O mejor dicho ¿Es posible sostener la práctica de una conducta eliminando las condiciones que las considere posible? Suponiendo que exista la petición formal del reconocimiento legal de otras formas de convivencia, equiparándolas a la institución matrimonial tal como se ha definido hasta el momento, ¿cómo debe proceder el Estado ante esa solicitud?

La condición fundamental para que aquella doctrina política pueda funcionar es que no se admita la existencia de un “bien humano común”. Y estamos en el punto central de la primera parte de mi reflexión. Lo pondré sumariamente del siguiente modo: el tránsito del *favor juris*, del cual estaba privilegiada la institución matrimonial, a la actitud neutral, en su confrontación por parte de la autoridad política, es el resultado de una definición de autonomía e igualdad, hecho posible por la negación de que existe un bien común humano. Finalmente, el *favor juris*, por la institución matrimonial y la idea de bien común, o permanecen juntas o caen juntas. Trataré ahora de explicar todo esto partiendo de observaciones muy simples.

No existe solamente el bien humano de la persona singularmente considerada, sino existe también el bien humano de la persona en relación con otras personas: es el bien propio de la relación interpersonal como tal. “No es bueno que el hombre esté solo”, dice la Escritura (Gn 2, 18); en el “estar-con”, está escrita una bondad propia que va más allá de la suma de los bienes humanos propios de toda persona que constituye la relación.

Pero los bienes humanos de los cuales hablamos son bienes operables: bienes realizados por la libertad de la persona. Por lo tanto, podemos pensar y decir que como el bien humano, que es propio de la persona, es realizado en el operar recto de la persona singular, así el bien humano, que es propio de la persona en relación con otras personas, es realizado en la co-operación recta de los correlativos. Es el bien humano inscrito en la vida humana vivida en comunión.

La referencia al bien humano no se trata de una sumatoria cuyos factores representan el bien de los singulares. El bien querido en el “estar con”, el bien humano común, es por su naturaleza participación de todos y cada uno, por una simple razón: porque cada uno es una persona, y toda persona vale en sí misma y por sí misma<sup>9</sup>.

Cuando viene a menos este reconocimiento de un bien humano común, la vida humana en comunión no puede reducirse a la coexistencia de los individuos que persigan por cuenta propia el proyecto, autónomamente elaborado, de felicidad. El bien común se reduce a estar en la reglamentación de la convivencia de personas que son “extranjeros morales”<sup>10</sup>, término referido a aquel que tiene valores y creencias muy distintas a las propias.

---

9 KANT Emmanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan Puerto Rico 2007, 104.

10 Cfr. ENGELHARADT Tristram Hugo, *Los fundamentos de la bioética*, Ed. Paidós Ibérica 1995, 99-107.

Un *favor juris* puede ser concedido a la institución matrimonial sólo si en la relación conyugal se ve una bondad, un valor específico: una bondad, un valor que realiza, en su modo propio, la idea de bien humano común. Como tal lo realiza en grado eminente.

El *favor juris*, en cambio, no tiene más alguna justificación fuerte si no se reconoce que la relación interpersonal tiene de sí y para sí una intrínseca bondad, pero se considera que ofrezca sólo utilidad para realizar el propio proyecto de felicidad.

Como la negación que exista una verdad acerca del bien de la persona conduce a aquel concepto de igualdad y autonomía antes desarrollado, así, la negación de que exista una verdad acerca del bien humano común conduce a la reducción del actuar político a un actuar meramente procedimental.

En otros términos, o se considera que el fin de la actividad política sea el bien humano común –y ahora deberán ser tutelados, promovidos y favorecidos todas las expresiones del mismo bien– o se considera que no exista un bien común humano, sino sólo coexistencia de bienes privados –y ahora no hay otra cosa que hacer, de parte de la autoridad política, que instituir “reglas de tráfico” por el curso de los individuos hacia la propia felicidad–. Es en este sentido que decía: el *favor juris* del que goza el matrimonio permanece o cae conjuntamente en la idea de bien común.

## 2. ¿Cómo debemos evaluar este cambio?

Quisiera ahora intentar una evaluación teórica de esta situación que ahora nos encontramos en las sociedades occidentales.

Mi valoración parte de una pregunta: ¿A qué condiciones es posible vivir la experiencia de un bien humano común? Les pido un poco de atención. He hablado de “experiencia”; no he dicho “pensar la idea de un bien humano común”. Explicaré más adelante la razón de este comienzo de mi discurso evaluativo.

Dietrich von Hildebrand escribe que es necesario tener en cuenta dos fundamentales conceptos respecto del hombre: el primero niega su trascendencia, el segundo su propia afirmación.

Mientras el primer error aprisiona al hombre en sí mismo y por lo tanto falsifica su relación última hacia el mundo y hacia Dios, el segundo error escava en el hombre y le roba su carácter de un verdadero sí. El primer error naturaliza al hombre, lo concibe como una especie de planta y animal. El segundo lo desprecia de su carácter de verdadero sujeto, destruye lo que es personal en él... así que es perdido aquello que lo hace del todo un sujeto.<sup>11</sup>

---

11 HILDEBRAND Dietrich von, *L'essenza dell'amore*, Bompiani ed., Milano 2003, 561. Referimos el texto original: “Mentre il primo errore imprigiona l'uomo in se stesso e quindi falsifica la sua relazione ultima verso il mondo e verso Dio, il secondo errore scava nell'uomo e gli ruba un carattere di un vero sé. Il primo errore biologizza l'uomo, lo concepisce come una sorta di pianta e di animale. Il secondo lo depreca del suo carattere di vero soggetto, distrugge ciò che è personale in lui ... così che è perso ciò che lo rende del tutto un soggetto”.

La persona vive la experiencia del bien humano común cuando vive una verdadera experiencia de auto-trascendencia; cuando pone en acto su capacidad de auto-trascenderse. La auto-trascendencia es verdadera, es buena sólo si al mismo tiempo hace salir de sí a la persona y la conserva y la realiza propio a través de este éxodo. Es dentro de la experiencia vivida de una tal auto-trascendencia que la persona percibe la existencia de un bien humano común, que es propio de la auto-trascendencia de sí mismo. Y, al mismo tiempo, intuye con absoluta certeza “que no es bueno que el hombre esté solo” (Gn 2, 18): que es un bien “estar-con” y que la soledad es mala. Por lo tanto, la persona humana vive la experiencia de un bien humano común en la experiencia de la auto-trascendencia.

A este punto surgen dos preguntas fundamentales: la primera respecto al pensamiento, la segunda al actuar. La primera: ¿Es pensable la experiencia de un bien humano común? La segunda: ¿Es practicable la experiencia del bien común? Trato de responder a la primera pregunta que, en sustancia, se pone dentro del gran conflicto de las antropologías que hoy asistimos. El género literario “prolusión” no consiente largas profundizaciones. Me limito a algunas observaciones esenciales.

La experiencia de una verdadera trascendencia es pensable sólo si el hombre es una sustancia espiritual. La sustancialidad propia del espíritu excluye como contraria la noción de “parte de un todo” y, por lo tanto, la reducción de un bien humano común al bien total del organismo social.

Y, además, sólo el espíritu es capaz de una verdadera trascendencia: de afirmar y querer al otro como otro. La idea de un bien humano común es pensable sólo en esta visión antropológica.

Al inicio de su *Política*, Aristóteles<sup>12</sup> dice que la capacidad que tiene el hombre de comunicar con la palabra a los demás hombres significa que él está llamado por su naturaleza a vivir en comunidad: el hombre es un “animal político”. Es, por lo tanto, también natural para el hombre interesarse a qué condiciones se constituye y vive la comunidad lo mejor posible. ¿Pero este interés es solamente en orden a crear o modificar las condiciones de la vida asociada para el bien privado? ¿El sistema político es el resultado de un paralelogramo de fuerzas siempre curvas sobre sí mismo? Era lo que pensaban los sofistas. Platón ha demostrado que el bien percibido por la razón es siempre un bien común de todo sujeto racional<sup>13</sup>. Es la razón en cuanto capacidad de conocer la verdad acerca del bien de la persona como tal, que instituye el bien humano común.

Pero esta base antropológica, que sola hace pensable un bien común humano y, por lo tanto, una estima privilegiada razonable para la institución matrimonial, es hoy progresivamente corrida y demolida por el difundirse de la ideología evolucionista de la promoción, es decir, de la teoría científica de la evolución, la filosofía primera en el sentido clásico del término.

Esa, la ideología evolucionista, intenta explicar completamente, en el ámbito de una ciencia a-teológica, la génesis de la subjetividad con el resultado de

---

12 ARISTÓTELES, *Política* I, 2; 1253<sup>a</sup> 2-18.

13 PLATÓN, *Gorgia* 505c.

privar la misma subjetividad humana de su esencial alteridad en confronto con la naturaleza, en la cual es radicada. Privación que va en el sentido de considerar la subjetividad humana como una simple función útil para la sobrevivencia.

La afirmación, por lo tanto, de la irreductibilidad del *humanum* a la naturaleza, en la cual demora, es hoy un empeño teórico de primera importancia.

Y vengo ahora a la segunda pregunta, acerca la practicabilidad del bien común humano en general y, en particular, de aquel bien que demora en la comunidad conyugal.

Podemos iniciar la construcción de nuestra respuesta recorriendo la vía negativa. La negación radical de la existencia de un bien humano es impracticable: también si pensada y dicha, no es vivible. Por una razón ya enunciada por Leopardi: no existe una ley que esté en grado de hacerme observar las leyes. El Estado que aceptara la concepción procedurista de la democracia y prohibiera toda intervención en el ámbito de la justicia distributiva, por ejemplo, sería un Estado que se auto condenara a la distribución: si relativizo todos los valores, si todos los valores son sólo preferencia de lo sujetos, a la larga el valor de democracia sufrirá la misma suerte. Pero no quiero proceder más allá de esta vía. Quiero ahora proceder sobre la vía positiva.

El primero en ponerse el problema de la practicabilidad de un bien humano común en toda su intensidad y extensión ha sido Agustín. El problema es expresado en forma insuperable en el modo siguiente: "*nihil enim est quam hoc genus [humanum] tam discordiosum vitio tam sociale natura*"<sup>14</sup>. ¿Cómo superar la antinomia *vitium-natura*? Esto es en su nudo esencial el problema de la practicabilidad del bien común. La verdad del bien común que ya Platón había defendido contra los sofistas es siempre vencida sobre el plano práctico.

No podemos obviamente seguir todo el recorrido agustiniano sobre el cual me encuentro y que considero teóricamente muy presente en la segunda parte de la Encíclica *Deus Caritas Est*. Me limito al punto esencial.

Agustín define la comunidad política del siguiente modo: "*populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi comunione sociatus*"<sup>15</sup>. Es la capacidad de amar que hace practicable el bien común, porque sólo la caridad hace al hombre capaz de perseguir el propio bien, no a dispensa del bien del otro o prescindiendo del mismo, sino queriendo el bien del otro. El bien humano es un bien común: esta transfiguración es operada por la caridad.

Hemos llegado, así, a una conclusión paradójica. Por una parte, el social humano es realizable si el hombre es capaz de operar el bien común; por otra parte, no existe la fuerza política que esté en grado de redimir al hombre de la incapacidad de obrar el bien común. De esto debemos concluir que ¿El Estado debe sólo limitarse a que no nos desgarramos mutuamente?

---

14 SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* 12, 28. "No hay animal alguno tan capaz de discordia por vicio y tan social por naturaleza como éste".

15 *Ibid* 19,24. "Es el conjunto multitudinario de seres asociados en virtud de una participación concorde en unos intereses comunes".

El acontecimiento cristiano dona la solución a aquella aporía. No en el sentido que sea pensable y realizable una sociedad humana perfecta, sino en el sentido que el hombre, encontrando en la fe la posibilidad de purificar su razón y en el don del Espíritu la capacidad de amar, puede crear verdaderas comunidades humanas y salir del mal de la soledad. Si no es equivocada esta es la tesis expuesta de la encíclica *Deus Caritas Est* que concluye del siguiente modo: “La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No obstante, le interesa sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien”<sup>16</sup>.

### 3. ¿Qué cosa debemos hacer frente a este cambio?

Hemos llegado a la tercera y última pregunta: ¿Qué hacer para que sea donado a la institución matrimonial y familiar aquel *favor juris* del que gozaba, en caso de haberlo perdido o lo esté perdiendo?

Puede ser que la reflexión desarrollada en el punto precedente sea juzgada... fuera de tema porque en ese apartado se habla poco de matrimonio y familia. No obstante las apariencias, he permanecido plenamente con nuestro tema. Lo muestro bajo forma de algunas preguntas: ¿Podemos todavía pensar y practicar un actuar político que se ponga como fin el bien común de la sociedad? ¿Podemos pensar y obrar el bien común definiéndolo como una especie de reglamentación de los actores hacia la propia felicidad individual?

Però, como habíamos visto, si el bien común no puede ser pensado y practicado de este modo, sino que denota una bondad que es propiamente inscrita en la relación entre las personas, si una de las expresiones eminentes de este “*bonum relationis*” es el bien de la conyugalidad, entonces, el actuar político tiene el deber grave de favorecer este bien, con los medios a través de los cuales sólo el actuar político dispone. Y, por lo tanto, la capacidad de pensar y practicar el bien humano común es condición fundamental para que sea una relación correcta entre Estado - matrimonio - familia.

La tercera pregunta, y última, es la siguiente: ¿Qué hacer para asegurar la vida conyugal –la capacidad de pensar y practicar ese bien común– en una sociedad como la nuestra?

La vida conyugal entendida en el sentido tradicional –hombre y mujer– tiene en sí misma y por sí misma una preciosidad y una bondad humana que merece ser defendida y privilegiada<sup>17</sup> de parte de quien tiene la responsabilidad del bien común.

El bien común es la bondad propia de la relación social; es la bondad propia inscrita en la relación social<sup>18</sup>. Eso es parte constitutiva del bien de la persona siendo esta constitutivamente social; la afirmación y la realización de sí mismo es siempre e implica necesariamente la afirmación de toda persona. El hecho humano originario

---

16 BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est*, 28.

17 Cfr. FRANCISCO, Exhortación Apostólica postsinodal *Amoris laetitia*, 52.

18 Cfr. FINNIS Jhon M, *Legge naturale e diritti naturali*, G. Giappichelli Editore, Torino 1996, 145.

es que el hombre está hecho para estar-con el hombre, una visión individualista del hombre, según la cual la relación al otro es provocada y no pertenece a la naturaleza de la persona; pretender construir una civilización y una cultura jurídica sobre esta base lleva inevitablemente a negar el bien de la persona.

Si reflexionamos sobre la comunidad conyugal en el sentido tradicional, diremos que en ella se realiza el bien entero inscrito en la relación social. En este sentido profundo, desde siempre, la sabiduría jurídica de los pueblos afirma que *prima societas in coniugo*, donde la primacía denota no, obviamente, una cualidad cronológica sino una principal, es decir, lo que en la sociedad humana es como tal, es ya al principio presente en la comunidad conyugal<sup>19</sup>.

En la comunidad conyugal, el otro es afirmado en cuanto que el otro tiene igualdad de ser y de dignidad<sup>20</sup>. La alteridad radical en la cual se dualiza la naturaleza humana está constituida de feminidad y masculinidad: la persona humana es hombre y mujer. Se tiene al interno de la idéntica naturaleza la tensión dialéctica entre alteridad e identidad, que encuentra su solución arquetipo en la comunidad conyugal. He dicho “arquetipo”, es decir, cuando se constituye la comunidad conyugal es “arché-typos” de toda verdad y buena relación social, donde el otro es afirmado y constituido como tal [en su alteridad] en la identidad que se constituye: el otro como a sí mismo. No por casualidad, el segundo capítulo del Géneris narra el nacimiento de la relación social, la salida de la soledad originaria, no en un indistinto encuentro con el otro, sino es el ponerse de la mujer frente al hombre. Es en la comunión conyugal que se constituye el “capital social”<sup>21</sup>, que en cualquier otra comunidad humana no viene ni siquiera imaginada.

De esto deriva que, en la edificación de un social humano bueno, en otras palabras, en orden de la defensa y promoción del bien común humano, permanecer neutrales frente al hecho que la comunidad sexual-afectiva entre personas humanas se configura heterosexualmente u homosexualmente, significa permanecer neutrales frente al bien común: a que se edifique o no una vida asociada buena.

La equiparación entre comunidad conyugal y cualquier otro tipo de convivencia es pensable sólo partiendo de la afirmación que no existe una modalidad en la realización de la propia sexualidad-afectividad que pueda ser socialmente no reconocida, siempre que sea respetada la autonomía de los contrayentes y su libertad.

---

19 La comunidad conyugal es siempre promocionante y liberadora de la riqueza personal; no un vínculo que ata a las personas de por vida. Por eso hemos preferido utilizar el término de *comunidad matrimonial*.

20 “En el amor, hay una voluntad de promoción mutua, un deseo de ayudar al otro a ser una perspectiva universal, a poseer para darse, a no aislarse, sino a establecer de todos los sujetos y a encontrar allí mismo su propio desarrollo. Así, la relación fundamental de dos conciencias, a la que se puede llamar *díada*, lleva a descubrir y a definir la naturaleza personal en lo que ella tiene de esencial”. NÉDOCELLE Maurice, *Conscience et logos. Horizons et réflexions d'une philosophie personnaliste*, Ed. De l'Épi, Paris 1961, 8.

21 Por “capital social” entiendo: la trama de relaciones de confianza fundadas en el principio de reciprocidad, cuyo fin específico es la fraternidad-, practicando el principio de subsidiariedad en todo su significado. Entendido de tal modo, el “capital social” está alimentado por las concepciones éticas y antropológicas presentes en la sociedad y por su confrontación abierta. Cfr. DONATI Pierpaolo, *Capital social, relaciones sociales y bienes públicos: ¿Qué conexiones?* Revista de Pensament i Anàlisi, 23 (2018), 169-192.

En orden de la constitución del “capital social”, es necesario tomar en consideración el gran tema de la generación de la persona. Lo que cualifica que, en modo propio y específico, la paternidad humana no es simplemente la generación biológica, sino la generación en el hijo del humano. A esta se le llama educación. La genealogía de la persona es un evento biológico-espiritual.

Pienso que no sería difícil entender que, en orden del bien humano común, el hecho educativo sea de importancia decisiva. Quien tiene responsabilidad primaria del bien común ¿puede permanecer neutral a que la persona sea generada [en el sentido profundo indicado] al interno de una comunidad conyugal o de convivencia cualquiera? ¿A que una persona sea generada al interno de una comunidad conyugal o bien pueda ser confiada a una pareja de humanos reconocidos como pareja de hecho?

Es un motivo fundamental y una razón entre las más convincentes que la comunidad conyugal deba ser protegida y no equiparada de ningún modo a ninguna otra convivencia sexual-afectiva, su singular idoneidad es asegurar a los hijos la necesaria educación para que puedan crecer humanamente bien.

Si esto es verdad, como los hechos lo demuestran, la equiparación que rechazamos de considerar injusta no respetaría la igualdad de toda persona humana. Equiparar la comunidad conyugal y cualquier otra convivencia sexual-afectiva, en orden a la paternidad, significa ser neutrales a que no sean aseguradas las mismas condiciones educativas a la persona que tiene derecho de ser educada. Es de hecho impedida la igualdad a nivel de un derecho fundamentalmente del hombre.

Termino con una reflexión de carácter más general. Aunque si no raramente negada en la teoría jurídica, la relevancia educativa de la ley civil es un hecho. Esa contribuye no raramente y no superficialmente a formar el *ethos* público y las convicciones de la razón pública. Esto es verdadero para la institución matrimonial.

La ley puede o configurar a la comunidad conyugal como una forma de comunión sexual-afectiva, cuyos sujetos son libres de acceder sin que la definición esté a disposición de quien se casa –y no puede ser formulada y reformulada a gusto de cada uno–, o bien la ley puede decidir que el matrimonio recibido por la tradición es fruto de mera convención social –y, por lo tanto, puede ser pensado y realizado en modos correspondientes a los deseos, intereses y objetivos propios de cada individuo– a través la equiparación del cual expuse arriba.

El resultado de la segunda elección jurídica ¿No será a largo término que en el *ethos* y en la razón pública el matrimonio y otras formas de convivencia tendrán la misma estima y reconocimiento? El resultado será que la equiparación de hecho sostendrá aquella visión del hombre que no son la verdadera monogamia y que, al final, podría minar la institución matrimonial a la base.

El matrimonio es una institución “frágil” si no es sostenido tanto por la ley como por las instituciones. La orientación de la razón pública es decisiva para defender el matrimonio. Mi opinión es que la equiparación del matrimonio tradicional con

cualquier otra forma de convivencia constituye una renuncia a esta defensa y, por lo tanto, una abdicación a la promoción del bien humano común.

#### **4. Conclusión**

La reflexión precedente nos ha ayudado a entender la grandeza y preciosidad del valor del matrimonio. Esto constituye – respeto- la forma original, el arquetipo y el paradigma de la sociedad humana, y también el lugar en el cual la persona humana inicia – en el sentido fuerte del término – su recorrido de vida.

Este problema que hemos enfrentado tiene raíces profundas. En última instancia, nace de la negación que exista una verdad a cerca del bien de la persona, que no sea creada en el consenso social. Esta dimensión del problema no va olvidada, porque es decisiva.

Pero nuestro problema reenvía también otro aspecto de la condición espiritual contemporánea, es el hecho que una entera generación de adultos se ha convertido en incapaz de educar las nuevas generaciones. Algo que no había sucedido jamás.

La educación es la introducción del hombre a la realidad y la relación con el otro, así como la dimensión sexual de la persona es parte constitutiva de la realidad humana. Lo que quiero decir es que se ha reducido a la institución matrimonial a una convención social, a algo que está a disposición de las elecciones del individuo, esto significa que es educada en una profunda “extrañez” del hombre mismo. Ahora, el hombre posee un solo instrumento para introducirse a la realidad: su razón. Por eso, paradójicamente, el primer problema que advertimos hacia la cultura moderna es que nos sentimos mendicantes de la idea de la razón, porque es como si ninguno tuviera más el concepto de razón.

Existen un problema filosófico, un problema educativo y, no menos, un problema político que surgen de toda reflexión precedente. Esto surge claramente si nos referimos a las políticas sociales por la familia que piensa a los individuos que componen el núcleo familiar y las relaciones sociales familiares donde se vive y no al singular individuo.



# Consideraciones sobre el fin del Neoliberalismo y su fundamento calvinista: hacia una propuesta alternativa desde la economía del Papa Francisco

Alex Edgard De Kerpel Morales  
*Universidad Católica Lumen Gentium*

*A la memoria del Dr. Fr. Jorge Domínguez Rojo, ofm (1938-2021)*

**Resumen:** El presente ensayo analiza algunos postulados de la propuesta ética que justifica el modelo neoliberal para advertir de su posible agotamiento. El modelo integrador de mercados y concentrador de ganancias, que excluye a amplios sectores de la población global, se revela en toda su crudeza y fragilidad debido a la pandemia de Covid-19 que aparece en un contexto de grave crisis ambiental, fragilidad de los sistemas económico-financiero internacionales, reconfiguración de la hegemonía política, balanza del poder global e, incluso, del aparente fin de las ideologías en cuanto discursos justificadores de la dominación del más fuerte. Aunque para la mayoría todo lo anterior se traduce simplemente en un creciente grado de desigualdad y despersonalización.

Corresponderá a los historiadores relatar hasta qué punto las dos primeras décadas del siglo XXI constituyen un verdadero punto de inflexión para la humanidad, cómo se utilizan las lecciones aprendidas y cómo se abordan las distintas problemáticas.

Por su parte, la Iglesia, desde su pensamiento social, ha denunciado con voz firme –y desde el nacimiento de este modelo económico– los riesgos y abusos inherentes a un sistema depredador de recursos en menoscabo de la dignidad elemental de muchos. Para quienes nos decimos aspirantes a seguidores, la ruta aparece clara y consistente: dar vida a quienes carecen de ella, incidir en las estructuras de egoísmo e injusticia y coadyuvar a su transformación. Siempre en oración. Con la esperanza.

**Palabras clave:** Neoliberal en crisis, justificación ideológica, pensamiento social cristiano, economía cristiana, economía de Francisco.

## 1. Neoliberalismo en crisis y pandemia

La crisis global desencadenada por la pandemia Covid-19 es interpretada por numerosos analistas sociales y económicos como el momento que marca el fin del periodo del neoliberalismo, en auge a partir de los años noventa del siglo pasado. Dicho modelo se gesta ya a partir del abandono por parte de la comunidad internacional del sistema derivado del acuerdo *Bretton Woods* y de la desvinculación del valor del dólar estadounidense del patrón oro en 1971. Es a partir de dicho momento que los principios de “no-intervención” en lo económico y en favor de los mercados “libres” se traducen en un proceso continuo de desregulación y liberalización de los mercados financieros internacionales, apoyado esto por un ataque coordinado a los servicios públicos de bienestar de un número de países industrializados durante los años ochenta, así como por la promoción de políticas favorables al libre comercio y a la privatización completa de la economía. El neoliberalismo naciente – dirigido y coordinado por las instituciones del conocido “Consenso de Washington”<sup>1</sup>– propone un camino al crecimiento y el desarrollo económico fundamentado en la auto-regulación de los mercados y en la globalización de los flujos comerciales y de inversión. Dichos mecanismos presuponen la retirada por parte del Estado de todo lo relacionado con la esfera económica, incluyendo la clase trabajadora. Cabe apuntar que la propuesta hacia una separación nítida entre lo político y lo económico no cuenta con casos de éxito en ningún país del mundo, ni siquiera en el llamado industrializado<sup>2</sup>. El neoliberalismo histórico se define no por la aplicación exitosa del principio de “no-intervención” sino por el modelo específico de políticas que establecen las condiciones de dependencia del mercado y la competencia. Independientemente de los éxitos que el actual sistema económico pueda anotarse en términos de eficiencia, creación de economías de escala y estandarización mundial de los modelos de producción y consumo de bienes, la separación de las esferas política y económica ha tenido como consecuencia una reducción al mínimo indispensable de los mecanismos de transparencia y de diálogo del sector productivo –ya no digamos el financiero– con las instancias democráticas y de la sociedad civil en cada país. Lo anterior en un contexto de creciente desigualdad y despersonalización.

La actual crisis del modelo económico ya fue precedida por la profunda crisis financiera de 2008/2009, que representó en su momento la más grave del sistema capitalista en su historia. En ese momento, las instituciones financieras internacionales y los gobiernos intervinieron de inmediato para contener el colapso de los mercados y minimizar las pérdidas de los grandes accionistas. Los fondos y mecanismos de estímulo empleados a escala global por el sistema

---

1 Conformado por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, instituciones establecidas en Washington.

2 Recordemos aquí que el sistema capitalista como tal depende en teoría del grado de separación que pueda observarse entre ambas esferas, desde el momento en que enarbola como premisa relaciones de producción –la presente entre propietarios y trabajadores– libres de toda coerción, excepción hecha aquí de la impuesta por los requerimientos del mercado. En realidad, la esfera política continúa siendo el factor determinante en la acumulación y distribución de recursos y propiedad.

de bancos centrales representaron entonces trillones de dólares, en última instancia extraídos de los recursos públicos. La relativamente rápida recuperación económica que siguió en la década subsiguiente<sup>3</sup> tuvo como consecuencia el que no se asimilaran las lecciones de la crisis ni mucho menos se realizara una revaloración del modelo. Lo anterior a pesar de las numerosas voces provenientes de la sociedad civil internacional –por supuesto también la de la Iglesia como veremos más adelante– justo en dicho sentido<sup>4</sup>.

El arribo de la pandemia Covid-19 en 2020 obligó a las autoridades en todo el mundo a imponer a la población medidas elementales de cuarentena y sana distancia, lo que tuvo graves repercusiones en las actividades económicas y generó –ahora sí– la más grave recesión económica en la historia del capitalismo. Los bancos centrales del mundo actuaron –en su mayoría– en consecuencia, abandonando las políticas de austeridad para incrementar el gasto en rubros de salud pública, esenciales para contener la emergencia, así como en las llamadas medidas “contra cíclicas” con el objetivo de prevenir que las consecuencias económicas de la crisis salgan de control. Paradójicamente, años de ataques desde el modelo neoliberal a los sistemas públicos de salud y bienestar resultaron en una mayor vulnerabilidad al virus por parte de las sociedades<sup>5</sup>. A señalar que la crisis en esta ocasión permanece confinada al sector productivo y si se refleja en una caída generalizada en el consumo, todavía no se traslada a los mercados financieros<sup>6</sup>. La caída del PIB mundial registrada en 2020 fue de 4.3%, superior a la registrada en 2009. La modesta recuperación esperada para 2021 no compensará las pérdidas de la crisis. Las medidas de confinamiento a partir de abril 2020 afectaron a más del 80% de la fuerza laboral global. La pérdida de empleos e ingresos ha arrojado a más de 131 millones de personas al estado de pobreza extrema. Las mujeres se han visto particularmente afectadas, al representar más del 50% de la fuerza laboral en sectores considerados intensivos en mano de obra, como comercio al menudeo, restauración, turismo y otros, donde el trabajo desde casa no representa una opción<sup>7</sup>. En México, con una contracción económica de 8.5% en 2020 –la más grave en casi 90 años– registramos una pérdida de 3 millones de empleos, en tanto que 44.5% de la población con empleo vive en la pobreza laboral, con menos ingresos que el costo de la canasta básica alimentaria (\$1,212.00 pesos al

---

3 Piketty, T. *El Capital en el Siglo XXI*. Cap. XIII: Un Estado Social para el Siglo XXI. FCE, México, 2015. Pp. 519-522.

4 A señalar aquí la descripción puntual que realiza el papa Francisco en *Laudato Si* (2015), Capítulo III “Raíz Humana de la Crisis Ecológica”, n.106 en adelante. [Laudato si’ \(24 de mayo de 2015\) | Francisco \(vatican.va\)](#)

5 La recuperación económica a partir de la crisis de 2008/09 tuvo desde luego consecuencias en los ámbitos social y político, reflejando en muchos el descontento de la clase trabajadora por el empleo de recursos públicos en el rescate de grandes corporaciones. Podemos enlistar este descontento como uno de los factores que explican el éxito de movimientos de corte nacionalista, extrema derecha y populista en años recientes. La victoria electoral de Donald Trump en 2016 y el movimiento Brexit ese mismo año constituyen sólo los ejemplos más claros de dicha tendencia.

6 Amenaza que recobró actualidad en septiembre 2021, con motivo de la crisis por la que atraviesa la mega empresa inmobiliaria china *Evergrande Group*, de consecuencias todavía impredecibles.

7 Naciones Unidas, *World Economic Situation and Prospects (WESP) 2021*, reporte No 146, febrero 2021. World Economic Situation And Prospects: February 2021 Briefing, No. 146 | Department of Economic and Social Affairs (un.org)

mes)<sup>8</sup>. Un reciente informe de la Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas indica que, de los 22 millones de personas que han ingresado a situación de pobreza en la región, como consecuencia de la crisis económica generada estos meses, la mitad serían mexicanos<sup>9</sup>.

Las perspectivas a mediano y largo plazo no parecen ofrecer alivio. El empleo creciente de la digitalización y la robotización –procesos ya en curso, pero catalizados por la emergencia sanitaria– reprimirá la oferta de puestos laborales y la productividad promedio permanecerá en niveles bajos. La creciente brecha de desigualdad alimentará probablemente el descontento, fragilizando aún más la cohesión social y afectando sin duda la propia recuperación. Y está por supuesto –y en primer lugar– la inmensa tragedia humana.

## 2. Dos aproximaciones hermenéuticas concurrentes

Las narrativas política, sociológica, antropológica y cultural que suscita la catástrofe humanitaria en curso tienen sus contrapartes también en el terreno filosófico primero, teológico después. Aquí podemos optar por dos aproximaciones al problema, no necesariamente excluyentes entre ellas: el análisis casuístico tradicional y la lectura hermenéutica y crítica. En el primer caso, la interpretación de las enfermedades y, en general, de los males como un castigo divino constituye una conexión causal bien documentada en las Escrituras. En el caso de los pueblos semíticos de la antigüedad bíblica, dicho vínculo resultaba evidente. Plagas y desastres naturales no podían ser sino consecuencias de los pecados cometidos por las personas y los pueblos personificados. Desde Adán y Eva –quienes introducen el pecado en la creación– vivimos en un perenne estado de culpa que se transmite de generación en generación y para el que no tenemos posibilidad de redimirnos por nosotros mismos sino, únicamente (como precisa San Pablo en Romanos), mediante la redención universal que se opera en Jesucristo. La intuición del mal como consecuencia del pecado constituye en el fondo la motivación de la oración para muchos de nosotros, cada vez que nos enfrentamos con situaciones que nos confrontan con la fragilidad de nuestra vida. El carácter de la redención, dicotomía salvación/condenación, así como la distinción entre el bien y el mal, constituyen aspectos medulares de la discusión teológica a lo largo de la historia de la iglesia<sup>10</sup>.

A reserva de adentrarnos en los trabajos especializados sobre la cuestión desde la perspectiva de la moderna exégesis bíblica –análisis narrativo, método histórico crítico– encontramos por supuesto en los Evangelios pasajes que apoyan abundantemente la señalada relación causal apuntada arriba aunque, recordemos

8 La Jornada, *Confirman la mayor caída de la economía mexicana en 88 años*. Nota 25-02-2021.

9 <https://www.animalpolitico.com/frente-a-la-pobreza/mexico-aporta-la-mitad-del-aumento-de-pobreza-en-america-latina/>

10 Muy interesante recordar aquí la aproximación que hace Santo Tomás al tema del castigo en la Cuestión V, Art. Cuarto de su *De Malo*, presentando la hipótesis que sustenta el vínculo entre pecado y castigo divino citando a Rom 6, 23; Rom, 8,10 y Gen 2, 17, así como con una referencia a San Agustín. El Aquinate introduce además aquí la noción de “castigo concomitante” que pudiéramos de manera hipotética vincular de manera causal con la de “pecado estructural” en nuestro contexto. Ver: THOMAS AQUINAS, *On Evil*, 5,4 . Oxford University Press, 2003. Pp. 242-244.

–en al menos en dos ocasiones– Jesús mismo parece desafiar tal interpretación<sup>11</sup>: en Lc 13, 4, Jesús relata a sus discípulos la historia de las dieciocho personas que mueren al caérseles encima la torre de Siloé y les pregunta –no sin provocación: “¿piensan ustedes que eran (ellos) más culpables que los demás hombres que habitaban en Jerusalén?”.

Los interrogantes sobre el misterio del mal en nuestro contexto han dado sin duda lugar al surgimiento de un nuevo tipo de reflexión teológica en años recientes. La aparente emancipación de Dios en nuestros días no libera al hombre de la culpa que requiere ahora de una explicación renovada: karma o retribución. Así como antes, el mal en forma de epidemia o catástrofe natural podía ser explicado por el hecho de que los hombres atrajeron el pecado original sobre sí mismos al transgredir la ley divina, hoy somos nosotros mismos los ejecutores del castigo. ¿Cuántas veces no hemos escuchado en tiempos recientes afirmar que fenómenos como la pandemia o el cambio climático constituyen consecuencia directa de nuestra explotación sin freno de los recursos naturales, así como de nuestro modelo de consumo? La cuestión relativa a cómo la gente se reconoce ahora como causante del mal implica un viraje no menor desde la teodicea hacia una “antropodicea”, relación entre pares que no deja de remitirnos en nuestros días a la máxima hobbesiana “homo homini lupus”<sup>12</sup>. Reconociendo desde ya que no tenemos exclusividad en la interpretación de la vida humana y de nuestro destino, queda abierta la pregunta respecto a la pertinencia de dicho enfoque antropocéntrico en el contexto de nuestra vocación cristiana de anunciar al Dios de la Vida<sup>13</sup>.

### 3. El éxito en la tierra que se convierte en salvación en el cielo

En el contexto de la crisis socioeconómica de la actualidad, parece oportuno recordar que la descrita vinculación entre el favor de Dios con el curso de nuestra vida es tema subyacente también en los orígenes mismos del sistema capitalista y el actual modelo neoliberal que de él deriva. No en términos de castigo por los pecados, sino por el contrario, de bendición por la propia fidelidad y virtud piadosa. Se trata de la justificación misma de la llamada teología “de la prosperidad”.

Numerosos autores<sup>14</sup> identifican el nacimiento del sistema capitalista no sólo con el proceso de migración de la población a los centros urbanos, la

---

11 Junto a Lc 13, destaca asimismo el pasaje en Jn 9, 1-3: “En aquel tiempo, Jesús vio al pasar a un ciego de nacimiento y sus discípulos le preguntaron: “Maestro, ¿quién pecó para que éste naciera ciego, él o sus padres?”. Jesús respondió: “Ni él pecó ni tampoco sus padres. Nació así para que en él se hagan las obras de Dios.”

12 En su contribución en el diario El País (19 julio 2020), Leonardo Boff se refiere sin ambages al principio de autodestrucción inminente del género humano, el principio que él describe como “antropoceno” es decir, el ser humano posicionado como la gran amenaza al sistema-vida y al sistema-tierra. Nada menos que el “gran Satán de la tierra” señala de forma contundente y con el menoscabo que esto supone para la antropología teológica.

13 Nuestra búsqueda de alivio en el contexto de una crisis requiere en primer lugar encontrar una interpretación para ella. El problema planteado por Boecio: *si Deus, unde malum?* Mientras que Irineo de Lyon explica el sufrimiento como permitido por Dios, pero siempre en beneficio de la humanidad y del propio crecimiento, San Agustín señala que es únicamente nuestro libre albedrío el causante de los males y sufrimientos y es –en última instancia– nuestra responsabilidad prevenirlos y enfrentar sus consecuencias. Ver: Motto, A. Severino Boecio y el Sentido de la Vida. Teología 83 (2004). Pp. 71-93: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2053545.pdf>

14 Entre ellos Brom, J., Para comprender la historia. Cap. 12. Ed. Nuestro Tiempo. México, 1985. Pp. 79-80.

acumulación de metales preciosos y el fomento industrial que tiene lugar en las últimas décadas del periodo feudal en Europa. Además de ello, el proceso de “acumulación originaria de capital” tuvo lugar en el contexto del enfrentamiento religioso que enfrentó a estados católicos y protestantes ya desde la Reforma de Lutero. Si bien Marx mismo ignora el enfrentamiento ideológico que acompaña la disputa por las vías marítimas de comunicación y el establecimiento de colonias en los siglos XV-XVI, describe en cambio muy bien la mecánica del paso del periodo mercantilista al capitalismo; el tema es una de las premisas centrales del clásico de Max Weber: “La ética protestante y espíritu del capitalismo” (1905). En opinión de este autor, el *ethos* del protestantismo ascético fue elemento determinante para la creación del sistema capitalista al trasladar como modelo social el código de conducta personal, valoración del trabajo y de la profesión como norma de vida, laboriosidad y abnegación. Las sectas calvinistas, pietistas y metodistas diseminaron muy pronto la nueva ética, que comporta además la idea de la predestinación y de la búsqueda que corresponde emprender a cada individuo con respecto al designio de Dios que le toca<sup>15</sup>.

#### 4. Breve recorrido por una justificación ideológica cuestionable

En un texto publicado en 1991, el teólogo jesuita Víctor Codina hizo referencia a uno de los trabajos considerados, en ese entonces, hito por parte de los internacionalistas que habíamos sido formados en la escuela de la guerra fría y del enfrentamiento Este-Oeste presidido por las dos superpotencias hegemónicas. Me refiero a la obra de Francis Fukuyama “El fin de la Historia”<sup>16</sup>. Codina centra su crítica sobre la premisa del politólogo estadounidense en el sentido de que –vencidos sus enemigos– no queda ya alternativa al sistema capitalista y al liderazgo global de los EE. UU. Para Fukuyama, ya no habría más contradicciones históricas sino únicamente crecimiento económico permanente en el contexto de un mercado común global. Por su parte, Codina precisa que el Neoconservadurismo –faceta política del modelo neoliberal– se vio vinculado al llamado “capitalismo democrático”. Dicho movimiento estadounidense, verdadera ideología, comprende el modelo económico, pero también la cultura, la democracia, el estilo de vida (modelos de consumo) e incluso –¿por qué no?– una propuesta teológica<sup>17</sup>. El ideal del capitalismo democrático de los años ochenta y noventa comprendía tres elementos imprescindibles: la democracia en la política, el libre mercado en lo económico y el pluralismo en el terreno de la ética moral. La economía de mercado constituye su gran dogma: la oferta y la demanda, la creatividad y la innovación, así como el principio de la competencia. Gana

---

15 Saavedra, O. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber*. Revista de Sociología. U. de Chile. Pp. 87-94

16 Fukuyama, F. *The End of History and The Last Man*. Penguin Books, UK 1992. 418 pp.

17 Detrás de la nueva corriente se alinearon científicos sociales y teólogos tanto católicos como protestantes. Codina hace mención del caso del catedrático Michael Novak, formado en la Gregoriana y asesor de los presidentes estadounidenses Ford, Carter y Reagan. Ver: Codina, V. *Teología de la Neoliberalización*. Revista Voces 22, 1991. Pp. 22-30.

quien tiene el mejor producto y sabe posicionarlo ante sus clientes<sup>18</sup>. Codina nos recuerda como, en su salida al debate público, el capitalismo democrático integró una fundamentación espiritual y teológica que retomó elementos de la ética calvinista. A señalar los siguientes:

- 1) La Trinidad, raíz y fuente de comunidad y relación es el modelo de la antropología que se expresa en el Capitalismo Democrático, de libertad y respeto de la persona.
- 2) Dios creador, a cuya imagen ha sido hecho el hombre, le ha confiado a éste la responsabilidad y la participación creativa en el mundo. En dicho sentido, es necesario elaborar una verdadera teología de la creación.
- 3) El dogma del pecado original fundamenta el pesimismo del capitalismo democrático en cuanto al hombre y su capacidad de corromperlo todo. Es necesario reforzar la separación de poderes en el juego democrático y limitar tanto como sea posible la intervención estatal en el espacio público, léase mercados.
- 4) La actitud de compasión hacia los pobres y el deseo de ayudarles, característicos del judeocristianismo, se incorpora a la propuesta de esta ideología.
- 5) A la manera de otras sectas típicamente estadounidenses, la propuesta teológica asume una actitud mesiánica, como evangelio salvador de la humanidad y con EE. UU. como su representante (verdadero *Golem*, incluso) en la lucha del bien contra el mal. En este sentido, el capitalismo democrático constituiría la verdadera teología de la liberación<sup>19</sup>.

En su relación con los países en vías de desarrollo y particularmente en el caso de América Latina, la actitud de la ideología examinada es como la teodicea que nos ofrece el libro de Job: el sufrimiento del profeta se explica como el castigo de Dios por los pecados que necesariamente cometió. Si el mundo en vías de desarrollo sufre hambre y miseria, es por su propia culpa, por un limitado espíritu de empresa, incluso de creatividad, por su pasividad y resignación. En opinión de sus profetas, la única solución consiste en convertirse al capitalismo democrático, tras de lo cual América Latina necesariamente prosperará, a la manera de los países del Sureste Asiático en el último cuarto del siglo XX. Mientras tanto, en lo que las sociedades empobrecidas deciden emprender la marcha hacia la tierra de “leche y miel”, la respuesta moral básica del modelo permanece en vigencia: la “trickle down economy” –el efecto de goteo– prevé que los beneficios del éxito económico de los países industrializados alcanzarán eventualmente a los otros, a la manera de las migajas que esperaba recibir de la mesa el pobre Lázaro (Lc 16, 21).

---

18 Kovak llegó a quejarse de la reacción escéptica a su propuesta por parte de Juan Pablo II en su *Sollicitudo Rei Socialis*, cometiendo incluso la blasfemia de comparar el Capitalismo Democrático con el Siervo de Yahvé, sin rostro o figura humana y despreciado, pero que salva al mundo.

19 Codina menciona que la influencia del capitalismo democrático fue notoria en las actitudes asumidas por las administraciones de Reagan y de Bush – y sus cuerpos de inteligencia- con respecto a la Teología de la Liberación. El enfrentamiento se extendió también al terreno del debate teológico, al punto de que Michael Novak visitó República Dominicana a la víspera de la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en dicho país en 1992.

## 5. Descomposición y nuevas complejidades

Contrariamente a los postulados de Fukuyama, los treinta años del periodo neoliberal enmarcan el fin de la hegemonía global de los Estados Unidos como superpotencia en lo político y en lo económico. En el primer caso, los autores coinciden en señalar la caída de las Torres Gemelas en Nueva York –2001– como el punto de inflexión que evidencia la gradual disolución de la proyección estratégica estadounidense. Según lo apuntado arriba, lo mismo habría de producirse apenas siete años después –crisis financiera 2008/09– en el caso del propio modelo económico impulsado por la potencia y sus organismos financieros “internacionales”. El proceso de descomposición continua a la fecha –ahora agravado por la pandemia– y es el contexto en el que podemos leer el descontento popular y el surgimiento de personalidades y movimientos políticos con propuestas simplistas o –al menos cuestionables– al interior del país, así como la desintegración/reconfiguración de sus alianzas estratégicas en el mundo. Lo anterior sin omitir la mención de los procesos y fenómenos socio-culturales surgidos y/o acelerados en todo el mundo a lo largo de las primeras dos décadas de nuestro siglo a través de las redes sociales y la tecnología, que subyace a las distintas plataformas: manipulación de la información y del entretenimiento, mayor uniformización del patrón de consumo e, incluso, la imposición de un determinado paradigma ético y cultural, verdadera conciencia “heterónoma” para las sociedades y, más preocupante, con dedicatoria especial a los jóvenes.

La aguda crisis del neoliberalismo –modelo económico– no significa en lo absoluto la desaparición de sus ideologías concomitantes. El “capitalismo democrático” de los años ochenta y noventa en EE. UU. se vio substituido por una nueva propuesta ideológica que conlleva muchas de sus características y desde luego clientela: El movimiento “Tea Party” que coexiste con –y luego reemplaza a– la ideología previamente explicada se convierte en un movimiento nacional en Estados Unidos en 2009, con la reivindicación de obligar a la administración Obama a reducir impuestos y a dar marcha atrás a su programa de salud/bienestar social, enarbolando al mismo tiempo una agenda nacionalista, anti-inmigrante y favorable al sector anglo-sajón de la población en dicho país<sup>20</sup>. En el curso de la siguiente década, uno de cada diez votantes en dicho país se identificó con el movimiento. En 2016, Donald Trump supo capitalizar a este amplio sector de la población inconforme en ocasión de las elecciones en su país que lo llevarían a la presidencia. El resto es historia. En el ideario del “Tea Party” no hay ya lugar para una reflexión teológica. El “Make America Great Again” parece hacer olvidar incluso la tradicional apropiación estadounidense de la confianza en Dios, el “*In God We Trust*”, aun cuando se expresara ésta sólo de dientes para afuera<sup>21</sup>. Los más de setenta millones de votos recibidos por el líder populista estadounidense en la pasada elección presidencial de noviembre 2020 son indicativos de que –

20 Washington Post, Nota 4.12.20: [The tea party morphed into Trumpism - The Washington Post](#).

21 Curiosamente, analistas estadounidenses señalan que, si bien la derecha conservadora cristiana –en este caso sobre todo Evangélica– es en su mayor parte favorable al *Tea Party*, lo contrario no es necesariamente cierto. Los temas sobre los que se articula cualquier campaña dirigida a este sector comprenden por definición: los relativos a la moral sexual, la hostilidad hacia los migrantes y el derecho a la adquisición personal de armamento.

más allá de lo que suceda con el modelo económico— las ideologías descritas han contaminado de manera profunda el tejido social en dicho país.

## 6. El Pensamiento Social Cristiano y el Magisterio responden

El temor del marxismo impide a muchos enfrentar la realidad opresiva del capitalismo liberal. Se puede decir que, ante el peligro de un sistema claramente marcado por el pecado, se olvida denunciar y combatir la realidad implantada por otro sistema igualmente marcado por el pecado.<sup>22</sup>

Parece oportuno recordar aquí que la denuncia del Capitalismo —hoy Neoliberalismo— por parte del Pensamiento Social Cristiano —reflexión académica y magisterio— como sistema que es causa estructural de pobreza e injusticia institucionalizada no es algo nuevo, sino que ha tenido lugar casi desde la creación misma de dicho sistema<sup>23</sup>.

Para ilustrar lo anterior, me refiero en primer lugar a las contribuciones de dos destacados autores que escriben en los años de validez aparentemente universal del modelo capitalista neoliberal. En un lúcido texto, el sociólogo Jung Mo Sung muestra al Neoliberalismo como un sistema fundado en una lógica mítico-religiosa perversa<sup>24</sup>. Denuncia la inversión de valores que ideólogos como Michel Camdessus (FMI) —en la línea del ya citado Novak— proponen para justificar el orden económico actual. En opinión de este último, la eficacia en la producción de bienes “en y por” el mercado constituye condición indispensable para la solidaridad con los pobres. El mercado mismo sería, en este sentido, el “espacio para la solidaridad”. En respuesta, Sung hace un llamado a no confundir la victoria y el poder con la verdad y la justicia sino a tener siempre presente que:

- Constituye una falacia defender los propios deseos egoístas con la bandera de la libertad.
- La fe nos mueve a interpretar la Cruz y la Resurrección de Jesús de la única manera posible: defendiendo la vida y la dignidad humana de los pobres y los pequeños.
- Las primeras comunidades cristianas (Hch 4, 32-35) llevan dicho mensaje a la práctica socio-económica: la colecta de bienes y propiedades según las posibilidades de cada uno y su distribución de acuerdo a las necesidades de cada uno.
- Los cristianos nos sentimos interpelados por el clamor de los pobres y somos llamados a transformar la sociedad en clave de humanidad y justicia.
- Nuestra lucha consiste en mantenernos fieles a la misión encomendada por Dios, anunciar la dignidad radical de todos los seres humanos y, en nombre de ello, enfrentar las fuerzas idolátricas de los imperios, sin importar las consecuencias.

---

22 Juan Pablo II, Homilía Zapopan, 1979.

23 Por convención aceptamos como primer acto de denuncia del sistema —y propiamente el acta de nacimiento de la DSI— la publicación de la primera encíclica con carácter social por León XIII: *Rerum Novarum*, 1891.

24 Sung, J.M. *Teología y Economía, una visión introductoria*, en: Deseo, mercado, religión, Dabar. México, 1999. Pp. 11-38.

- En el terreno económico, nos corresponde actuar en varios niveles, en acciones inmediatas de solidaridad y colaborando en iniciativas destinadas a la construcción de un orden auténticamente cristiano.

Por su parte, el moralista Marciano Vidal va un paso adelante al reconocer la autonomía de las leyes del quehacer económico, pero al mismo tiempo subrayando que el hombre es el autor, el centro y el fin de dicha actividad<sup>25</sup>. En su opinión, una correcta ética de la economía debería tomar en cuenta por lo menos los aspectos siguientes:

- Las decisiones en materia de economía deben seguir la propuesta, implementación y evaluación de sujetos libres, iguales y participativos.
- La finalidad o *teleología* de la economía no es otra que garantizar su función “humanizadora”.
- Conformidad con las exigencias de la dignidad humana.

En opinión de este autor, los bienes económicos, sin importar su grado de tecnificación, no dejan de ser dones de Dios (aspecto creacional), manifestación de la bondad fundamental de todo lo que existe y signo de la bondad inherente a toda actividad humana. Al mismo tiempo, requieren ser redimidos de la ambigüedad que tiene toda realidad y de la maldad que muchas veces introduce el hombre en su actuación.

De acuerdo con Vidal, la opción preferencial por el pobre constituye el único criterio de moral auténtico. Nos recuerda que en la praxis salvífica de Jesús se advierte invariablemente su preferencia por el más débil, situación que se convierte en rasgo normativo de sus seguidores. Dicha solidaridad preferencial comporta una doble función ética, particularmente en épocas de crisis: tomar conciencia del reparto de los costos humanos y sociales que conlleva una situación de crisis –mismos que recaen más sobre los más débiles– y actuar en consecuencia, así como participar –siempre que sea esto posible y desde el propio ámbito– en la (re) orientación de la política económica hacia un sistema que proponga alternativas factibles para superar tal situación<sup>26</sup>.

## **7. Valoración ética del modelo capitalista/neoliberal desde el Magisterio**

Como lo hizo en el caso de los regímenes totalitarios del siglo XX y durante los más de setenta años del periodo “Colectivista” (Socialismo histórico), el magisterio eclesial ha denunciado en muchas ocasiones al liberalismo económico hasta nuestros días. El presente texto no pretende realizar una recapitulación de los múltiples pronunciamientos de la Iglesia sobre la cuestión desde los diversos abordajes que ofrece la antropología teológica. Se limita a enunciar algunos posicionamientos significativos en relación con el sistema capitalista/neoliberal:

---

25 Vidal, M. Proyecto de moral económica desde la perspectiva cristiana. 1. Economía y moral, en: Moral Social. Moral de actitudes III. P.S. Madrid 1991, Pp. 363-382.

26 Vidal, M. Para conocer la ética cristiana. Unidad 8: Moral económica. V.D., 1989. Pp. 254-256.

- 1 *Rerum Novarum*, 1891, de León XIII. Condena el liberalismo que propugna la libre competencia como única y suprema ley de las relaciones entre los hombres, el abusar de ellos “como de cosas de lucro”<sup>27</sup>.
- 2 *Quadragesimo Anno*, 1931, de Pío XI. Declara al liberalismo incompetente para dirimir la cuestión social acusándolo de imposibilitar la acción rectora de los gobiernos<sup>28</sup>.
- 3 *Mater et Magistra*, 1961, de Juan XXIII. Denuncia la tiranía de las riquezas acumuladas sobre las naciones, verdadera dictadura económica, así como la ambición de poder que sigue al deseo de lucro, lo que tiene como consecuencia el que la función pública se ponga al servicio del poder económico<sup>29</sup>.
- 4 *Gaudium et Spes*, 1965, Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II. Al tiempo que reconoce la autonomía de las realidades temporales<sup>30</sup> que no pueden –sin embargo– desvincularse de la realidad creada por Dios, advierte que el desarrollo económico “no debe quedar en manos de unos pocos o de grupos económicamente poderosos en exceso, ni tampoco en manos de una sola comunidad política o de ciertas naciones más poderosas”<sup>31</sup>.
- 5 *Populorum Progressio*, 1967, de Paulo VI. Representa una severa condena del sistema “que considera el lucro como el motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema, la propiedad privada de los medios de producción como derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes”, para más adelante exhortarnos a recordar que “la economía está al servicio del hombre”<sup>32</sup>.
- 6 *Octogesima adveniens*, 1971, de Paulo VI. Denuncia la ideología liberal que sustrae la libertad individual de toda limitación<sup>33</sup>, “estimulándola a la búsqueda de interés y poder”. En dicho texto encontramos también una mención al tema del medio ambiente<sup>34</sup>.
- 7 *Laborem exercens*, 1981, de Juan Pablo II. Reafirma la prioridad del trabajo sobre el capital, así como el criterio ético que señala que sólo puede ser justo “el sistema de trabajo que supere la antinomia entre trabajo y capital. El documento condena claramente el capitalismo “rígido” que defiende como dogma el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción”<sup>35</sup>.
- 8 *Sollicitudo rei socialis*, 1987, de Juan Pablo II. Reitera dicha condena por parte del pontífice<sup>36</sup>, al tiempo que nos pone en guardia contra la unidad comprometida del género humano y la necesidad de buscar un grado superior de ordenamiento internacional<sup>37</sup>.

---

27 *Rerum novarum* (5 de mayo de 1891) | LEÓN XIII (vatican.va) No. 15.

28 *Quadragesimo Anno* (15 de mayo de 1931) | PIUS XI (vatican.va) No. 10.

29 *Mater et Magistra* (15 de mayo de 1961) | Juan XXIII (vatican.va) No. 36.

30 *Gaudium et spes* (vatican.va) No. 36.

31 *Gaudium et spes* (vatican.va) No. 64.

32 *Populorum Progressio* (26 de marzo de 1967) | Pablo VI (vatican.va) No. 26.

33 *Octogesima Adveniens* (14 de mayo de 1971) | Pablo VI (vatican.va) No. 26.

34 *Octogesima Adveniens* (14 de mayo de 1971) | Pablo VI (vatican.va) No. 21.

35 *Laborem Exercens* (14 de septiembre de 1981) | Juan Pablo II (vatican.va) No. 12-13.

36 *Sollicitudo Rei Socialis* (30 de diciembre de 1987) | Juan Pablo II (vatican.va) No. 21.

37 *Sollicitudo Rei Socialis* (30 de diciembre de 1987) | Juan Pablo II (vatican.va) No. 43.

- 9 *Centesimus annus*, 1991, de Juan Pablo II. Cuestiona la validez de orientar los esfuerzos de los países que buscan impulsar sus niveles de prosperidad a través la economía de mercado, señalando el riesgo de que la consolidación del capitalismo en sus contextos implique el que la libertad “regulada” no coadyuve al desarrollo integral de las personas<sup>38</sup>.
- 10 Documentos producidos por la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CEPAL) en el siglo XX. Para el tema que nos ocupa conviene mencionar dos textos clave del magisterio latinoamericano, el primero de ellos claramente heredero del espíritu conciliar:
- a) Documento de Puebla, 1979, III Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Introduce los siguientes elementos novedosos:
- La noción de pecado estructural, institucional, social. Se relaciona el pecado con la pobreza y se descubre a esta última como su efecto, superando el individualismo subjetivista para avanzar hacia un realismo histórico y estructural<sup>39</sup>.
  - Opción por los pobres y los oprimidos<sup>40</sup>, afirmación que sitúa a Puebla en continuidad con su antecesor, la Conferencia de Medellín, novedad que ciertamente incómoda en determinados sectores.
  - Los pobres asumidos como “pueblo”, sujeto colectivo con autoconciencia histórica y liberadora: indígenas, campesinos, obreros, marginados, desempleados<sup>41</sup>.
- b) Documento de Santo Domingo, 1992, IV Conferencia del CELAM. Afirma: “La política de corte neoliberal que predomina hoy en América Latina y el Caribe profundiza aún más las consecuencias negativas de los mecanismos de empobrecimiento”<sup>42</sup>.
- 11 Ya en el siglo XXI, es importante mencionar los pronunciamientos del Papa Benedicto XVI sobre la cuestión. En *Caritas In Veritate*, 2009, el pontífice señala que el proceso de globalización ha llevado a la reducción de la red de seguridad social a cambio de mayores ventajas competitivas. Exhorta a la creación de un modelo de solidaridad universal que se entiende como un deber y aborda las relaciones con el medio ambiente<sup>43</sup>. Propone, para el gobierno de la economía mundial y para aliviar los efectos de la crisis económica y medioambiental, la constitución de una autoridad política mundial<sup>44</sup> con un mandato acotado por el principio de *Subsidiaridad*. El

38 *Centesimus Annus* (1 de mayo de 1991) | Juan Pablo II (vatican.va) No. 42.

39 III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla—México (1979) | CELAM (web.celam.org) No. 16, 30, 487.

40 III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla—México (1979) | CELAM (web.celam.org) No. 1147.

41 III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla—México (1979) | CELAM (web.celam.org) No. 47.

42 IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Nueva Evangelización. Promoción Humana, Cultura Cristiana. Jesucristo, ayer hoy y siempre”. Santo Domingo—República Dominicana (1992) | CELAM (web.celam.org) Conclusiones 179, párrafo 3.

43 *Caritas in Veritate* (29 de junio de 2009) | Benedicto XVI (vatican.va) No. 48.

44 *Caritas in Veritate* (29 de junio de 2009) | Benedicto XVI (vatican.va) No. 67.

Papa Ratzinger apunta la paradoja que significa la degradación del nivel de desarrollo de los pueblos en un contexto de alta tecnificación de la producción y las comunicaciones<sup>45</sup>.

- 12 A ocho años del comienzo de su pontificado, el magisterio social del Papa Francisco imprime ya una huella en el pensamiento social cristiano y constituye referencia obligada en los debates realizados por los responsables políticos de las naciones, así como representantes de la sociedad civil en el orbe. Sus tres encíclicas, presentadas con oportunidad profética y, particularmente, las dos que conllevan el mayor contenido “social”, son objeto ya de análisis y seminarios dentro y fuera de la Iglesia, a nivel académico, técnico y pastoral. Para el presente texto, nos detendremos brevemente en su más reciente texto: *Fratelli tutti*, octubre de 2020, sobre la fraternidad y la amistad social, en donde el pontífice argentino denuncia lo que en su visión constituye un retroceso en la historia con el resurgimiento de nacionalismos resentidos y agresivos y de una peculiar idea de unidad del pueblo y de la nación, que recrea y encierra nuevas formas de egoísmo y de pérdida del sentido social<sup>46</sup>. El Papa Francisco aborda la definición de conceptos como neoliberalismo, condena de manera enérgica la economía global que promueve los intereses individuales, “el consumo ilimitado, el despilfarro, la cultura del descarte y la falta de preocupación por el medio ambiente”<sup>47</sup>. Asimismo, señala como la pandemia Covid-19 demostró la incapacidad de los gobiernos del mundo para enfrentar de manera coordinada la crisis, ello a pesar de la alta tecnificación de muchos gobiernos y su actual intercomunicación. Como su predecesor, propone la creación de una nueva forma de gobernanza global, que pudiera provenir de una ONU reformada; denuncia la creciente debilidad de la política frente a los poderes económicos transnacionales<sup>48</sup>. Francisco nos advierte contra el riesgo de olvidar las lecciones de la historia “maestra de vida” y contra la tendencia a volver simplemente a caer en la fiebre consumista y en nuevas formas de auto-preservación egoísta, una vez pasada la crisis sanitaria. El documento es ya considerado programático y directamente enfrentado contra las corrientes nacionalistas, populistas y de derecha extrema que prevalecen en muchos países.

## 8. Diagnóstico y propuestas de salida desde distintos ángulos de la reflexión social

La presente crisis del modelo capitalista ha generado un número de propuestas de solución que provienen de los sectores liberal clásico, progresista y –desde luego– desde la Democracia Cristiana. Dichos análisis anteceden, en muchos casos, el punto de inflexión que significa la pandemia Covid-19. Así, por ejemplo, en febrero de 2019 la prestigiada publicación británica *The Economist* dedicó un número

---

45 Caritas in Veritate (29 de junio de 2009) | Benedicto XVI (vatican.va) No. 68.

46 Fratelli Tutti (3 de junio de 2020) | Francisco (vatican.va) No. 11.

47 Fratelli Tutti (3 de junio de 2020) | Francisco (vatican.va) No. 18-21.

48 Fratelli Tutti (3 de junio de 2020) | Francisco (vatican.va) No. 12.

al resurgimiento del socialismo en Estados Unidos y en Reino Unido<sup>49</sup>. Como consecuencia del *crash* financiero de 2008, nos encontraríamos en un momento de rehabilitación intelectual de los principios económicos marxistas, en principio ya purgados de su asociación con las dictaduras y el terror institucionalizado que acompañaron el paso de dicha ideología en la historia, hasta hace apenas 30 años. Analistas políticos europeos y estadounidenses reconocen el surgimiento de una nueva generación de pensadores socialistas. El arriba citado Thomas Piketty es tan sólo uno de ellos, hoy por hoy, quizá el rostro más conocido<sup>50</sup>. Resulta significativo que, en los países mencionados, 40% de las personas por debajo de los cincuenta años de edad tengan una opinión favorable del socialismo, o en todo caso de las políticas que –vistas de manera aisladas– podríamos calificar como de izquierda: nacionalización de industrias, reforzamiento de los controles de precios, inversión planeada desde el Estado, entre otras.

Desde nuestra perspectiva humanista-cristiana, una de las propuestas económicas que mejor traducen los temas abordados por el Papa Francisco en su magisterio es la del economista –también francés– Gaël Giraud, quien trata de explicar la crisis y propone alternativas de salida para la misma desde su propia visión: transformando nuestras relaciones personales y sociales, así como nuestra relación con el medio ambiente<sup>51</sup>. En opinión de dicho autor, la crisis comporta ante todo una dimensión ética, que beneficia en nuestros días a los poseedores de información –entendida esta como nuevo y poderoso factor dinamizador de capital–. Describe además la “financiarización” de la vida económica, es decir, la mezcla amoral de los recursos destinados a la especulación financiera con los que provienen y permiten el funcionamiento de la economía real: bienes y servicios que satisfacen las necesidades humanas. Asimismo, asocia la preocupación económica con la del medio ambiente<sup>52</sup>.

## 9. Propuesta de acción transformadora: la economía de Francisco

Del 19 al 21 de noviembre de 2020, cerca de dos mil delegados menores de 35 años, provenientes de 115 países, se reunieron de manera virtual para la reflexión conjunta de un nuevo modelo de economía para el mundo. En el curso del evento<sup>53</sup>, los jóvenes emprendedores y economistas enfrentaron el reto que les

49 The Economist, *The Resurgent Left: Millennial Socialism*, febrero 2019. [The resurgent left - Millennial socialism | Leaders | The Economist](#)

50 El libro más reciente de Piketty, “Capital e Ideología”, Sept. 2019, constituye un estudio de 1,200 páginas recientemente publicado por el FCE, aunque también disponible libremente en línea. El autor ofrece aquí una historia económica, social y política de la desigualdad siguiendo el esquema marxista: desde las sociedades esclavistas hasta el neoliberalismo de nuestros días, que él denomina “hipercapitalismo”. Para Piketty, el hilo conductor de la historia –sus conflictos y aspiraciones– no consiste en la lucha de clases que preconiza Carlos Marx, sino justamente en la de las ideologías.

51 Giraud, G. *La Ilusión Financiera*. Sal Terrae, Col. Presencia Social, 2013 (en esp). 226 pp.

52 En estos meses de participación en seminarios virtuales, he tenido el privilegio de nutrirme con comentarios que suscriben el análisis descrito, tan calificados como el del economista y actual presidente de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, don Stefano Zamagni.

53 El evento fue convocado por el Papa originalmente para realizarse en su querida localidad de Asís en marzo 2020, pero fue aplazado por causa de la pandemia.

planteó el Santo Padre: cuestionar las leyes económicas que producen desigualdad y exclusión para entenderlas como fruto de decisiones políticas, por definición susceptibles de transformación. Su objetivo: construir en el mundo una economía que sea socialmente justa, económicamente viable, ambientalmente sostenible y éticamente responsable<sup>54</sup>.

Entre las conclusiones del evento, resultado de las doce mesas de deliberación en las que se articuló la actividad, cabe destacar la exhortación que realizan los jóvenes –también en nombre de los oprimidos del mundo– a compartir las aplicaciones de la tecnología avanzada con las regiones más atrasadas; reducir el consumo global de energía; a una mejor administración del conjunto de los bienes públicos y protección de la biodiversidad del planeta –tema éste que debe situarse en el centro de las agendas de los gobiernos. Asimismo, condenan el uso de ideologías económicas excluyentes de los pobres, los enfermos, las minorías y otros grupos oprimidos. Específicamente señalan que la pobreza no puede ser interpretada como una maldición y –ciertamente– no es responsabilidad de los mismos pobres<sup>55</sup>.

El acta final recoge también la aspiración de construir un nuevo sistema financiero, que reforme a los organismos internacionales arriba mencionados de una manera más inclusiva y democrática, de tal suerte que pueda verdaderamente ser instrumento para la recuperación económica del mundo en el contexto actual. El nuevo modelo debe favorecer el financiamiento ético y sostenible y desalentar, en lo posible, los flujos de capital especulativo y depredador. Las instituciones económicas nacionales e internacionales deben integrar “comités de ética” en sus estructuras.

La exhortación comprendió asimismo el tema de la sostenibilidad ambiental, social y espiritual, el derecho a una educación de calidad, una mayor participación de las mujeres en la administración de la economía, así como una enérgica denuncia del empleo de recursos limitados para el financiamiento de armamentos y conflictos.

## 10. Consideraciones finales

### 10.1. Consecuencias económicas de la pandemia y posibles lecciones

La presente recesión económica es la más grave registrada en los últimos 150 años y, en todo caso, la más auténticamente global, que afectó a 92% del conjunto de países. La recuperación económica será en general larga. Probablemente tomará menos tiempo en las economías estadounidense y asiáticas que en las llamadas economías emergentes. En el caso de México, podríamos recuperar el nivel de crecimiento previo a la crisis hacia 2023, en el mejor de los escenarios. Por el contrario, en términos de pobreza, el retroceso estimado para nuestro país es

---

54 Carta del Santo Padre Francisco para el encuentro “Economy of Francesco” (1 de mayo de 2019) Francisco (vatican.va)

55 FINAL STATEMENT AND COMMON COMMITMENT | The Economy of Francesco (francescoeconomy.org) No. 4.

de alrededor de diez años. La lección principal de la crisis de la pandemia es que la fortaleza y la intervención oportuna del Estado son fundamentales. De allí depende el mayor o menor impacto de la contingencia sanitaria en las sociedades. Como siempre, el sufrimiento causado no se distribuye de manera equilibrada: los pobres resienten más tanto la enfermedad como la crisis que le acompaña. Es la unidad de la sociedad, no la polarización, la única condición indispensable para lograr superar el reto.

### **10.2. Consecuencias para el modelo económico y su narrativa ideológica**

La presente crisis sanitaria se anunciaba ya desde antes del cambio de siglo y su recurrencia en los próximos años es previsible en la medida en que su surgimiento está íntimamente relacionado con nuestra mala administración del medio ambiente y de los recursos. También es posible esperar próximas crisis gravísimas en el contexto del daño ambiental ya realizado al ecosistema global: escasez de agua y alimentos, inhabilitación de regiones enteras que, a su vez, produzcan olas incontenibles de migración. La coyuntura actual parece ofrecer un momento para la reflexión y reconfiguración del modelo económico vigente; sin embargo, el diseño de las políticas que favorecen la recuperación apuntan a la reconstitución de los esquemas de producción y consumo presentes antes de la crisis. Es decir, la lección parece no haber sido aprendida aún.

El capitalismo liberal y la globalización ciertamente no se detendrán, pero su crisis puede abrir la puerta al regreso de un modelo con mayor y mejor intervención estatal (garante imparcial de la vida y la propiedad de los ciudadanos) que, necesariamente, en nuestra época, debe articularse asimismo con una autoridad internacional (idea muy reiterada en los pronunciamientos del Magisterio). Asimismo, resulta fundamental, en nuestros días, la retroalimentación y participación de una sociedad civil madura, informada y propositiva, que funcione a la vez como contrapeso y apoyo a las acciones de política pública. Dejaremos como punto de debate la corriente o ideología que pueda acompañar la reactivación de la economía y –en algunos países- su reconfiguración. Probablemente serán varias en coexistencia. En todo caso, la historia nos demuestra que las crisis inmensas parecen atraer soluciones radicales y simplificadoras. El discurso nacionalista, populista y xenófobo no debe ser descartado todavía como elemento de cohesión social y legitimidad de la autoridad.

### **10.3. Desde la actitud y el compromiso cristianos**

Contrariamente a la concepción dualista del ser humano predominante en la filosofía griega, conviene recordar que la única contradicción que deriva del Dios, que nos es revelada por Jesús, es la que enfrenta a la vida y la muerte. Al denunciar la injusticia, al hablar de los pobres, Jesús se refiere siempre a la pobreza material, entendida como carencia de bienes económicos para la realización de una vida digna. En los ámbitos culturales no cristianos, ello conlleva connotaciones inmediatas de degradación y rechazo. Para nosotros, aspirantes a seguidores, se

trata en cambio del campo preferente en el que debemos fincar el Reino de Dios. La opción por los pobres no significa acompañarlos en su resignación e impotencia ante la situación en la que viven sino, por el contrario, se trata de hacerse uno con ellos para compartir el Evangelio y juntos luchar contra las causas de la pobreza. Nuestro deber cristiano –incluso en línea con el primer mandamiento– pudiera consistir, de entrada, en rechazar y denunciar aquellos dioses que justifiquen la opresión en nuestro entorno inmediato, pero también en el mundo. Se trata de denunciar y –en lo que nos toque– transformar los mecanismos generadores de pobreza e injusticia.

Ni duda cabe, la producción, distribución y consumo de bienes pertenecen al campo de la economía. Pero ésta es también un lugar teológico. Quien busca al Dios de la vida se introduce en la economía, en el nombre de la fe, para que ella esté al servicio de todos los seres humanos, cemento con el que se edifica el Reino.

La economía cristiana debe cumplir una función de denuncia profética. Más allá de los pronunciamientos del pensamiento social cristiano –que no ha dejado de denunciar los excesos de los sistemas económicos–, “la praxis económica de los seguidores de Jesús consiste en buscar imitar la del Maestro mismo: ‘al que quiera ponerte pleito para quitarte la túnica, déjale también la capa’ (Mt 5, 40)”<sup>56</sup>. Esto, se entiende –y precisando sobre la observación de Dussel– en relación con mi hermano el pobre. De ninguna manera léase como aceptación o connivencia con los sistemas o representantes de la opresión de nuestro tiempo.

---

56 Dussel, E., *Puebla, relación entre ética cristiana y economía*, Conc 160 (1980). Pp. 576-588.



# Parte 2

## Investigaciones Lumen Gentium





# La hermenéutica en los padres de la Iglesia

Francisco Javier Osorio Osorio  
*Universidad Católica Lumen Gentium*

**Resumen:** El presente trabajo profundiza, a modo de recorrido histórico, la labor de interpretación de los textos cristianos considerados como Sagrada Escritura durante los primeros cinco siglos del cristianismo. Es sabido que el papel de la hermenéutica, es decir, la interpretación de los textos, ha sido de vital importancia para el desarrollo y profundización del pensamiento filosófico y teológico. En el caso de los Padres de la Iglesia, esta práctica llevó a consolidar el marco de referencia para el desarrollo del pensamiento y del dogma cristiano. De esta manera, la intención de este trabajo es presentar, a modo de síntesis, el desarrollo de la práctica hermenéutica de los primeros pensadores cristianos que dieron continuidad a las antiguas prácticas de interpretación de la cultura grecolatina en la que nació el cristianismo. Los padres de la Iglesia reinterpretaron la visión del hombre con la novedad de Jesús de Nazaret y permanece hasta nuestros días.

**Palabras clave:** Padres de la Iglesia, exégesis bíblica, interpretación de la cultura asiática, hermenéutica alejandrina, interpretación en el occidente latino.

## 1. La exégesis

La hermenéutica<sup>1</sup> en los padres de la Iglesia es lo que en ambiente hebreo y cristiano se conoce como “exégesis”, que es el estudio y la interpretación de un texto considerado sagrado, es decir, revelado por Dios a su pueblo. Para la Iglesia de los primeros siglos, que nació dentro del contexto hebreo, no significó un

---

<sup>1</sup> Gerald Bruns, en la introducción de su obra *Hermenéutica antigua y moderna*, nos proporciona toda una explicación sintética de lo que se ha entendido por *hermenéutica* a lo largo de la historia y el modo de entenderla y desarrollarla de varios pensadores hasta nuestros días. Cf. G. Bruns, *Ermeneutica antica e moderna*, Firenze 1993, 1-28.

problema la interpretación de los textos, pues siguieron una continuidad con los hebreos que ya tenían esta práctica. Sin embargo, ya desde el inicio, existió una clara separación entre quienes aún esperaban al Mesías y quienes lo reconocían en la persona de Jesús, lo que llevó a los creyentes de Jesús como “el Mesías” a una profundización de los textos en la práctica de la interpretación<sup>2</sup>, al punto de interpretar el A.T. en clave cristológica<sup>3</sup>.

Así, la exégesis, la interpretación de los textos sagrados, ha sido desde antiguo parte fundamental para la vida y la doctrina del cristianismo. Podemos decir que es una manifestación del creyente, que estudia, piensa, razona y analiza en su esfuerzo por comprender y vivir la Verdad revelada, como lo ha expresado Manlio Simonetti:

Podemos decir, por tanto, que toda la vida de la comunidad era condicionada por la interpretación de la Sagrada Escritura. Se ha dicho que la historia del dogma es historia de la exégesis, en cuanto que toda la elaboración de la doctrina cristiana se funda sobre un cierto número de pasajes escriturísticos, interpretados a la luz de determinadas exigencias; pero lo mismo se puede afirmar de cada otro aspecto de la vida de la Iglesia, la organización, la disciplina, el culto, etc. Por esta razón, el estudio de la Sagrada Escritura constituyó en la Iglesia de los primeros siglos el auténtico fundamento de toda la cultura cristiana<sup>4</sup>.

De esta manera, se deja ver la importancia del estudio e interpretación de los textos sagrados como manifestación reflexiva de la vivencia de la fe. Uno de los ejemplos emblemáticos es San Pablo, quien anticipa lo que los padres de la Iglesia realizarán en su esfuerzo por explicar y comentar la Sagrada Escritura.

## 2. La exégesis paulina

El autor del texto más antiguo conservado de la literatura cristiana (50/52), la primera carta a los Tesalonicenses<sup>5</sup>, es autor también de un nuevo modo de interpretar los textos sagrados. La interpretación cristológica del A. T., afirma Simonetti: “no solo imponía interpretar las promesas mesiánicas como realizadas en Cristo, sugería también a Pablo y a sus seguidores la reinterpretación de la ley en sentido cristológico, es decir, espiritual a la luz de la contraposición letra/espíritu”, lo que conduce a realizar una interpretación tipológica de Cristo en el A.T, una interpretación a través del método alegórico, común entre los palestinos

2 Prosper Grech nos proporciona una doble explicación para la interpretación de los textos del A.T. en clave cristológica. La primera basada en los estudios hermenéuticos modernos como el de Schleimacher, Gadamer o Dilthey, según los cuales el ser humano tiene un pensamiento común que lo hace capaz de comprender el pensamiento de hombres de otros tiempos y, haciendo una posible reconstrucción de lo que pudo haber pasado, se obtiene al texto y al autor en su intención que pueden volver a interpretarse siempre respetando sus autonomías. En el caso de la interpretación cristológica del A.T., la segunda explicación de Grech señala la importancia del contexto histórico para comprender todo texto y, en este sentido, se encuentra la interpretación de los primeros cristianos como una continuidad del judaísmo. Cf. P. Grech, *Ermeneutica e teologia biblica*, Roma 1986, 77-96.

3 Cf. M. Simonetti, *Esegesi patristica*, en NDPAC, ed. A. Di Berardino, Genova-Milano 2008, coll. 1750-1751. (La traducción de este texto y de todos los demás textos del presente trabajo son mías).

4 M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, (SEA 23), Roma 1985, 9-10.

5 Cf. M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna 2010, 17.

creyentes y paganos de la época, y procedimientos hermenéuticos judíos como *midrash*<sup>6</sup>, *pesher*, etc<sup>7</sup>. Pero, para tratar de comprender cómo San Pablo pudo realizar tal empresa, cómo pudo reinterpretar el A.T., cuáles fueron sus justificaciones y razones para ver un nuevo modo de interpretación, es necesario recordar que, en su contexto histórico y en su misma formación académica, el uso de la hermenéutica era una práctica normal para hacer comprensibles las diferentes líneas de credos y pensamientos. Un claro ejemplo es la ya mencionada tradición hermenéutica hebrea y griega<sup>8</sup>.

Esta última, como sabemos, no tenía un texto de valor normativo como la Sagrada Escritura, sin embargo, había una larga tradición donde se leían y explicaban textos literarios y filosóficos, como testimonian los comentarios a Aristóteles, a Platón, o a Homero. Así, como nos comenta Simonetti: “en el ambiente filosófico fue propuesta una interpretación de los poetas, preferentemente Homero, diferente a la escolástica en cuanto que era de carácter acentuadamente alegórica”<sup>9</sup>, es decir, una interpretación en la cual se dice una cosa para entender otra.

De esta manera, los mitos y propuestas filosóficas griegas hicieron de la alegoría una herramienta interpretativa para explicar discursos que no son tan evidentes, sino que requieren de un refinamiento intelectual para su comprensión.

Por ejemplo, Jean Pépin menciona que ya en el siglo VI a. C. Teágenes de Reggio habría interpretado las discordias de los dioses de Homero, como alegoría de las discordias de los elementos naturales. El fuego con Apolo o Éfeso, el agua con Poseidón, la ira con Era, etc<sup>10</sup>. Mientras que en la escuela de Anaxágoras se daba paso a una interpretación psicológica de algunos personajes, así, Zeus sería el símbolo de la inteligencia, Atenea de la habilidad, etc<sup>11</sup>. Por su parte, en el ámbito filosófico, tenemos el ejemplo de Platón, que en el llamado “mito de la caverna”<sup>12</sup> hace uso de la alegoría para exponer su teoría del conocimiento. Además de otras corrientes interpretativas como la de los estoicos.

Así, en este contexto se desarrollan las nuevas interpretaciones del A. T. a la luz del acontecimiento de Jesús llamado el Cristo. Por lo que, al igual que Pablo de Tarso, otros judíos helenizados, como Filón de Alejandría (13-54 d. C), comienzan una nueva forma hermenéutica que influye en las interpretaciones de la Iglesia primitiva, por ejemplo, vemos que en *1Cor*, 10, 1-11 se interpreta el paso del mar Rojo y la nube del desierto como símbolos del bautismo<sup>13</sup>. En

6 Cf. G. Bruns, *Ermeneutica antica e moderna*, 147-174. Donde nos expone el modo como han interpretado el *midrash*.

7 Cf. M. Simonetti, *Esegesi patristica*, en NDPAC, coll. 1751. Para una explicación y profundización de los modelos interpretativos judaicos ver M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 10-13. Donde también proporciona bibliografía para su estudio.

8 Para una explicación más detallada del influjo helenístico en Pablo, donde se expone su modo alegórico de interpretar la Sagrada Escritura, ver M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 2010, 23-27. También ver H. A. Wolfson, *La filosofia dei padri della Chiesa*, Brescia 1978, 33-49.

9 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 13-14.

10 Cf. J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris 1958, 95s.

11 Cf. *Ibid.*, 106.

12 Cf. Platón, *La República*, libro VII.

13 Cf. M. Simonetti, *Esegesi patristica* en NDPAC, coll. 1751.

Lc 1, 46-55, el *Magnificat*, encontramos un entrelazado de citas y referencias veterotestamentarias combinadas, juntas para explicar una nueva realidad<sup>14</sup>.

Por su parte Filón, ha escrito Simonetti, interpreta los textos del A.T., según la versión de LXX, y presenta dos tipos de interpretación<sup>15</sup>. La primera gran parte comenta el *Génesis*<sup>16</sup> y *Éxodo*, haciendo referencia a otros libros de la ley, donde el texto en cuestión es ampliamente comentado, incluso, con aspectos filosóficos griegos<sup>17</sup>. El segundo trabajo de Filón, también en ambiente filosófico, es *Quaestiones in Genesim et in Exodum*, donde se recogen pasajes significativos para ser interpretados en varias dimensiones. Es importante señalar que algunos judíos alejandrinos no estaban de acuerdo con esta forma de interpretar, al punto que oponían los textos bíblicos a los mitos griegos. En esto Filón prefirió la interpretación alegórica<sup>18</sup>.

También a partir del siglo II, los apócrifos como Esdras III y IV del A.T. ponen nuevos contenidos en la forma literaria, lo que aclimata el A.T. como norma moralizante, es decir, orientados a una interpretación literal. En cambio, algunos cristianos radicales de tendencia helenística consentían la interpretación alegórica<sup>19</sup>.

Unido a este complejo mundo judío, heleno y romano de los primeros siglos del cristianismo, resalta la importancia de las interpretaciones gnósticas, movimiento que se desarrolló sobre todo en Egipto, Siria y Roma, y que contribuyeron a dar razones y forma a las interpretaciones de la Iglesia naciente. “Fueron los gnósticos los primeros en profundizar los temas centrales de la doctrina cristiana (Trinidad, Cristología) y el estudio sistemático de la Sagrada Escritura”<sup>20</sup>.

### 3. La interpretación gnóstica

El pensamiento dualista y negativo del mundo material, por una parte, condujo a los gnósticos, como también a Marción, al desprecio del A.T. como revelación inferior respecto al Dios sumo del N.T., Padre de Jesucristo, pues consideraban al Dios judío de la creación inferior, realizando, así, sólo interpretaciones literales del A.T. Por otra parte, en algunos puntos, lo aceptaban para justificar su origen y su naturaleza y, a partir de estos dos principios, nace la compleja *ratio* hermenéutica

14 M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 19.

15 Para autores como el filósofo Mauricio Beuchot, Filón realizaba esta doble labor de interpretación alegórica en dos dimensiones, antropológica y cosmológica. Lo expone así: “Filón, quien practicaba una interpretación alegórica doble de la Escritura, a saber, (a) cosmológica: las figuras de la Biblia aluden al cosmos, p. ej. el arca de la alianza, que es incorruptible, y (b) antropológica: p. ej. el árbol de la vida que es la razón humana *hegemonikón* como la llaman los estoicos”. M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, Ciudad de México 2012, 9-10.

16 Es interesante el estudio de John Dillon acerca de la interpretación del alma que realiza Filón al comentar el Génesis. Nos propone un paralelo con el psicologismo platónico con algunos rasgos de la doctrina aristotélica y las influencias estoicas en Filón. Cf. J. Dillon, *Philo of Alexandria and Platonist Psychology*, en *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, ed. M. Elkaisy-Freimuth, Leiden-Boston 2009, 17-24.

17 Para una exposición de la influencia estoica y platónica en Filón y del uso de la alegoría para comprender la realidad y la revelación, ver J. Grondin, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Barcelona 2009, 52-54.

18 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 17s.

19 Cf. M. Simonetti, *Esegesi patristica* en NDPAC, coll. 1752.

20 M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, 48.

del A.T.<sup>21</sup> Así, por ejemplo, retoman la narración de la creación, pero reconstruida para hacer suya la interpretación de los tres tipos de hombres que existen, espirituales, psíquicos e hílicos<sup>22</sup>. También retomaban el A.T. en la interpretación literal de los antropomorfismos y hasta pasajes enteros para contraponer al Dios *justo* y al Dios malvado del A.T.,<sup>23</sup> al Dios misericordioso del N.T.; en otros casos, por ejemplo, se presenta la trasgresión de Adán y Eva como algo positivo, ya que la “sabia” serpiente les habría dado el conocimiento del verdadero ser, presentando a Dios, en el contexto de Gn 1,3, como envidioso y malvado. Así, la interpretación gnóstica en muchos casos es típicamente mitológica<sup>24</sup>.

En otros casos, como el valentiniano Tolomeo que, en su *Carta a Flora*, propone la ley mosaica como imperfecta, pero no malvada, que debe ser abolida y que más bien es simbólica, que alcanza su perfección, su abolición y su sentido espiritual en Cristo. Otros valentinianos y gnósticos interpretaban al Logos escondido en el A.T., que era el Demiurgo, Dios del A.T. que había inspirado las profecías. Así, por ejemplo, el *Comentario a Juan* del valentiniano Heracleón es considerado el primer comentario a un libro del N.T. La interpretación gnóstica, pues, en el caso de los valentinianos, era fuertemente alegorizante<sup>25</sup>.

En consecuencia, frente a esta situación encontramos la respuesta de los pensadores cristianos, tanto en Asia como en Alejandría de los siglos II y III, desarrollando sobre todo una hermenéutica valorativa del A.T.

## 4. Respuesta a las interpretaciones gnósticas

### 4.1. La interpretación de “la Cultura Asiática”

El desarrollo cultural cristiano del Asia romana (Asia menor situada entre el mar Egeo y Sardo al interior) a mediados del siglo II fue enorme. La recaída, en ambiente cristiano, de la segunda sofística, posibilitó un gran desarrollo, resultado que vemos en Hipólito (170-235) y Justino (110-168). Cada uno a su estilo presenta una identidad propia en el contenido y forma expresiva, pero, por así decir, con una matriz común que se puede comparar más o menos con la coetánea cultura de Alejandría, a este desarrollo cultural cristiano se le ha denominado “cultura asiática”<sup>26</sup>.

En esta “cultura asiática”, respecto a la interpretación platónica de la realidad, prevalece una concepción que frente al espiritualismo platónico puede ser definida “materialista”, que tiene a la base el influjo judaico, prescindiendo del influjo helenizante de Alejandría, consideraba, en gran modo, la contraposición entre la realidad material y la espiritual, como la concebían los platónicos. Esto

---

21 Cf. G. Filoramo-C. Gianotto, *L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche*, en *Augustinianum* 22 (1982), 53-74.

22 Cf. Or. *Prin.*, III, 1, 7 s. (ed. S. Fernández, Madrid 2015, 566).

23 Cf. Or. *Prin.*, II, 5, 1. (ed. S. Fernández, Madrid 2015, 392-394).

24 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 29. M. Simonetti, *Esegesi patristica* en NDPAC, coll. 1752. Para una explicación sobre la cosmovisión gnóstica ver. M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*. 27-30.

25 Cf. M. Simonetti, *Esegesi patristica* en NDPAC, coll. 1753.

26 Cf. M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 103. M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, 42.

inflúa a nivel popular en un aprecio por lo corpóreo, lo sensible y lo real. A nivel culto encontraba una sistematización en la filosofía estoica<sup>27</sup>. Un representante de esta cultura es Tertuliano (160-220), quien no aceptaba la concepción platónica dualista del mundo. Así, en este escenario cultural, se desarrolló un importante modo de interpretación vinculado netamente a lo sensible y corporal<sup>28</sup>, una interpretación cristiana distinta en varios aspectos a la de Alejandría<sup>29</sup>.

De esta manera, encontramos una concepción de la corporeidad de Dios en estas interpretaciones de la llamada “cultura asiática”, de la cual, como escriben Simonetti/Prinzivalli, podemos valorizar lo siguiente:

una concepción generalizada de la corporeidad de Dios (Melitón); la específica antropología de Ireneo, que considera el cuerpo como *principium individuationis* del hombre y el alma sólo como el principio que le da vitalidad al cuerpo; una concepción cristológica que, en promedio, valoriza la dimensión humana de Cristo, mucho más de cuanto se sintió en Alejandría; un tipo de exégesis que, junto a la tradicional alegoría tipológica, también comienza a apreciar la interpretación literal del A.T.; una espiritualidad, como la de Ireneo, que está estrictamente ligada al cuerpo, necesariamente se refleja en el nivel de la sensibilidad y toca la sustancia terrenal del hombre (Orbe); una escatología milenarista, y por tanto, de un matiz más o menos agudamente materialista que constituye el cumplimiento lógico de la antropología unitiva y cuya exigencia fundamental es una retribución que premia o castiga al hombre en su totalidad<sup>30</sup>.

En esta línea de interpretación de la cultura asiática, que valoriza positivamente el A.T., Ireneo de Lyon (130-202) refuta las interpretaciones gnósticas presentando la revelación del A.T. como una progresiva educación del hombre, de tal manera que él pueda adaptarse y acoger la revelación suprema del N.T.<sup>31</sup> Sin embargo, Ireneo encuentra dificultades para un nivel exegético en un estudio analítico de varios pasajes del A.T. frente a la fragmentación analítica de los gnósticos, por lo que insiste en el carácter unitario y global del A.T.<sup>32</sup>

Utiliza la *tipología* tradicional heredada de Justino, donde el uso de la alegoría explica los contenidos del N.T. con las formas y figuras del A.T.,<sup>33</sup> y que en el plano milenarista y Cristológico de Ireneo cobran sentido<sup>34</sup>, pero no aceptaba

27 El pensamiento estoico se caracterizaba por entender lo espiritual como algo material, por ejemplo, el lenguaje, que lo consideraban la base material del pensamiento. Para una ubicación en el tema ver C. Curzel, *Studio sul linguaggio in Gregorio di Nissa*, (SEA 144) Roma 2015, 22-24.

28 Cf. M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 103-104.

29 Para un análisis comparativo entre la interpretación alejandrina y la antioquena ver M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, 42-44.

30 M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 104.

31 Iren., *Adv. Haer.* 4, 13, 3 (SCh 100/2, 530-534); 4, 20, 8 (SCh 100/2, 648-654); 4,21,3 (SCh 100/2, 680-684).

32 Cf. M. Simonetti, *Esegese patristica* en NDPAC, coll. 1753. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 40.

33 imonetti nos recuerda el pasaje de *Adv. Haer.* IV. 33, 10. Donde se presenta a Lot como figura de Cristo. Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 40.

34 Como Gn 27,27s donde la bendición de Jacob no se realiza en sus hijos y viene interpretada por Ireneo en un sentido más profundo que se refiere a un mundo escatológico del cual gozaran los justos. Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 41.

las interpretaciones alegóricas de los gnósticos fundadas en los simbolismos numéricos y etimológicos por ser arbitrarias y llevarlas a su conveniencia, por lo que los acusa de deformar el A.T. Ireneo siempre entendió el A.T. como un bloque que debe verse en su conjunto para saber interpretar lo literal y lo que se refiere a algo más profundo con la alegoría, pero siempre en clave cristológica, no así, la alegoría vertical, por entenderse platónica<sup>35</sup> en el sentido espiritual<sup>36</sup>.

Tertuliano (155-230), por su parte es más polémico respecto a los gnósticos, judíos y paganos, pues, por una parte, no acepta la alegoría pagana<sup>37</sup> y, por otra, la utiliza para interpretar los textos del A.T. en un horizonte mesiánico, según la tradición tipológica de San Pablo, refugiándose, como lo hizo Ireneo, en el argumento de autoridad, en que la única interpretación alegórica verdadera del A.T. es la de la tradición de la Iglesia católica<sup>38</sup>.

Así, con la carencia de un canon establecido para una interpretación cristiana, es hasta el siglo III con Hipólito<sup>39</sup> (170-235) que la hermenéutica católica en esta región asiática comienza a tener una forma más definida. Hipólito ilustra varios pasajes del A.T. en modo sistemático. Fue el primero en interpretar el *Cantar de los cantares*, el esposo y la esposa, *tipos* de Cristo y su Iglesia, una trasposición de la interpretación judía de Yahvé e Israel<sup>40</sup>. Sin embargo, no alcanza a fijar ninguna línea interpretativa<sup>41</sup>.

#### 4.2. La hermenéutica Alejandrina

Por principio hay que decir que los pensadores de este contexto cultural se caracterizan por una apertura a los valores de la *paideia griega*, tenían un mayor interés por profundizar en la interpretación de la Sagrada Escritura, a fin de hacer accesible su contenido a un público con un buen nivel cultural. Pues, el nivel que los gnósticos ofrecían era verdaderamente alto<sup>42</sup>. Por ello, asegura Simonetti, es superfluo decir que la hermenéutica de la “escuela de Alejandría” tiene como centro la alegoría, más bien, esta hermenéutica es fruto de una fuerte educación,

35 A este respecto es interesante la distinción de Simonetti sobre la antropología alejandrina y la antioquena, dice: “mientras entre los Alejandrinos prevalece la concepción del hombre en el escenario platónico, que yuxtapone alma-cuerpo, los Asiáticos prefieren inclinarse por la definición aristotélica, según la cual, el hombre es la síntesis de alma y cuerpo. (...) Toda la antropología de Ireneo valoriza el *plasma*, es decir, el cuerpo, del hombre respecto al alma. La escatología asiática es prevalentemente milenarista, es decir, materialista, mientras los Alejandrinos son antimilenaristas”. M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, 44.

36 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 42-44. M. Simonetti, *Egesesi patristica* en NDPAC, coll. 1753.

37 Tert. nat. II, 12, 12 (CC, 1, Borleffs, Turnholt 1954); *Adv. Val. I*, 3 (Sch 280, 78).

38 Cf. M. Simonetti, *Egesesi patristica*, en NDPAC, coll. 1754.

39 Aquí hablamos del escritor oriental, muy probablemente asiático, Hipólito, quien desarrolló su actividad literaria entre finales del siglo II y principios del siglo III d. C, al cual se le atribuyen obras como: *Contra Noeto*, *David y Goliat*, *Comentario a Daniel*, *Comentario al Cantar de los cantares*, *Bendiciones de Isaac y de Jacob y de Moisés*. Cf. CPG 1, 1871-1924.

40 Cf. M. Simonetti, *Egesesi patristica* en NDPAC, coll. 1754.

41 Para una profundización sobre el tema y el desarrollo de sus interpretaciones ver Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 53-63, donde se expone la duda sobre la primacía del modelo sistemático para interpretar, pues, ya Teófilo que es anterior había sido considerado como autor de un comentario al *Evangelio de San Juan* y al *Libro de los Proverbios*.

42 Antonio Orbe también considera que la intención del gnosticismo era colocar sus paradigmas de interpretación al nivel filosófico de su tiempo. Por ello, las reacciones como la de Plotino contra el cristianismo gnóstico son evidentes (Enn. II, 9). Cf. A. Orbe, *Ideas sobre la Tradición en la lucha antignóstica* en *Conferenze patristiche II. Aspetti della tradizione*, (SEA 10) Roma 1972, 32-33.

el *Didaskaleion*<sup>43</sup>, que tenía como base de formación de pensamiento y de vida a la reflexión filosófica, pues, es a partir de ella que se le daba una fundamentación racional a los contenidos de la reflexión y a las hermenéuticas cristianas, por lo que desde sus inicios la hermenéutica de “la escuela de Alejandría fue de alto nivel, como ha escrito Quacquarelli: La escuela alejandrina de Didaskaleion ciertamente apoyó la función perenne de la filosofía antes y después de Cristo; en primer lugar para llevar a los hombres al sentido de la justicia y, más tarde, para guiarlos a la sabiduría”<sup>44</sup>.

El primer representante de la escuela de Alejandría fue Clemente (150-215), quien en todas sus obras usa la Sagrada Escritura<sup>45</sup> viendo en ella varios sentidos como el histórico, doctrinal, profético, místico, evidenciándolos con el método alegórico. Para Clemente el “símbolo” es el medio de expresión para pasar de lo sensible a lo inteligible<sup>46</sup>, que como parte característica del lenguaje religioso tiende a presentar sus contenidos no de manera evidente a los profanos<sup>47</sup>. Así, heredero de la hermenéutica de Filón<sup>48</sup>, Clemente continúa con la interpretación alegórica a largo de la Escritura<sup>49</sup> sosteniéndola en una interpretación *cosmológica*, donde la realidad terrestre es la representación del *typos* celeste, así como la interpretación moral, además deduce procedimientos hermenéuticos, que serán típicos de la hermenéutica alejandrina, como el valor simbólico de los números, animales, la alegoría etimológica de los nombres hebreos, etc<sup>50</sup>.

Después de Clemente encontramos al representante más significativo de Alejandría, Orígenes (185-254), quien realizó un monumental trabajo exegético<sup>51</sup> entre homilías y comentarios. Hizo todo un sistema de interpretación para la Sagrada Escritura, realizó una sistematización en la interpretación literaria como punto de partida y la interpretación espiritual (alegórica) como punto de

43 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 65-66.

44 A. Quacquarelli, *Esegesi patristica*, Bari 1969, 204.

45 Para Clemente la Sagrada Escritura era la voz misma del *Logos Divino* (*Protr.* 82. 84) retoma el concepto tradicional, según el cual, el Evangelio es la realización y cumplimiento de la Ley, profetizado y anunciado por la Ley y por medio de la Ley. Nos da la clave para interpretar el A.T (*Strom.* 4, 134). En sentido antigónóstico afirma que los Testamentos son dos, el Antiguo y el Nuevo, porque el nombre es la edad, pero realizados en el tiempo y el progreso son uno solo en cuanto a la eficacia hay datos de un único Dios a través de Hijo (*Strom.* 2, 29). M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 66.

46 A este respecto Curzel señala: “En cuanto concierne la relación entre palabra y pensamiento, Clemente considera que los nombres (τὰ ὀνόματα) son simplemente símbolos, variables de cultura a cultura, que reproducen conceptos (τὰ νοήματα) idénticos en todos, en cuanto coherentes con los impulsos provenientes de los objetos. No necesita entonces ocuparse mucho de los nombres sino de los significados”. C. Curzel, *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa*, 29.

47 Cf. Clemente de Alejandría. *Strom.* V, 21.

48 Jean Kambale nos ofrece una orientación sobre como Filón abordó el tema del lenguaje y la filosofía para interpretar los textos sagrados en un sentido más profundo que puramente moral. Cf. J. Kambale, *Langage et interpretation: de l'intériorité du «Verbum» chez saint Augustin à l'universalité de l'herméneutique chez H. G. Gadamer*, Madrid 2015, 69-70.

49 Es importante el señalamiento que Antonio Orbe recuerda acerca de la hermenéutica de Orígenes, pues, él no parte de preceptos filosóficos, sino “de la regla de fe” (la enseñanza de la Iglesia o predicación de los apóstoles) y sólo cuando ninguna de las dos se pronuncia en algún sentido de la Escritura se cree libre para adoptar su postura. Cf. A. Orbe, *Ideas sobre la Tradición en la lucha antigónástica*, en *Conferenze patristiche II. Aspetti della tradizione*, 19-21.

50 Cf. M. Simonetti, *Esegesi patristica* en NDPAC, coll. 1754.

51 Para una visión completa y explicada de la obra origeniana ver M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, 148-155.

llegada. Como sabemos la gran obra las *Héxaplas* constituyó el punto de referencia filológico y de análisis para la elaboración de su método. En *De Principiis* IV, 2, 4 distingue tres niveles de interpretación para casi cada pasaje de la Escritura: literal, espiritual (tipológico) y moral (psicológico), este modelo se ve claramente en su *Comentario al Cantar*. En otras ocasiones la interpretación sólo se da en dos niveles, literal/espiritual, en sintonía con la distinción de los cristianos simples y de los perfectibles<sup>52</sup> en el sentido que a la interpretación literal se adjunta el sentido alegórico que puede tener diferentes significados. Por otra parte, para Orígenes el A.T. es el *typoi*<sup>53</sup> del N.T. manteniendo así la interpretación tipológica, pero además propuso una nueva tipología, a decir, el N.T. es *typoi* (Ap 14,6) del Evangelio eterno<sup>54</sup>, así esta multiforme alegoría, típica de Filón y de Clemente, puede llegar a tener varios sentidos fundados siempre en la plena convicción de que la Palabra de Dios tiene una fecundidad inmensurable, que ninguna interpretación la puede agotar, al contrario, cada vez que más se estudie se conocerá mejor<sup>55</sup>.

De esta manera, ya a mitad del siglo III, encontramos en Orígenes una sistematización de la hermenéutica cristiana que trajo consigo una doble reacción en Oriente. La influencia de la filosofía platónica en la interpretación origeniana, con su método alegórico, tuvo una gran aceptación en Alejandría mientras que en Antioquia no<sup>56</sup>. Así, por una parte, podemos encontrar a Metodio de Olimpo (250-311) influido por el alegorismo de Orígenes y, por otra parte, en clara oposición, a Eustacio de Antioquía (270-337), quien a principios del siglo IV lo acusaba de haber abusado de las interpretaciones alegóricas sobre los nombres hebreos<sup>57</sup>.

Frente a la polémica origeniana, la presencia de Eusebio de Cesarea<sup>58</sup> (236-339) fue de gran importancia, pues su interés histórico y filológico lo llevaron a apreciar el gran trabajo de Orígenes. Además, Eusebio había comprendido que, tras la transformación constantiniana, el cristianismo tomaba una nueva dirección con un gran desarrollo literario, incluyendo el campo de la exégesis<sup>59</sup>.

52 De la antropología origeniana podemos señalar lo que Beuchot ha escrito a propósito: "Toma la división del hombre del platonismo medio, en cuerpo (*soma*), alma (*psijé*) y espíritu (*pneuma*), que concuerda con los tres grados de conocimiento: fe, gnosis y sabiduría o contemplación (*theoria*); El primero o histórico es para los simples o rudos; el segundo, para los que alcanzan la *gnosis* y se penetran en su sentido con ayuda de la alegoría; y el más perfecto es el tercero, a saber, el espiritual o de contemplación (*De princ.*, II, 11-17; PG 11: 246). M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, 12.

53 A este respecto de los *typoi* ver J. Grondi, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, 56.

54 Podemos decir que a modo del platonismo entendía la realidad de este mundo como figura del mundo eterno.

55 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 73-99.

56 Este rechazo de la interpretación alegórica se dio porque era un rechazo a la propuesta platónica de fondo y por la fuerte influencia judaizante en Antioquía, así, por ejemplo, es conocida la polémica, que nos reporta Eusebio de Cesarea en *HE* 7, 24, 25, donde Dionisio de Alejandría y los milenaristas di Arsinoé discuten por qué Orígenes habría interpretado espiritualmente el pasaje del *Apocalipsis* 21 y algunos pasajes proféticos semejantes, los cuales entendidos literalmente son el fundamento del milenarismo. Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 100.

57 Cf. M. Simonetti, *Esesesi patristica* en NDPAC, coll. 1756.

58 Es importante señalar la admiración y respeto que Eusebio tenía por Orígenes, tanto que dedicó el libro VI de su Historia Eclesiástica a narrar aspectos de la vida del Maestro. Cf. Eus., *h.e.* 6, 1s (ed. E. Schwartz, Leipzig 1995, 221-268).

59 Christopher Kelly nos ofrece una interesante síntesis del desarrollo cultural del cristianismo colocando a los capadocios como los de más alto nivel en el realizar un sistema de pensamiento cristiano acorde a las altas filosofías del tiempo. Cfr. C. Kelly, *Empire Building*, en *Late Antiquity, a Guide to the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock et alii, Cambridge, Massachusetts and London 1999, 182-185.

Así, se comenzaba en Oriente una nueva valorización de los textos Sagrados, despreciando la interpretación alegórica colocada como exagerada y artificiosa en la aplicación de los intérpretes alejandrinos. Además, paganos como Porfirio acusaban a los cristianos de recurrir a la alegoría para evitar la dificultad que presentan las palabras del texto bíblico. También se les acusaba de difundir una sensibilidad e interés histórico que llevara a interpretar el A.T. como anticipación del N.T. en sentido cristológico y como obra de la historia de la relación entre Yahvé e Israel, pero el centro de esta reacción antialejandrina fue “la parte cristiana de Antioquía<sup>60</sup>” entre los siglos IV y V<sup>61</sup>.

En el ambiente siro-palestino del siglo IV contribuyó la prevalencia por la interpretación literal y un poco la interpretación alegorizante en la exégesis asiática de pensadores como Ireneo o Teófilo, así como la valoración que Eusebio había hecho del trabajo de Orígenes. De esta manera, en Antioquía tenemos autores como Acacio de Cesarea (300-366), Eusebio de Emesa (295-360), Apolinar de Laodicea<sup>62</sup> (310-390), que testimonian la valoración literal del A.T. y N.T. Por otra parte, en la Capadocia, Gregorio de Nisa (335-394) siguió la interpretación alegórica y espiritual de Orígenes, subrayando la última. Basilio (329-379) retoma al *Hexamerón* como un nuevo modo de interpretar el A.T., especialmente en la lectura del relato de la creación la mira en clave de erudición científica. También la interpretación de los salmos se acerca a la interpretación en clave cristológica para una enseñanza moral<sup>63</sup>.

A mediados del siglo IV fueron Diodoro de Tarso (330-390) y su discípulo Teodoro de Mopsuestia (350-428) los principales representantes que rechazaron la interpretación alegórica. Más bien, se inclinan a una interpretación literal aceptando en el caso de Diodoro, en ocasiones, una interpretación tipológica, pero sólo como ocultamiento de algo que se puede explicar a modo de los enigmas griegos<sup>64</sup>. Por su parte, el literalismo de Teodoro lo lleva a no valorizar el simbolismo de Juan y de escritos como el *Cantar de los cantares*. Moreschini, por su parte, cree que Teodoro tiene de fondo una antropología aristotélica que lo hace ver que el pecado no pertenece a la naturaleza humana<sup>65</sup>. Por otra parte, su literalismo lo conduce a ser un buen exégeta de Pablo. Otro importante intérprete de esta escuela literalista fue Teodoreto de Cirio (399-466) con quien se cierra ese modo de interpretación, porque Juan Crisóstomo simplemente tuvo otro interés, el de la oratoria, por lo que no entró en discusión con la interpretación alegórica de Alejandría<sup>66</sup>.

60 “Surgió una resistencia contra la universalización de lo alegórico desde la «Escuela de Antioquía», cuyos representantes principales eran Diodoro de Tarso (muerto antes del 395). Teodoro de Mopsuestia (alrededor del 350-428), Juan Crisóstomo (alrededor del 349-407) y Teodoreto de Cirio (alrededor 393-466). Su rechazo de lo alegórico o de su universalización dio lugar a un nuevo interés por lo histórico y lo literal que se manifestó en comentarios y trabajos de edición muy cuidadosos”. J. Grondin, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, 60-61.

61 Cf. M. Simonetti, *Esegesi patristica* en NDPAC, coll. 1756.

62 Para una profundización sobre la formación académica y la interpretación de estos tres principales autores de la hermenéutica siro-palestina ver, M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 124-134.

63 Cf. M. Simonetti, *Esegesi Patristica* en NDPAC, coll. 1756-1757.

64 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 159-160.

65 Cf. C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, 374.

66 Cf. M. Simonetti, *Esegesi patristica* en NDPAC, coll. 1757-1758.

Finalmente, en esta parte sobre la polémica de la interpretación alegórica en la exégesis alejandrina tenemos a Dídimo el ciego (313-398), quien tiene una vasta producción exegética que da testimonio de la presencia de la alegoría alejandrina, pues, interpreta los textos en un sentido profundamente espiritual. Al lado de Dídimo encontramos a Cirilo, que contrasta con la *ratio* exegética alejandrina ya que tiende un interés más histórico, por lo que valoriza literalmente el A.T. Sin embargo, siempre busca la interpretación en función de Cristo<sup>67</sup>.

### 4.3. La interpretación en Occidente

En Occidente la interpretación fue distinta en cantidad y forma, es verdad que autores como Tertuliano, el primer apologista latino<sup>68</sup>, Novaciano (210-278) o Cipriano<sup>69</sup> (210-258) utilizaron muchos pasajes bíblicos en sus obras, pero no hubo un interés propiamente exegético al estilo de Alejandría. Para encontrar una línea de interpretación occidental que sigue la iniciada en oriente, hay que esperar hasta finales del siglo III e inicios del IV con Reticio de Autun<sup>70</sup> (†334) o Victorino de Petovio con quienes se comienzan los primeros comentarios bíblicos escritos en latín, que interpretan en sentido alegórico alejandrino, pero también con el influjo literal antioqueno<sup>71</sup>.

Sin embargo, es hasta mediados del siglo IV con Hilario de Poitiers (310-367) y Ambrosio (337-397) que la interpretación latina toma un interés más profundo<sup>72</sup>. Ambrosio difundió la exégesis de tipo alejandrino comentando ampliamente el A.T. y los evangelios, pero también encontró conflictos con la filosofía platónica (de Orígenes, Plotino, Porfirio) difundida en Occidente por ese tiempo<sup>73</sup>. Ambrosio sigue la tradicional interpretación alegórica heredada de Oriente, pero distingue de ordinario dos sentidos en la Escritura, el moral y el místico, terminología que poco a poco aparecerá en la hermenéutica latina. En algunos casos, después de la

67 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 201-230.

68 Una explicación de las reglas hermenéuticas y algunos textos que Tertuliano utilizó para combatir a los gnósticos, principalmente a Marción, nos la ofrece Jerónimo Leal, quien señala que son tres las reglas que sigue Tertuliano para su exégesis. 1) La mayoría de las afirmaciones de la Escritura sirven para interpretar la minoría y no viceversa (*Prax.* 20,2). 2) Se debe preferir el uso de la interpretación literal, especialmente cuando se trata de las palabras de Jesús. 3) Principio de autoridad: la interpretación más antigua pesa más. Cf. J. Leal, *Avvio alla patrologia. Come hanno letto la Bibbia i padri della Chiesa*, Roma 2015, 103-108. Sobre la formación intelectual y las influencias de Tertuliano, su apología frente al imperio romano y la que rechazó la filosofía, ver H. Hagendahl, *Cristianesimo latino e cultura classica*, Roma 1988, 31-51.

69 Es sabido que Cipriano utiliza varios pasajes del N.T. para clarificar los del A.T., sin embargo, no es un método alegórico como el de Oriente, quizá sólo tipológicos, que según Allen Brent, no son una tenebrosa anticipación de lo que vendrá, sino una clarificación de las ambigüedades del N.T. Cf. A. Brent, *Cyprian's exegesis and Roman Political Rhetoric*, en *L'Egesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1999, (SEA 68) Roma 2000, 145.

70 Comentó en latín el *Cantar de los cantares* y tiene una obra contra Novaciano. San Jerónimo lo menciona para alabar su estilo, pero no así sus contenidos. En cambio, San Agustín lo alaba porque públicamente admitió la noción de pecado original. Cf. V. Saxer- S. Samulowitz, *Reticio di Autun*, en NDPAC, coll. 4500.

71 Victorino, por ejemplo, que realizó la exégesis de *Gn 1*, interpretó literalmente el hombre de *Gn 1,16* con *Gn 2, 7*. Pero también introduce variaciones sobre los días de la creación, como el número cuatro, número perfecto, tétrada pitagórica, etc. Así, interpreta que el mundo está constituido de cuatro elementos, hay cuatro estaciones, son cuatro los evangelios, etc. Como se ve estas interpretaciones, aunque buscan un sentido alegórico, no olvidan la influencia antioquena y, más bien, son consideradas interpretaciones un tanto rudimentarias. Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 234-235.

72 Cf. M. Simonetti, *Esesesi patristica* en NDPAC, coll. 1759.

73 Cf. *Ibid.*

interpretación histórica, se busca la mística, que es superior a la moral. Así, por ejemplo, esto se ve, ha escrito Simonetti, cuando Ambrosio interpreta:

Gn 46, 4 «José (es decir, Jacob) te pondrá las manos sobre los ojos», de acuerdo con el simple sentido moral indicaría el consuelo que sentimos al tocar por última vez, el cuerpo de una persona querida que está por morir. En vez de eso, en sentido *mystice* el texto profetiza que Cristo, *versus Ioseph*, pondrá las manos sobre el pueblo judío, *ut qui non videbat ante, iam videat*<sup>74</sup>.

A este respecto, Luigi Franco Pizzolato señala que, ciertamente, no podemos hablar de una doctrina o teoría de los diversos sentidos que Ambrosio desarrolla en su exégesis, pues nunca los indica así, pero sí podemos decir que su interpretación siempre se mueve en tres niveles: literal/histórico, moral y místico. En el primero busca siempre lo obvio del texto, sin dejar fuera que siempre se trata de un texto sagrado, pero para buscar un sentido más profundo "*Ratio dictorum*", porque el texto "*secundum litteram*" en ocasiones es incomprensible o absurdo. Sin embargo, su valor es de ser unívoco, es decir, señalar puntualmente lo que está escrito. Se dice histórico por seguir el orden de la interpretación, siempre será el primer sentido en examinar, es decir, ir a la contextualización del texto. Unido a este sentido literal se encuentra el *intellegibilis*, parecido al mundo de los *noeta* platónicos, que se contrapone al sentido literal porque busca revitalizar el texto no dejándolo en lo literal y es lo que ayuda a comprender el texto para dar paso al sentido moral y sobre todo al místico que lo absorbe. También se hace recurso de la *alegoría* propia de la escuela alejandrina, pues, la alegoría permite siempre ir a otros sentidos de la interpretación como el moral o místico. En otros textos, según Pizzolato, Ambrosio análogamente entiende el término *sensus altior*, es decir, otro sentido que, con los dos precedentes, quiere indicar una superación del texto. El segundo sentido, el moral se refiere no sólo al estudio de los pasajes morales de la Escritura sino también a su enseñanza.

Ya que las virtudes sin la fe son como las hojas, parecen exuberantes, pero no pueden ser útiles; son batidas por el viento porque no tienen fundamento. Cuántos paganos tienen misericordia, sobriedad, pero no tienen el fruto porque no tienen ¡la fe! Caen rápidamente como las hojas<sup>75</sup>.

De esta manera, Ambrosio toma el sentido moral como el preámbulo del sentido e interpretación mística. Ésta es la última cronológicamente, pero la primera en causa. Ambrosio engloba y subordina los otros sentidos para encontrar el sentido más profundo de la Escritura haciendo un estudio de la literalidad del texto, pasa a una interpretación de tipo antropológica en cuanto a la moral para después pasar a la interpretación espiritual, que mira como centro la revelación

74 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 275.

75 Ambr, *in psalm. I*, 41, 2 (ed. M. Petschenig, CSEL 64, New York-Londo 1919, 35). "nam uirtutes sine fide folia sunt; videntur uirere, sed prodesse non possunt, agitantur uento, quia non habent fundamentum. quanti gentiles habent misericordiam, habent sobrietatem, sed fructum non habent, quia fidem non habent! labuntur cito folia, ubi uentus flauerit".

total del Dios en Cristo, es decir, una interpretación “*crístocéntrica*”, así, la lectura del A.T. es eminentemente profética porque anuncia a Cristo-Verbo donde la mística encuentra “el tesoro de la sabiduría y de la ciencia escondidos en Cristo”<sup>76</sup>. Por otra parte, existen estudiosos que hacen ver la influencia de Hipólito en la hermenéutica ambrosiana, por ejemplo, se dice que en *De Patriarchis* la estructura de los comentarios tiene una sola finalidad, como lo había ya realizado Hipólito, pero siempre con la originalidad de corte cristológico de parte de Ambrosio, esto muy probablemente se explica por su lucha contra el arrianismo<sup>77</sup>.

Así, la hermenéutica ambrosiana sobresale no tanto por su novedad sino por su continuidad con la hermenéutica alejandrina y la cultura griega heredadas, que las inserta en un ambiente latino, pues hace dialogar los textos Sagrados con la filosofía griega de la edad imperial que también buscaba, en la virtud de la sabiduría, la asimilación con Dios. Es evidente que un discurso espiritual puede ser hecho fuera de referencias bíblicas específicas: aunque no es necesario, por sí mismo, recurrir a la Biblia para hablar de Dios, de las relaciones con él, de la virtud, y así sucesivamente. Por lo que para permanecer en el ámbito del área grecolatina, en cuya herencia se injerta el trabajo de Ambrosio, no le faltan textos de Platón a Plotino, de Zenón a Epicteto, de Séneca a Marco Aurelio para documentar la afirmación elemental con páginas de una alta y maravillosa admiración<sup>78</sup>.

Por su parte, Hilario, que basó su modelo interpretativo sobre la influencia de Orígenes tiene su propia manera de interpretar los textos. Es verdad que utiliza la alegoría, pero también el sentido literal, haciendo incluso en algunos momentos un análisis literario de los textos. Aunque no haya mencionado que su método es alegórico todo su procedimiento así lo confirma. Reclama casi siempre una interpretación tipológica que mire siempre el A.T. en clave cristológica<sup>79</sup>. Pues, la vida de Hilario se puede sintetizar como una lucha por la fe contra las herejías cristológicas, como ha escrito Claudio Moreschini: Toda la vida de Hilario estuvo marcada por el compromiso contra la herejía arriana y debido al cual experimentó el exiliado en Frigia (356-360)<sup>80</sup>. Además de toda la formación filosófico-estoica con la cual compartía la idea del hombre como ser racional y superior a las creaturas del mundo capaz de llegar a Dios<sup>81</sup>.

En este desarrollo de la exégesis latina resalta el laico donatista Ticonio, que en el *Liber regularum* presenta una sistematización de siete reglas hermenéuticas destinadas a facilitar la comprensión del texto sagrado en forma alegórica; además expone su comentario al *Apocalipsis*, donde acentúa la tensión escatológica no sólo en los últimos tiempos<sup>82</sup> sino también en el tiempo de la Iglesia; igualmente,

76 Cf. L. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, Milano 1978, 223-262.

77 Cf. M. Tabet, *L'esegesi greca nei commenti dei primi scrittori di lingua latina alla benedizione di Giacobbe a Giuda* (Gen. 49, 8-12), en *L'Esegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno, XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1999, (SEA 68) Roma 2000, 63-64.

78 Cf. G. Lazzati, *Il valore letterario della esegesi ambrosiana*, Milano 1960, 74.

79 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 255-264.

80 Cf. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013, 653.

81 Cf. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, 668-669.

82 El *Liber regularum* escrito en el 392, contiene siete reglas que según Ticonio muestran la Revelación dada a la iglesia en la Escritura: Cristo y la Iglesia. 1. Regla. Se habla de Cristo y su cuerpo. 2. Del cuerpo bipartito.

espiritualiza las interpretaciones en sentido antimilenarista, lo que amortiguaba en ambiente romano<sup>83</sup>. Así, Ticonio sobresale en la historia de la hermenéutica cristiana como quien “parece pensar en las reglas no simplemente como presentes en la Escritura: su última función es revelar la estructura de la Iglesia como cuerpo de Cristo”<sup>84</sup>.

Un poco antes de Ticonio tenemos a Mario Victorino (290-369), el gran retórico, quien se caracteriza por una interpretación literal de los textos sagrados sobre todo en los comentarios a San Pablo. El apóstol, por esos tiempos, tenía un gran auge, por ejemplo, en Oriente Jerónimo lo comentaba estrechamente al modo origeniano mientras que en Occidente Agustín se dedicaba a comentar *La carta a los Romanos*, algunos años después, Rufino con su propia interpretación traducía los comentarios de Orígenes, mientras que hacía su propia interpretación del *corpus paulinum*, y qué decir de la admiración en Antioquía de parte del Crisóstomo que dedicó gran parte de su obra al Apóstol<sup>85</sup>. En este contexto de admiración por san Pablo, característico de la interpretación latina, Mario Victorino desarrolló su propia interpretación. Gran conocedor de la retórica latina y de la filosofía, Mario seguía un modelo sistemático en sus comentarios a Pablo; primero, resumía las posibles causas de los escritos, después, examinaba en pequeños extractos el texto hasta su globalidad, luego, sintetizaba para, finalmente, explicar lo analizado, pero no se colocaba en discusiones de tipo doctrinal, más bien, su deseo era analizar el texto. Donde Pablo usa las alegorías Mario sólo las acepta con reserva. Sin embargo, debido a su alta formación en el estudio de los clásicos<sup>86</sup>, su literalismo lo llevó a la incompreensión del A.T. que, al igual que Lactancio (250-317)<sup>87</sup>, ignoraba los textos<sup>88</sup>. Pese a estas limitaciones se piensa que el pensamiento sistemático de Mario Victorino influyó en los primeros escritos de san Agustín; se cree que su forma retórica de analizar los textos está presente en la interpretación de Agustín, lo que lo ayudó a estructurar sus discursos<sup>89</sup>.

En este periodo en el Occidente latino, sobre todo en Roma, hubo grandes polémicas a propósito de la gracia divina y el libre albedrío del hombre, donde

3. De las promesas de la ley. 4. De la especie o del género, de la parte o del todo. 5. De los tiempos. 6. De la recapitulación. 7. Del diablo y su cuerpo. Para justificar estas reglas Ticonio las aplica al *Apocalipsis* para hacer ver a católicos y donatistas que la verdadera Iglesia es la perseguida con Cristo a la cabeza y que siempre estará la dualidad de hipócritas y creyentes. Cf. E. Romero Pose, *Ticonio*, en NDPAC, coll. 5351-5353.

83 Cf. M. Simonetti, *Esesesi patristica*, en NDPAC, coll. 1759.

84 L. Ayres, *Agustín y Ticonio sobre metafísica y exégesis*, en *Augustinus* 40 (1995), 17.

85 Sobre el trabajo exegético de Crisóstomo, comentó textos del A.T. como *Génesis*, *algunos Salmos*, *Job*, *parte de Isaías*. Del N.T. Mateo, *Juan*, *los Hechos de los Apóstoles* y *todo el epistolario paulino*. Cfr. S. Zincone, *Giovanni Crisostomo, coscienza critica del suo tempo*, Roma 2011, 14-15.

86 Se dice que Mario Victorino fue fuertemente influenciado por la obra retórica de Cicerón y que su lógica estaba basada en el pensamiento de Aristóteles y Porfirio. Cf. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, 898-899.

87 Lactancio es comparado por algunos estudiosos como otro Tertuliano que hace una apología de la fe frente a los filósofos de su tiempo o los gnósticos, incluso utilizó en cierta medida los esquemas gnósticos para combatirlos y explicar la fe cristiana a personas de alto nivel cultural. Es de los pocos autores latinos que cita autores griegos en original, aunque también tiene la desventaja de no conocer bien el A.T. Cf. H. Hagendahl, *Cristianismo latino e cultura classica*, 77s.

88 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 237-241.

89 Una explicación de la influencia de Mario Victorino sobre san Agustín nos la proporciona Nello Cipriani en uno de sus artículos, donde nos deja ver la similitud de las estructuras de los discursos entre ambos autores, ver N. Cipriani, *Agustín lector de los comentarios paulinos de Mario Victorino*, en *Augustinus* 56 (2011), 425-441.

nuevamente encontramos dos frentes. Por un lado, quienes, como san Jerónimo que era de corte origeniano, se inclinaban por la hermenéutica alegórica. Por otro lado, pensadores como el Ambrosiaster o Pelagio (360-420) se inclinaban por una interpretación literal, casi algo similar a lo que ocurrió en Oriente. Este periodo se cierra con Juliano de Eclana (385-450) y Teodoro de Mopsuestia, (350-428) donde dominó la tendencia alegorizante<sup>90</sup>.

De esta manera, el ambiente interpretativo de Occidente llegó a su máxima expresión con Jerónimo (342-420) y Agustín (354-430). El primero, formado en la escuela de Dídimo, tomó como guía y punto de partida a Orígenes. En sus primeras exégesis se ve claramente su influjo, pues, comentando *Ef 5,28-29* “Quién ama a su mujer se ama a sí mismo”, después de haber expuesto el sentido literal, interpreta que el marido es el alma y la mujer la carne del hombre. Otro ejemplo es el comentario al libro del *Eclesiastés* donde, con ayuda de las *Héxaplas*, ponía en evidencia las derivaciones hebreas en la versión de los LXX. Interpretó este texto del *Eclesiastés* en un doble sentido espiritual, uno aplicado a Cristo y otro al alma en su relación individual y eclesial. Su admiración por Orígenes le valió la acusación de exagerar en la interpretación alegórica<sup>91</sup>, pero se defendió apelando a que “ilustres literarios latinos”, como Ennio, Plauto o Terencio y también Hilario, habían utilizado modelos griegos<sup>92</sup>. Además, se justificó afirmando la necesidad de hacer plausible la interpretación de textos complicados del A.T. para el lector de lengua latina, lo que provocó un desencuentro con Rufino, quien también había traducido al latín a Orígenes<sup>93</sup>.

Hacia el 396 Jerónimo comentó los textos de Miqueas, Nahúm, Habacuc y a otros profetas donde se ve una interpretación tripartita origeniana. Primero, coloca el lexema traducido del hebreo, después, lo compara y comenta con el de los LXX, finalmente, hace la interpretación literal, la alegórica y luego la cristológica. Hacia el 406 comentó a Zacarías, ya que había pasado la tensión de la controversia origeniana, se encuentra con el problema de la inconclusa obra de Orígenes, que también había comentado el texto, pide ayuda a Dídimo, pero después entra en conflicto con sus interpretaciones, así que las corrige elaborando

90 Cf. M. Simonetti, *Esegesi patristica* en NDPAC, coll. 1760.

91 Esto también lo llevó a la conocida “controversia origeniana”, que se había iniciado en Oriente acusando a Orígenes, principalmente, de ser subordinacionista. En el caso de San Jerónimo, tenemos la conocida disputa con Rufino, quien tradujo al latín varios de los comentarios de Orígenes como el *De principiis* que, como sabemos, no fue tan fiel. A este respecto Emanuela Prinzivalli nos ofrece toda una explicación de la controversia entre ambos pensadores, la historia de escritos importantísimo como el *De viris illustribus*, escrito entre el 392-393 de san Jerónimo, así como los elementos para entender cómo fue la difusión de los escritos y la teología de Orígenes en Occidente, gracias al trabajo de Rufino y San Jerónimo. Cf. E. Prinzivalli, *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente* en *Augustinianum* 46/1 (2006) 35-50.

92 La admiración y conocimiento de la filosofía pagana por parte de san Jerónimo era evidente en sus comentarios, como sabemos conocedor del griego y el hebreo era un hombre que aceptó sin recelos el pensamiento griego y latino no cristiano, heredados de Cicerón y Séneca, veía en ellos una semejanza con las enseñanzas cristianas, como ha escrito Moreschini: “En esencia, Jerónimo aprecia la enseñanza pagana como un todo, afirmaciones de consentimiento hacia las doctrinas individuales de la sabiduría pagana (sobre todo en la confrontación de las doctrinas morales) se encuentran esparcidas un poco en todas partes de su obra. (...) por ejemplo, «solamente la virtud es algo bueno, solamente el vicio es algo malo» (*Commento a Isaia IV, XI, 6/9, PL, xxiv, 17*)”. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, 712.

93 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 321-324.

un comentario al texto diferente de lo que Dídimo había propuesto y dejando más espacio a la interpretación literal sin abandonar la espiritual y alegórica, propias de Orígenes, así lo hace hasta el 406. Ya en Belén<sup>94</sup> comentó en homilías los *evangelios de Mateo y Marcos*, que beneficiaron a los monjes de su convento. Finalmente, del 407 al 419 completa su obra<sup>95</sup> comentando a los profetas mayores sobresaliendo los comentarios de Isaías y Daniel<sup>96</sup>.

El otro gran representante de la interpretación latina es Agustín de Hipona, quien logró desarrollar todo un sistema de pensamiento y de interpretación, que se puede abordar en algunos modos y maneras. Aquí sólo nos limitaremos a tratar de ver las líneas de interpretación que favorecieron el desarrollo de la hermenéutica cristiana latina.

Así, por principio, ha expuesto Simonetti, antes de conocer el método alegórico y la filosofía medio platónica, influenciado por la doctrina maniquea, Agustín no comprendía el A.T., pero, tras superar esta dificultad gracias a la lectura alegórica y espiritual inspirada por Ambrosio, encontramos que Agustín, exégeta, alegoriza fuertemente contra los maniqueos, que con el tiempo disminuyó sin dejar de preferir siempre la “interpretación espiritual” sobre la literal. En *De doctrina christiana* nos presenta las normas de interpretación<sup>97</sup> siguiendo las reglas que ya Ticonio había presentado en su *Liber regularum*, pero respetando siempre la exigencia filológica, espiritual y la libertad del interprete en pasajes difíciles siempre que no vaya contra la *recta fides* (III, 27)<sup>98</sup>.

En el esfuerzo por interpretar la Sagrada Escritura, Agustín propone como principio hermenéutico el concepto del amor (*dilectio*), que se constata en el amor a Dios y al prójimo<sup>99</sup>. La dificultad de la interpretación de la Escritura deriva, por principio, de la ignorancia del lenguaje y la ambigüedad de la Escritura en algunos pasajes<sup>100</sup>. Por ello se recomienda el auxilio de otras ciencias para poder

94 Para un panorama detallado de la actividad literaria de san Jerónimo en Belén ver H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, 115-141.

95 Para una visión sistemática y ordenada de toda la obra literaria de san Jerónimo ver E. Dal Covolo- E. Vimercati, *Filosofía e Teología tra il IV e il V secolo*, Città del Vaticano 2016, 211-220.

96 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, 332-335.

97 “Allí, entre otras clasificaciones de signos que hace, contraponen los signos naturales y los signos instituidos o intencionales (“Signorum igitur alia sunt naturali, alia data”: San Agustín *De doctrina christiana*, II, 1, 2; 112). Si los signos naturales requieren interpretación, todavía más la requieren los intencionales, ya que en ellos la intención humana es la que puede ser distinta de lo que aparece. En efecto, los signos intencionales no se contraponen a lo natural como lo convencional, sino como lo que, además de convencional, es inventado para que signifique algo. Por ello son los que más requieren interpretación, ya que exigen que se capte la intención de quien lo engendró”. M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, 24.

98 Cf. M. Simonetti, *Esegesi Patristica*, en NDPAC, coll. 1761.

99 Es propiamente el principio del amor el fin último de la inteligencia bíblica que relativiza en Agustín un esfuerzo por una exégesis hipercrítica que tuviera a ciencia como finalidad. Pero esto no significa que no se busque la intención del autor y el estudio científico de los textos, pues, si alguien interpreta mal el sentido literalmente, pero aun así llega a la meta de la caridad, es como si abandonase la vía recta, anduvo errado y por casualidad encontró la meta, hay que instruirlos para que no se lleguen a perder. Ciertamente, hay muchos que sin los libros han llegado a la perfección de las tres virtudes (fe, esperanza y caridad), a estos últimos las escrituras sirven para instruirlos a los demás. Cf. P. Grech, *Ermeneutica e teologia bíblica*, 119-120.

100 A este respecto Mauricio Beuchot concuerda, pues escribe: “La hermenéutica es aplicable tanto a las expresiones propias como figuradas de la Sagrada Escritura. Cuando esto hacen las palabras propias, Agustín recomienda atender al contexto que antecede y al que sigue, de acuerdo con ello efectuar las distinciones, a fin de reducir esa ambigüedad proveniente tanto de la puntuación como de la pronunciación o de la equivoicidad de las palabras mismas. En las palabras propias sólo hay ambigüedad sintáctica. La ambigüedad semántica se da en

profundizar en la interpretación, porque el lenguaje es en ocasiones propio o figurado. Como se ve Agustín, propiamente, se encuentra entre “lo literal y lo alegórico” del lenguaje, por lo que rechaza en gran medida la interpretación literal del texto sacro. En el lenguaje literal y figurado del texto sacro, si no tiene relación *neque ad morum honestatem neque ad fidei veritates* es considerado lenguaje figurado. Se debe recordar siempre que para Agustín el juicio de los hombres es relativo al sentido de la Escritura, un ejemplo claro es cómo interpreta el comportamiento de los patriarcas en varios pasajes<sup>101</sup>.

Agustín recurre, por ello, con familiaridad a la alegoría o a la metáfora, que es la forma de analogía que puede explicar pasajes oscuros o no tan claros buscando siempre el sentido espiritual.

Hay una base metafórica en la hermenéutica de san Agustín, el sentido traslaticio o figurado reside sobre todo en la alegoría (...) Agustín se da cuenta que hay un principio de metaforicidad en la hermenéutica, hay un algo de ambigüedad, de equívoco; por eso se ponía a la metáfora como forma de analogía que más se acerca a la equívocidad. Lo mismo sucede con la alegoría, la cual era vista como una metáfora ampliada y mucho más extensa<sup>102</sup>.

Así, Agustín, entusiasmado por el influjo alegorista heredado de Ambrosio, entra en polémica con los maniqueos que se caracterizaban por hacer una interpretación literal. El problema con los maniqueos fue de corte doctrinal, al comentar *Gn* 2-3, declara que debe interpretarse primero según la historia y después según la profecía, es decir, los textos están dotados de significados<sup>103</sup>. En cuanto a la antropología de *Gn* 1, 26 y 2, 7, que los dos pasajes se pueden entender, uno y otro, en el sentido que uno solo es el hombre íntegro en cuerpo y alma. Hay que considerar que *Génesis* 1-3 es el texto fundamental para la doctrina cristiana, según la cosmología, antropología y soteriología que de ello deriva, estos fueron los textos fundamentales que san Agustín toma para las grandes controversias contra los maniqueos, donatistas y pelagianos, por lo que en el curso de su vida los explica de diversas maneras, sea en forma alegórica o sea en forma literal, pero siempre mirando hacia el sentido espiritual<sup>104</sup>.

---

las figuradas, por eso hay que evitar tomar en sentido literal las locuciones figuradas; porque “es una miserable servidumbre del alma tomar los *signos* por las mismas cosas, y no poder elevar por encima de las creaturas corpóreas el ojo de la mente para percibir la luz eterna” (*ibid.*, III, 5, 9; 205). M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, 29.

101 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi Patristica*, 339-340.

102 M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, 25.

103 Agustín es de los primeros autores en introducir la comprensión del signo en un modo sistemático, por ejemplo, en *De Dialectica*, 5 (ed. Pinborg, Dordrech/Boston 1975, 86) lo define como: *signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit*. “Signo es aquello que se percibe por los sentidos, pero que expone otra cosa a alma”. De esta manera, Agustín siguiendo las perspectivas aristotélicas, pero sobre todo estoicas, profundiza en postular un estudio semiótico para la interpretación de la Sagrada Escritura. Cf. J. Kambale, *Langage et interpretation: de l'intériorité du «Verbum» chez saint Augustin à l'universalité de l'hermnéutique chez H. G. Gadamer*. 195-237. También recomienda Kambale para el estudio del signo y su definición el estudio de Mauricio Beuchot, donde también habla de la comprensión del signo según Agustín, ver M. Beuchot, *Signo y lenguaje en san Agustín en Diánoia* 32, México 1986, 13-26.

104 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, 341-345.

Busca una mediación. Esa mediación se da en el sentido espiritual con el que dota a la alegoría. La alegoría contiene un sentido espiritual, y este envía como referencia a un hecho salvífico, a lo largo de la historia<sup>105</sup>, por lo cual puede haber un sentido histórico, literal, además del alegórico. Dicho sentido histórico pone límites al alegórico, lo sujeta a reglas. De esta manera se adhiere al sentir de la cristiandad y no corre peligro de herejía. Se inserta en una tradición, pero de modo creativo<sup>106</sup>.

Por otra parte, el interés exegético de Agustín en las homilías es el de amonestar y enseñar, es ser *retórico-didascálico*, para enseñar a su pueblo. En sus comentarios a los salmos, la clave de interpretación es cristológica, en un cierto sentido, según Orígenes y siguiendo la primera regla de Ticonio, es decir, hablar de Cristo al lado de su Iglesia, *el cuerpo y su cabeza*. Además, la interpretación de los salmos no tiene necesidad de ser alegorizada para alcanzar el sentido espiritual ya que el mismo salmo lo permite y, en caso de no hacerlo, san Agustín no tiene problema en recurrir a la alegoría. El comentario que dirige a los evangelios está lleno de interpretaciones que buscan eminentemente el sentido espiritual, especialmente el evangelio de san Juan, el evangelio espiritual por excelencia. La diferencia en estos comentarios es que prefiere una explicación de tipo doctrinal, pero algunas veces es fuertemente moral. Así, con san Agustín podemos decir que tenemos una verdadera línea de interpretación que dirige por mucho tiempo el andar de la Iglesia, es como ha escrito Simonetti: “Un exégeta espiritual, por lo tanto, listo para la apertura alegorizante, pero con moderación”<sup>107</sup>.

---

105 Es interesante la lectura que Maurizio Ferraris nos propone a propósito de la interpretación agustiniana en cuanto a la protohistoria de la hermenéutica: “es con San Agustín con quien se esboza la primera filosofía de la historia, o, mejor dicho, es con él (y más sistemáticamente con su discípulo Orosio, en los *Historiarum adversus paganos libri VII*) con quien se aclara la diferencia entre la concepción pagana del tiempo como retorno circular del mismo y la concepción cristiana, que ve en el tiempo un desarrollo lineal, que tiene un inicio, con la Creación y un fin, con la Resurrección. Los Paganos atribuyen al mundo lo que es de Dios, es decir, la eternidad; ahora bien, como ha observado Löwith (1949, 216), «la cosmología griega [es] teóricamente irrefutable partiendo de la fe cristiana», desde el momento que el desarrollo providencial no se apoya en una evidencia sensible, sino que se basa en la fe en lo que dice la Escritura, según la cual en el principio Dios creó el cielo y la tierra. «El argumento decisivo contra la concepción clásica del tiempo es pues de carácter moral: la teoría pagana carece de esperanza, dado que esperanza y fe están esencialmente ligadas al futuro y no puede haber un futuro si los tiempos pasados y los tiempos venideros se conciben como fases equivalentes en el interior de una recurrencia cíclica sin principio ni fin» (*ibid.*, 219). De ahí, siempre según Löwith, el hecho de que la filosofía de la historia en Agustín sea esencialmente teológica. (...) Inventando el futuro, el cristianismo inventa también el pasado, construyendo un horizonte conceptual para eso que los antiguos nunca habían tematizado -el disiparse del pasado y el caer en el olvido y en la incomprendibilidad de sus testimonios literarios y monumentales”. M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, Madrid 2000, 25-26. Es importante señalar que la distinción que nosotros hacemos entre la filosofía y la teología no es la misma que en la antigüedad, más aún, no existía ésta, pues el desarrollo de las diversas filosofías y modos de pensar la realidad incluían en sus discursos el tema de Dios.

106 M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, 26.

107 Cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 348-354.

## Siglas

NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane.
CPG	Clavis Patrum Graecorum.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
SEA	Studia Ephemeridis Augustinianum.
SCh	Sources Chrétiennes.

## Bibliografía

- Ambrosius, *Explanatio XII psalmodum*, ed. M. Petschenig, New York-London 1919 (CSEL 64).
- Ayres L., *Agustín y Ticonio sobre metafísica y exégesis*, en *Augustinus* 40 (1995).
- Beuchot M., *La hermenéutica en la Edad Media*, Ciudad de México 2012.
- , *Signo y lenguaje en san Agustín* en *Diánoia* 32, México 1986.
- Brent A., *Cyprian's exegesis and Roman Political Rhetoric*, en *L'Esegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1999*, (SEA 68) Roma 2000.
- Bruns G., *Ermeneutica antica e moderna*, Firenze 1993.
- Cipriani N., *Agustín lector de los comentarios paulinos de Mario Victorino*, en *Augustinus* 56 (2011).
- Curzel C., *Studio sul linguaggio in Gregorio di Nissa*, (SEA 144) Roma 2015.
- Dal Covolo E.- E. Vimercati, *Filosofía e Teología tra il IV e il V secolo*, Città del Vaticano 2016.
- Dillon J., *Philo of Alexandria and Platonist Psychology*, en *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, ed. M. Elkaisy-Freimuth, Leiden-Boston 2009.
- Eusebius, *Kirchengeschichte*, ed. E. Schwartz, Leipzig 1995.
- Ferraris M., *Historia de la hermenéutica*, Madrid 2000.
- Filorama G.-C. Gianotto, *L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche*, en *Augustinianum* 22 (1982).
- Grech P., *Ermeneutica e teología bíblica*, Roma 1986.
- Grondin J., *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, Barcelona 2009.
- Hagedahl H., *Cristianesimo latino e cultura classica*, Roma 1988.
- , *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958.
- Irénée de Lyon, *Contre les hérésies IV*, ed. A. Rousseau, Paris 1965 (SCh 100 /2).
- Kambale J., *Langage et interpretation: de l'intériorité du «Verbum» chez saint Augustin à l'universalité de l'hermnéutique chez H. G. Gadamer*, Madrid 2015.
- Kelly C., *Empire Building*, en *Late Antiquity, a Guide to the Postclassical World*, ed. G. W. Bowersock et alli, Cambridge, Massachusetts and London 1999.
- Leal J., *Avvio alla patrología. Come hanno letto la Bibia i padri della Chiesa*, Roma 2015.
- Moreschini C., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.
- Orbe A., *Ideas sobre la Tradición en la lucha antignóstica* en *Conferenze patristiche*

- Il. Aspetti della tradizione*, (SEA 10) Roma 1972.
- Orígenes, *Sobre los principios*, ed. S. Fernández, Madrid 2015 (Fuentes Patrísticas 27).
- Pépin J., *Mythe et allégorie*, Paris 1958.
- Pizzolato L., *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*, Milano 1978.
- Plato, *Res publica*, en *Platonis opera*, ed. J. Burnet, Oxford 1975.
- Prinzivalli E., *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente* en *Augustinianum* 46/1 (2006).
- Quacquarelli, *Esegesi patristica*, Bari 1969.
- Romero Pose E., *Ticonio*, en NDPAC, ed. A. Di Berardino, Genova-Milano 2008, coll. 5351-5354.
- Saxer V- Samulowitz S., *Reticio di Autun*, en NDPAC, coll. 4500-4501.
- Simonetti M, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 2010.
- \_\_\_, *Esegesi patristica* en NDPAC, coll. 1750-1762.
- \_\_\_, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, (SEA 23), Roma 1985
- Simonetti M-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna 2010.
- Tabet M., *L'esegise greca nei commenti dei primi scrittori di lingua latina alla benedizione di Giacobbe a Giuda (Gen. 49, 8-12)*, en *L'Esegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno, XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1999*, (SEA 68) Roma 2000.
- Tertullien, *Contre les valentiniens*, ed. J. C. Fredouille, Paris 1980 (SCh 280).
- Wolfson H. A., *La filosofia dei padri della Chiesa*, Brescia 1978.
- Zincone S., *Giovanni Crisostomo, coscienza critica del suo tempo*, Roma 2011.

## El ocaso de la secularización en las Relaciones Internacionales

David Eduardo Vilchis Carrillo  
*Universidad Católica Lumen Gentium*

**Resumen:** La religión ha sido considerada como el factor olvidado en el campo de las Relaciones Internacionales (RRII). No obstante, cabe preguntarse si, en realidad, alguna vez fue así o si sólo abandonó las aulas universitarias y los edificios diplomáticos. Pues, pese a ello, la religión influye sobre las RRII de múltiples maneras, por ejemplo: la política exterior es influenciada por las cosmovisiones y creencias religiosas de los políticos; la religión es una fuente de legitimidad reclamada para sostener y criticar el comportamiento gubernamental a nivel nacional o internacional; muchos problemas y fenómenos religiosos que inician como asuntos locales trascienden y se dispersan rápidamente en el contexto internacional. Así, cabe la pregunta: ¿por qué se excluyó a la religión del análisis de las RRII? La hipótesis que guía el trabajo es que ignorar el factor religioso fue un producto ideológico que la clase ilustrada decimonónica gestó a través de la mitificación de Westfalia y la adopción de las teorías de la secularización y la modernización. Si esto es cierto, entonces el problema del “retorno” de la religión a la disciplina se acota a planteamientos conceptuales, los cuales podrán ser resueltos por los diferentes enfoques según los casos lo requieran.

**Palabras clave:** Relaciones internacionales, secularización, religión y política, mitificación de Westfalia, retorno de la religión.

Desde que los inicios de las Relaciones Internacionales (RRII) como disciplina han sido bastantes, se observan los enfoques empleados para intentar dar razón de los múltiples fenómenos que se observan en la arena internacional. Idealismo, realismo, constructivismo, liberalismo, marxismo, escuela inglesa, etc., toda

escuela o perspectiva va observando la realidad de forma más o menos cruda y dan cuenta de las razones de las relaciones estudiadas. No obstante, entre dichas razones, es notoria la ausencia de un factor que es consubstancial al género humano: la religión.

En el mundo liberal occidental, aun bajo los remanentes del ideal ilustrado del Progreso, tal ausencia pareció no importar hasta que una serie de acontecimientos –que culminaron con los atentados terroristas del 11 de septiembre– llamaron la atención de políticos y académicos de las RRII. La religión no sólo no había desaparecido, como las teorías de la modernización y secularización habían anunciado, sino que las formas religiosas se habían adaptado e, incluso, hasta usado estrategias y recursos “modernos” para sus fines. Ahora bien, ¿por qué desapareció del radar la religión durante tantos años? La clave está en los orígenes de la disciplina. La élite ilustrada plasmó su visión en la conformación del sistema internacional europeo y tomó como punto de partida un fenómeno al cual revistió de espléndidos ropajes de modo que le sirviera de mito fundacional.

Cabe preguntarse si, verdaderamente, la religión se fue alguna vez de las RRII o si sólo abandonó las aulas universitarias y los edificios diplomáticos. La hipótesis que guía el trabajo es que ignorar el factor religioso fue un producto ideológico que la clase ilustrada decimonónica gestó a través de la mitificación de Westfalia y la adopción de las teorías de la secularización y la modernización. Si esto es cierto, entonces el problema del “retorno” de la religión a la disciplina se acota a planteamientos conceptuales, los cuales podrán ser resueltos por los diferentes enfoques según los casos lo requieran. Para seguir el camino de discusión en torno a la secularización emprendido por otras ciencias sociales, las RRII primero deberán revisar los presupuestos que la han regido desde su origen.

## 1. El ¿retorno? de la religión a las Relaciones Internacionales

La religión fue calificada como el “factor olvidado” por antonomasia de las RRII, durante gran parte de la historia de la disciplina hasta el siglo XX. A finales de la década de los setenta se dio un escenario social y político que permitió el “renacer” de la religión. Algunas de las diversas causas que se han señalado para explicar este nuevo escenario son el orden mundial construido durante la Guerra Fría, la globalización y “el fracaso” de la teoría de la modernización.<sup>1</sup>

Las RRII, usualmente, prestaron poca atención a factores como la religión y la etnicidad. Con frecuencia eran ignoradas en los análisis y, aun cuando se les llegaba a tomar en cuenta, solía hacerse de forma inadecuada.<sup>2</sup> Por ejemplo, casi siempre se les consideraba dentro de otras categorías como instituciones, organizaciones, sociedades, civilizaciones o terrorismo,<sup>3</sup> o solían tomarse en cuenta de forma monolítica y sin diferenciarse de la esfera de la cultura, o se

---

1 Iranzo, A., “La religión: un silencio de las R/relaciones I/internacionales, Causas de un exilio académico y desafíos teóricos de un «retorno» forzado”, en *Colombia Internacional*, No. 76, 2012, p. 18.

2 Fox, J. “Religion as an Overlooked Element of International Relations”, en *International Studies Review*, Vol. 3, No. 3, (Otoño 2001), p. 53.

3 Kabalkova, V., “Towards an International Political Theology”, en *Millennium*, 29, no. 3, 2000, pp. 682-683.

entendía como un reducto de barbarie pre-moderna, obstáculo irracional cuya superación era condición del resguardo del orden internacional.<sup>4</sup>

De este modo, pocas veces se consideró a la religión como variable independiente, fenómeno autónomo con incidencia directa en el sistema internacional, ni mucho menos como potencial elemento constitutivo.<sup>5</sup> Así, la religión quedó fuera del radar de la disciplina, pues ésta era siempre entendida como supeditada al interior del Estado soberano, en relaciones de subordinación, separación o incluso exterminio.<sup>6</sup> De este modo, gran parte de la disciplina se construyó sobre el supuesto de que las RRII estaban efectivamente secularizadas.<sup>7</sup> Y, en efecto, así lo estuvo la disciplina, más no el objeto de estudio. Incluso, se ha reconocido que es una de las disciplinas más reacias a aceptar consideración alguna sobre la religión en su campo.<sup>8</sup>

Aunque se habla de un “retorno”, la religión nunca se fue de la arena internacional y de la realidad del mundo político. Además, la segunda mitad del siglo XX mostró que no todas las religiones pueden catalogarse como anti modernas, ya que éstas jugaron un papel clave en los procesos de democratización en Europa del Este y estuvieron muy de la mano con la promoción activa de los derechos humanos y civiles.<sup>9</sup> Incluso, los fundamentalismos pudieron asumir formas, métodos y esquemas de pensamiento netamente modernos, beneficiándose de la modernidad para impulsar sus agendas a través del uso de formas modernas de comunicación, organización y propaganda.<sup>10</sup>

Pese a ello, tanto en la academia como en la diplomacia, la religión fue ignorada por considerarla inconsecuente. De hecho, se puede argüir que la razón del exilio de la religión de la academia se debió, en gran parte, a su exilio en la política exterior oficial. Para bien o para mal los eventos antecedieron a las ideas, y diferentes sucesos obligaron a académicos y diplomáticos a reconsiderar a la religión como variable de peso: luteranos en Berlín y católicos en Polonia contra los regímenes soviéticos, líderes religiosos en América Latina e Indonesia contra dictaduras militares, anglicanos contra el apartheid en Sudáfrica o evangélicos contra la segregación racial en Estados Unidos.<sup>11</sup>

Los ataques terroristas del 11 de septiembre demostraron cómo los creyentes de organizaciones religiosas podían actuar con propósitos, poder y consecuencias públicas. Las teorías de las RRII, bajo el paradigma de la secularización, ignoraban el impacto e influencia de la religión en la política internacional. Se volvió,

---

4 Iranzo, A., “Religión y RRII, Genealogías”, en *Foro Interno*, 6, 2006, p. 44.

5 Tawil, M., y Arriaga, M., “Introducción”, en el libro editado por ellas, *El fin de un sueño secular. Religión y RRII en el cambio de siglo*, México, Colmex, 2013, p. 11.

6 *Ibidem*, p. 12.

7 Iranzo, A., “La religión: un silencio de las R/relaciones I/internacionales...”, p. 42.

8 Fox, J., y Sanlder, S., *Bringing Religion into International Relations*, Nueva York y Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 2 – 3.

9 Haynes, J., *An Introduction to International Relations and Religion*, Harlow, Pearson Education, 2007, p. 33.

10 Eisenstadt, S. N., “The Reconstruction of Religious Arenas in Framework of «Multiples Modernities»”, en *Millennium*, 29, No. 3, 2000, pp. 601-603.

11 Hehir, J. B., “Why Religion? Why Now?”, en Shah, T. S., Stepan, A., y Tofl, M. D., *Rethinking religion and world affairs*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 19.

entonces, imperioso analizar cómo y por qué las motivaciones, actores, ideas y organizaciones religiosas importaban para los asuntos mundiales contemporáneos, cómo y por qué los factores religiosos influían en las dinámicas globales.<sup>12</sup>

Aunado a la magnitud de la irrupción que representaron tales acontecimientos en el devenir histórico, la aparición del posmodernismo también contribuyó a la apertura en ciencias sociales a estudiar los puentes existentes entre religión y política. La “condición posmoderna” tanto contribuyó a minar el proyecto ilustrado de razón y progreso cuanto, a través de pluralidad y relativismo, contribuyó a ofrecer a los actores religiosos oportunidades para perseguir roles públicos.<sup>13</sup>

Así pues, las ideas religiosas nunca abandonaron el objeto de estudio de las RRII, aunque éstas, en cuanto disciplina, epistémica y metodológicamente las silenciaron durante décadas, negando a la religión toda potencial capacidad explicativa en las relaciones inter estatales. Durante años, junto a la cultura y las identidades, no fue apreciada bajo el pretexto de no explicar nada.<sup>14</sup>

## **2. La Paz de Westfalia o el ídolo de los orígenes de las RRII**

¿Por qué se exilió a las religiones de las RRII? Muchas razones se han esgrimido para argumentar la ausencia, ya por la prevalencia del positivismo y de la revolución behaviorista, ya por el dominio casi hegemónico de las teorías de la modernización y de la secularización. No obstante, el grueso de las teorías y de los teóricos de las RRII han apuntado que la principal causa de la ausencia de la Religión en las RRII se debía a que el orden internacional, quizá su objeto de estudio más emblemático, en torno al cual se hacen hundir las raíces de la disciplina que nació tras la Primera Guerra Mundial, había nacido de un pacto secular: La Paz de Westfalia. Los tratados de aquella paz se convirtieron en el jardín del Edén de las RRII, pues fueron considerados el momento del parto del nuevo orden internacional.

La paz, firmada en 1648, puso fin a la guerra de los 30 años y fue considerada por mucho tiempo el parteaguas en la historia de las RI, donde inició nuestro sistema de estados y donde se fundaron los principios sobre los cuales éste se basa, como soberanía o balance de poder. Sus tratados son considerados como la bisagra entre el antiguo y nuevo orden mundial. Pronto alcanzó el grado de paradigma dentro de la disciplina y se convirtió en el “ídolo de los orígenes” del campo de estudio. Y así fue considerado durante gran parte del siglo XX.<sup>15</sup> No obstante, a finales de la década de los noventa, quizá debido a la efervescencia histórica que suscitó la cercanía del 350 aniversario de la signatura de los Tratados, el paradigma comenzó a sufrir varias críticas bastante severas.

---

12 Shah, T. S., “Introduction, Religion and World Affairs: Burring the Boundaries”, en su libro editado con Stepan, A., y Tofl, M. D., *Rethinking religion...*, p. 1.

13 Haynes, J., *An Introduction...*, p. 24.

14 Iranzo, A., “Religión y RRII, Genealogías”, p. 49.

15 Beaulac, S., “The Westphalian Legal Orthodoxy – Myth or Reality?”, en *Journal of the History of International Law*, 2, 2000, pp. 148 -149.

A partir de tales críticas, Westfalia se ha llegado a considerar mitología liberal,<sup>16</sup> pues pretendió trazar una línea directa desde Westfalia hasta la ONU, totalmente estado-céntrica y sobre la base de la soberanía estatal. Al considerarse Westfalia como el inicio del sistema internacional moderno, condición *sine qua non* de las RRII contemporáneas, se concibe que la disciplina surgió del colapso de valores universales y del surgimiento de concepciones soberano-estado-céntricas.<sup>17</sup>

Según la interpretación tradicional del acontecimiento, en 1648 se creó un sistema (sistema de Westfalia) que se sostenía sobre cuatro pilares fundamentales: El estado es el legítimo actor del Sistema Internacional, no se puede intervenir por asuntos religiosos en otros estados, la religión es asunto de cada estado y ha de imperar la separación con de los estados y las iglesias.<sup>18</sup>

No obstante, las investigaciones han demostrado que la interpretación tradicional se basó en acuerdos y doctrinas posteriores, pues los tratados no implicaban soberanía total con respecto al Emperador o a las instituciones del Reich, ni hay nada como una declaración de derechos, de hecho, en realidad trataron asuntos nacionales alemanes. En este sentido, el salto que hace la interpretación tradicional de lo nacional a lo internacional se vuelve problemático al confundir la región germánica con Europa, confusión causada, quizá, por el deslumbramiento ante la enorme cantidad de signatarios. Así, sólo en retrospectiva puede atribuírsele relevancia y, generalmente, se ha caído en una *hinneininterpretierung*, es decir, ha habido tendencia a exagerar los méritos y la importancia de los tratados.<sup>19</sup>

También se ha cuestionado severamente si la teoría del balance de poder determinó las actuaciones de los arquitectos de la paz de Westfalia, cuando el balance tuvo un origen muy concreto al tratar de frenar las ambiciones expansionistas de la corona francesa bastante tiempo después de los tratados.<sup>20</sup> De hecho, en la época previa al Congreso de Viena, poco se puede encontrar del balance de poder del concierto europeo que regiría la política internacional decimonónica. Más allá del discurso, dominado por la intención de lograr la paz cristiana, en las guerras controladas de la Cristiandad, hay pocos elementos en los que podamos hallar los elementos disuasorios del balance de poder. Incluso, encontramos posturas contrarias como el que las residencias reales no se atacaran directamente, los reyes vencidos no hayan sido destituidos o ejecutados, el perdón mutuo y la evasión de la humillación del enemigo y el restablecimiento de las fronteras a la situación previa a la guerra.<sup>21</sup>

---

16 Scott, M. T., *The Global Resurgence of Religion...*, p. 33.

17 Hehir, J. B., "Why Religion? Why Now?", pp. 16 – 17.

18 Haynes, J., *An Introduction...*, p. 32.

19 Lesaffer, R., "La dimensión internacional de los Tratados de Westfalia, Un enfoque jurídico", en García, B., (dir.) *350 años de la Paz de Westfalia, 1648 – 1998, Del antagonismo a la integración de Europa*, Madrid, Biblioteca Nacional Carlos de Amberes, 1998, pp. 36 – 37.

20 Duchardt, H., "Ordenamiento de paz en Europa, ¿la Paz de Westfalia como modelo?", en García, B., (dir.) *350 años de la Paz de Westfalia, 1648 – 1998...*, pp. 103 – 134.

21 Marquardt, B., "El mito del Sistema de Westfalia: una re-evaluación de la cesura de 1648 en la historia del derecho internacional público", en *Pensamiento jurídico*, No. 20, 2007, p. 117 – 120.

De igual forma se ha criticado que sea considerado momento de formación de un sistema de seguridad europeo. La idea de un sistema así comenzó a gestionarse desde el siglo XV, no por pacifistas utópicos, sino por hombres de experiencia política, pese a ello el proyecto fracasó por la renuencia de los príncipes que veían en el proyecto una paz que coartaría y auto limitaría el dinamismo de la política internacional.<sup>22</sup> Pese a lo impresionante que fue la Paz de Westfalia por su numerosa confluencia de asistentes –la cual no se veía desde los tiempos de oro de los concilios ecuménicos, con la novedad de que reunía actores tan disímiles como las monarquías católicas, república calvinista, coronas luteranas, la revolucionariamente anti monárquica Holanda y la bi confesional confederación helvética–,<sup>23</sup> no se vería ningún sistema de seguridad europeo hasta la era de Napoleón y la Santa Alianza.<sup>24</sup>

Además, bajo el velo de los Tratados de Westfalia prevalecía la idea de que había terminado con la era donde la religión causaba guerras e iniciaba una donde la religión no tenía cabida.<sup>25</sup> Por el contrario, lejos de representar la desintegración de la vieja unidad cristiana, significaron un aumento de los grandes tratados de la paz cristiana<sup>26</sup> y, en sí mismos, fue una paz cristiana para una cristiandad desunida.<sup>27</sup>

En materia religiosa, no obstante, presentó un cambio respecto a tratados pasados. Implícitamente se abandonó el acuerdo del *cuius regio eius religio* de la Paz de Augsburgo –donde se supeditó la religión del súbdito a la del gobernante– y se implementaron salvaguardas constitucionales al restringir al monarca violaciones en materia religiosa, principalmente sobre la libertad de conciencia de católicos y protestantes que vivían en áreas de confesión contraria. También se fomentó la equidad de tales confesiones en las instituciones imperiales y se extendían los derechos logrados por los luteranos a los calvinistas.<sup>28</sup> Por lo demás, se reconoció pragmáticamente la nueva naturaleza multi confesional de la Europa cristiana –práctica común en los grandes imperios multinacionales de Eurasia–, lo que en ningún sentido se equipara a la secularización en el sentido contemporáneo del término.<sup>29</sup>

De hecho, pese a las continuas contiendas, en la diplomacia y en el derecho no se olvidaba el pasado cristiano, el cuál seguía contribuyendo al orden internacional desarrollando lazos políticos, económicos y espirituales entre las metrópolis y las colonias a través de las misiones evangelizadoras; inclusive la otrora todopoderosa Iglesia Católica recuperó parte de su poder e influencia en el ámbito internacional por medio de las políticas pontificias de patronatos y

22 Duchardt, H., "Ordenamiento de paz en Europa, ¿la Paz de Westfalia como modelo?", pp. 98 – 99.

23 Duchardt, H., "Ordenamiento de paz en Europa, ¿la Paz de Westfalia como modelo?", p. 101.

24 *Ibidem*, pp. 103 – 104.

25 Laustsen, C., y Waever, O., "In Defense of Religion: Sacred Referent Objects for Secularization", en *Millennium* 29, No. 3, 2000, p. 706.

26 Marquardt, B., "El mito del Sistema de Westfalia...", p. 116.

27 Philbott, D., *Revolutions in Sovereignty*, Oxford, Princeton University Press, 2001, p. 89.

28 Beaulac, S., "The Westphalian Legal Orthodoxy – Myth or Reality?", p. 164 – 165.

29 Marquardt, B., "El mito del Sistema de Westfalia...", pp. 121 – 122.

concordatos<sup>30</sup> –o en el siglo XX con su adhesión a la ONU.<sup>31</sup> Inclusive, ya en pleno siglo XIX, la protección de minorías cristianas en pueblos semicivilizados seguía siendo causa legítima de intervención, principalmente por la identificación del pasado cristiano con el ser europeo.<sup>32</sup>

Tal identificación entre Europa y el cristianismo continuó ocupando tinta en el derecho internacional hasta bien entrado el siglo XIX. Ya Hugo Grocio distinguía en dos círculos concéntricos a las RRII. El círculo exterior abarcaba a toda la humanidad y era regida por el derecho natural –de origen divino, en última instancia, siguiendo la doctrina del Aquinate–, mientras que el círculo interno estaba regido por la ley de Cristo, la cual era el vínculo particular entre los estados cristianos.<sup>33</sup> Este particularismo cristiano europeo seguiría vigente hasta el siglo XIX, aun cuando la nomenclatura cambió de identificar una Europa cristiana a una Europa civilizada, pero, pese a las pretensiones universalistas, el ser civilizado implicaba ser cristiano y europeo; de modo que se limitaba el derecho público (base del ulterior derecho internacional) a “los pueblos civilizados y cristianos”.<sup>34</sup> Es decir, el factor religioso era clave para que los juristas del siglo XIX definieran quién pertenecía a la sociedad internacional. Tal criterio permaneció vigente hasta la inclusión parcial del Imperio Otomano y Japón a finales del siglo XIX, aunque la igualdad de condiciones y la derogación de la cláusula religiosa no llegó sino hasta el siglo XX.<sup>35</sup>

Pero, si los tratados hacen agua por todos lados al momento de querer verificar la historia que se ha elaborado entorno a ellos, ¿por qué adquirieron tal trascendencia? ¿Quién los revistió de tan áureo manto? ¿Quién implementó el secularismo? Antes de tratar la cuestión de los artífices del mito, es necesario reconocer que tuvieron importancia histórica.

En aquel entonces, al momento de redactar un Tratado, era costumbre hacer referencia a los tratados anteriores. Invariablemente, y por razones que escapan del conocimiento de este escrito, todos los tratados contenidos en el *Ius Publicum Europaeum* –o Derecho Internacional Clásico– entre 1697 y 1763, regularmente, omitieron los tratados previos a 1948 y tomaban la Paz como punto de partida, quizá por la envergadura del conflicto al que puso fin.<sup>36</sup>

Dejando de lado la *hinneininterpretierung*, aunque no constituyó *de iure* un sistema de estados a la moderna, sí contribuyó *de facto* a este fin. La paz no fue más que un paso más en el progresivo camino que terminaría conduciendo al sistema de estados independientes, autónomos y soberanos que prevalecería en el siglo XIX.<sup>37</sup> Un paso más, ni un inicio ni un fin, en el paulatino decaimiento

30 Renouvin, P., *Historia de las RRII*, T. I., Madrid, Aguilar, 1960, pp. 1073 – 1076.

31 Véase Pozos, S., *La política exterior de la Santa Sede y su influencia en los instrumentos internacionales de derechos humanos: libertad religiosa y libertad de conciencia*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2017.

32 Iranzo, A., “Religión y RRII, Genealogías”, p. 61.

33 Wight, M., *System of States*, Leicester, Leicester University Press, London Schools of E., 1977, p. 126.

34 Truyol, A., *La sociedad internacional*, Madrid, Alianza, 1983, p. 74.

35 *Ibidem*, p. 61.

36 Marquardt, B., “El mito del Sistema de Westfalia...”, p. 116.

37 Beaulac, S., “The Westphalian Legal Orthodoxy – Myth or Reality?”, p. 169.

del Emperador y las instituciones imperiales que terminarían, tras una lenta y prolongada agonía, con la disolución del Imperio en 1806 por la presión de la hegemonía napoleónica.

La Paz de Westfalia, con o sin intención, fue elegida como punto de partida del nuevo orden internacional por agentes, académicos y políticos, pertenecientes a un movimiento que, a diferencia de los Tratados de Paz, sí presentaron claras rupturas respecto al pasado medieval y cristiano: la Ilustración.<sup>38</sup>

Los teóricos del siglo XVIII enarbolaron la bandera de la ilustración y emprendieron una cruzada contra el orden autoritario y supersticioso de la religión<sup>39</sup> y su influencia moldeó el desarrollo de las ciencias sociales decimonónicas, las cuales predijeron que la religión era una fuerza mundial en declive que, eventualmente, desaparecería.<sup>40</sup>

Tal creencia persistiría hasta bien entrado el siglo XX, donde, además, recobraría fuerza nutriéndose de las teorías de la modernización. Así, especialmente en la década de los cincuenta y sesenta, los politólogos creían que la modernización reducía la importancia política de fenómenos tan importantes como la religión o la etnicidad.<sup>41</sup>

La teoría de la secularización fue la única que pudo alcanzar una posición de paradigma dentro de las ciencias sociales con su infame profecía del debacle social y político de la religión.<sup>42</sup> Como tal, se basaba en la vinculación indisoluble con la teoría de la modernización, de la cual puede considerarse corolario, de modo que la acelerada modernización traía consigo una igualmente acelerada secularización, un desapoderamiento de los dioses.<sup>43</sup>

La teoría de la modernización implica, por un lado, que a mayor modernización habrá menor religiosidad y, por otro lado, que a mayor democratización el efecto sobre la religión será el mismo. En contraste, en el siglo XX surgieron o se mantuvieron casos que abonaron pruebas empíricas contra tales premisas, por ejemplo, Estados Unidos es un país con alto grado de modernización y con una población sumamente religiosa y donde la religión tiene alta incidencia en las políticas. Otro ejemplo son la India, Turquía e Indonesia, países con notable desarrollo democrático y sin presentar muestras ni de menores índices de religiosidad ni de menor influencia de lo religioso sobre lo público.<sup>44</sup>

Además, si bien las organizaciones e instituciones religiosas perdieron peso en el debate público, la religión no se privatizó del todo –entendiendo la privatización de la religión como la compartimentalización subjetiva de la fe y

38 Marquardt, B., "El mito del Sistema de Westfalia...", p. 105.

39 Appleby, R. S., *Religious Fundamentalisms and Global Conflict*, New York, Foreign Policy Association Headline Series #301, 1994, pp. 7 - 8.

40 Shupe, A., "The Stubborn Persistence of Religion in the Global Arena", en Sahliyah, E. (ed.) *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, New York, State University of New York Press, 1990, p. 19.

41 Fox, J. "Religion as an Overlooked Element of International Relations", p. 55.

42 Casanova, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000, p. 33.

43 Beck, U., *El Dios Personal, La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 30 - 31.

44 Shah, T. S., "Introduction...", p. 2.

la despolitización de la religión institucionalizada—,<sup>45</sup> sino que se individualizó, lo cual no necesariamente lleva a la privatización de lo religioso, incluso, puede conducir a un nuevo papel público de la fe.<sup>46</sup> Esta mutación fue lo que sorprendió a académicos defensores de la secularización, pues las religiones, lejos de desaparecer, cambiaban sus esferas y formas de influencia en el espacio público y en algunos casos incrementaban su poder, de modo que se llegó a la conclusión de que la pérdida de funciones y la tendencia a la privatización no implicaban necesariamente pérdida de relevancia e influencia.<sup>47</sup>

Al no cumplirse la infame profecía del secularismo, éste entró en crisis. *Grosso modo* hay dos grandes tendencias de aproximación al fenómeno, aunque, en esencia, ambas se basan en la revisión y transmutación del concepto. Por un lado, el post secularismo amenaza con querer convertirse en el nuevo paradigma en ciencias sociales, el cual, a pesar de sus muchas acepciones, consiste en la focalización de los nuevos roles de la religión en los espacios públicos secularizados.<sup>48</sup> Por otro lado, está la propuesta de Shakman de redefinir el concepto de secularismo.

Sea como fuese, es necesario cambiar nuestro concepto de secularismo, dejar de entenderlo como ausencia de religión, para comprenderlo como un tipo especial de presencia de ésta. En el espíritu original del secularismo, antes que alejar a la autoridad de la religión, la tarea consiste en proveer diferentes espacios para la misma, sin temor a su empoderamiento siempre y cuando se promueva el pluralismo religioso y no se olvide que se impugna desde el interior constantemente.<sup>49</sup>

Las consecuencias de mantener la rígida concepción del secularismo son que, al identificarlo con la racionalidad instrumental y la ética universalista, la religión, los nacionalismos, castas y etnias quedaban fuera del análisis. Se perdían de vista los procesos legales y políticos que diferenciaban en cada sociedad a lo religioso de lo secular y las investigaciones se centraban en la influencia de una esfera totalmente separada de la otra, perdiendo de vista el *continuum* que *de facto* está presente; y, finalmente, se perdía capacidad para indagar al secularismo como proyecto político en sí mismo y obstaculizaba el estudio de las relaciones entre política y religión fuera del mundo occidental.<sup>50</sup>

### 3. La influencia de la religión sobre las RRII

Como hemos mencionado, la ausencia de la religión en el análisis de las RRII es más conceptual que real, por decirlo de alguna manera. En este apartado daré

---

45 Casanova, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, pp. 57 – 58.

46 Beck, U., *El Dios Personal*, p. 97.

47 Habermas, J., “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, en *Dianoia*, v. LIII, No. 60, 2008, p. 7.

48 Garzón, I., “Post secularidad: ¿un Nuevo paradigma de las ciencias sociales?”, en *Revista de Estudios Sociales*, No. 50, 2014, pp. 101 – 112.

49 Shakman, E., “Secularismos comparados y globalización”, en Tawil, M., y Arriaga, M., (eds.) *El fin de un sueño secular...*, p. 29.

50 *Ibidem*, pp. 25 – 27.

algunas pistas de cómo la religión influye sobre las RRII de múltiples maneras, por ejemplo: la política exterior es influenciada por las cosmovisiones y creencias religiosas de los políticos; la religión es una fuente de legitimidad reclamada para sostener y criticar el comportamiento gubernamental a nivel nacional o internacional; y muchos problemas y fenómenos religiosos que inician siendo asuntos locales han llegado a trascender y dispersarse rápidamente en el contexto internacional.<sup>51</sup>

Por un lado, a nivel individual, la afiliación religiosa influye en comportamientos y actitudes políticas, por ejemplo, la religión se asocia con comportamientos conservadores.<sup>52</sup> Por otro lado, la religión se encuentra a la base de cosmovisiones sociales y culturales de regiones enteras, la religión se vincula con problemas de identidad nacional y éstos tienden al conflicto en la arena internacional.<sup>53</sup>

Además, el actor religioso se puede presentar bajo formas estatales y no estatales. Países como Estados Unidos, India, Arabia e Israel, son ejemplo de naciones donde los actores religiosos tienen relaciones cercanas con el gobierno, de forma que su influencia es mayor y por la vía estatal pueden incidir en la política internacional.<sup>54</sup> Asimismo, a través de la protesta, lobby, sociedad civil, violencia o injerencia en el proceso electoral, los actores religiosos hacen oír su voz, primero en la política doméstica, luego en la política exterior influyendo sobre los tomadores de decisiones.<sup>55</sup>

Incluso, aun concediendo que la religión se siga moviendo en la esfera de lo privado, influyó en la formación y composición de muchas de las ideologías dominantes de los siglos XIX y XX, incluido el mismo liberalismo. El que dicha influencia haya sido indirecta no le resta importancia.<sup>56</sup> De hecho, muchos de los conceptos vigentes en RI, como guerra justa o intervención humanitaria, en última instancia, descansan en resabios de justificaciones teológicas.<sup>57</sup>

Por lo demás, aunque la religión siempre ha tenido influencia global (piénsese en las órdenes sufíes, las misiones católicas y los monjes budistas), actualmente la globalización no sólo ha potenciado esa influencia, sino que la está afectando y dicha afección puede desembocar en cambios políticos, como el pluralismo que la globalización ha provocado en sociedades con religiones hegemónicas.<sup>58</sup> También, la globalización ha erosionado a los estados nación, haciéndolos vulnerables a la acción de organismos transnacionales y la influencia de agentes no políticos, entre los que entran, sin duda alguna, los religiosos.<sup>59</sup>

51 Fox, J. "Religion as an Overlooked Element of International Relations", p. 59.

52 Passim Hayes, B. C. "The Impact of Religious Identification on Political Attitudes: an International Comparison", en *Sociology of Religion*, 56, No. 2, 1995, pp. 177 - 194.

53 Huntington admite que su noción de civilización de su célebre libro está principalmente basado en la religión. Véase su libro *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*, New York, Simon and Shuster, 1996, p. 47.

54 Haynes, J., *An Introduction...*, p. 34.

55 *Ibidem*, p. 25.

56 Fox, J., "Religion as an Overlooked Element of International Relations", p. 65.

57 *Ibidem*, p. 66.

58 Scott, M. T., *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations, the Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York, Palgrave MacMillan, pp. 29 - 30.

59 Haynes, J., *An Introduction...*, pp. 38 - 39.

Así pues, gracias a la globalización es más común que los problemas religiosos traspasen fronteras y se vuelvan cuestiones de estudio internacional. Hay cinco formas principales en que han dejado de ser mero asunto doméstico: los conflictos religiosos y etno-religiosos a menudo alcanzan dimensiones internacionales al desestabilizar regiones o por las diásporas que producen; la creciente fuerza de los movimientos fundamentalistas; la posibilidad de grupos religiosos de crear política exterior, como Irán y Afganistán; el vínculo entre derechos religiosos y derechos humanos; y los conflictos entre la nueva normativa internacional – piénsese en las políticas sobre género y el control natal– y las fuerzas religiosas a lo largo del mundo.<sup>60</sup>

Conforme se hace más interdependiente el mundo, los asuntos religiosos se potencializan en la esfera internacional. Basta poner un ejemplo reciente, el movimiento que se opone a las políticas morales (principalmente aborto y matrimonio igualitario) es disperso y diverso, pero hondamente religioso. En este movimiento participan una multiplicidad de actores religiosos, muchas veces opuestos entre sí, y cuyos efectos se hicieron sentir en la política internacional. Por ejemplo, por un lado, la Iglesia Católica emprendió una verdadera campaña internacional en contra de tales políticas, por el otro lado, en 2008, los países musulmanes encabezaron una declaración ante la ONU de 57 países en contra del reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBT.<sup>61</sup> Si bien tales movimientos pierden terreno frente a los activistas feministas y LGBTTTIQA, no podemos ignorar el hecho de que la religión ha jugado un papel fundamental en el proceso y como tal merece estudiarse. Además, aun cuando en la mayoría de los casos la incidencia de lo religioso sobre lo público no haya salido de un país en específico (recuérdense los ejemplos dados de Polonia y Sudáfrica), siempre que se acepte que existe un *continuum* entre la política doméstica y la política internacional, no se podrá evitar considerar como factor explicativo. Aunque, claro, todo dependerá del caso en cuestión.

#### **4. A modo de conclusión: el retorno de la religión a las RRII**

Un férreo defensor del sistema de Westfalia argumentaría que poco importa si en realidad se trata de un mito o no, pues sirvió para fundamentar un sistema internacional que *mutatis mutandis* prevalecería desde el siglo hasta nuestros días. Es cierto, en efecto, cumplió con su función de mito fundacional, no obstante, no puede usarse para postergar la miopía de la disciplina sobre la importancia explicativa que pueda tener el factor religioso en algunos fenómenos de la arena internacional.

De la importancia de considerar la dinámica religiosa al momento de analizar la política real, en el campo diplomático, dieron cuenta político y diplomáticos, como Thomas Farr y Madeleine Albright, la cual mencionó, en alguna ocasión,

---

60 Fox, J., "Religion as an Overlooked Element of International Relations", pp. 68 - 70.

61 "Syrian statement", 18 de diciembre de 2008, Consultado el 9 de mayo de 2018. Disponible en <http://arc-international.net/global-advocacy/sogi-statements/syrian-statement/>

que ningún sujeto es más traicionero que el religioso, por lo que convendría tenerlo bien observado.<sup>62</sup> Algún férreo defensor del sistema de Westfalia también podría argumentar que, en realidad, las RI nunca ignoraron a las religiones; lo cual es engañosamente cierto. En efecto, con excepción del liberalismo, ninguno de los enfoques negó categóricamente la posible influencia de la religión en el espacio público internacional, sólo se le vio con escepticismo. No obstante, dicho escepticismo no implica que la religión, *de facto*, haya dejado de tener influencia real sobre las políticas internacionales, sino que dicha influencia era sistemáticamente ignorada, obviada, pasada por alto.

Aun cuando muchos ejemplos de la nueva incidencia de la religión en el espacio público internacional se puedan desechar bajo el argumento de que, al fin y al cabo, son fenómenos concentrados dentro de los límites de un Estado soberano –que, dicho sea de paso, sería una forma de negar la existencia de un *continuum* entre política doméstica y política internacional–, no se puede negar el alcance internacional que han tenido algunos fenómenos religiosos como el yihadismo, la teología de la liberación y la constante oposición de grupos religiosos internacionales a políticas morales. Tampoco se pueden negar la importancia que han tenido ciertos jerarcas religiosos para la resolución, o empeoramiento, de conflictos internacionales; jerarcas que, a menudo rigen organizaciones internacionales más antiguas que *Antislavery International*. Claro, no se pretende que se le dé a la religión un peso que no tiene, pues los tiempos de la *plenitudo potestatis* y de los cardenales en secretarías de Estado hace tiempo que están sepultados, sino sólo reconocer la influencia del factor religioso cuando llegue a tenerla en la arena internacional.

Finalmente, otro aspecto, que queda velado si uno se obstina en conservar inmutablemente el secularismo heredado del sistema de Westfalia, es el no reconocer que el orden liberal, secular, es, al fin y al cabo un sistema de creencias normativo y axiológico que guarda más semejanzas de las que quisiera con los sistemas religiosos. Además de que en más de un aspecto es deudor de éstos, particularmente del judeocristianismo.

---

62 Hehir, J., "Why Religion? Why Now?", p. 18.

## Bibliografía

- "Syrian statement", 18 de diciembre de 2008, Consultado el 9 de mayo de 2018. Disponible en <http://arc-international.net/global-advocacy/sogi-statements/syrian-statement/>
- Appleby, R. S., *Religious Fundamentalisms and Global Conflict*, New York, Foreign Policy Association Headline Series #301, 1994.
- Beaulac, S., "The Westphalian Legal Orthodoxy – Myth or Reality?", en *Journal of the History of International Law*, 2, 2000, pp. 148 – 177.
- Beck, U., *El Dios Personal, La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Casanova, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.
- Duchardt, H., "Ordenamiento de paz en Europa, ¿la Paz de Westfalia como modelo?", en García, B., (dir.) *350 años de la Paz de Westfalia, 1648 – 1998, Del antagonismo a la integración de Europa*, Madrid, Biblioteca Nacional Carlos de Amberes, 1998,
- Eisenstadt, S. N., "The Reconstruction of Religious Arenas in Framework of «Multiples Modernities»", en *Millennium*, 29, No. 3, 2000, pp. 591 – 611.
- Fox, J. "Religion as an Overlooked Element of International Relations", en *International Studies Review*, Vol. 3, No. 3, 2001, pp. 53 - 73.
- Fox, J., y Sandler, S., *Bringing Religion into International Relations*, Nueva York y Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004.
- Garzón, I., "Post secularidad: ¿un Nuevo paradigma de las ciencias sociales?", en *Revista de Estudios Sociales*, No. 50, 2014, pp. 101 – 112.
- Habermas, J., "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", en *Dianoia*, v. LIII, No. 60, 2008, pp. 3 – 20.
- Hayes, B. C. "The Impact of Religious Identification on Political Attitudes: an International Comparison", en *Sociology of Religion*, 56, No. 2, 1995, pp. 177-194.
- Haynes, J., *An Introduction to International Relations and Religion*, Harlow, Pearson Education, 2007.
- Hehir, J. B., "Why Religion? Why Now?", en Shah, T. S., Stepan, A., y Toft, M. D., *Rethinking religion and world affairs*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Huntington, S., *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*, New York, Simon and Shuster, 1996.
- Iranzo, A., "La religión: un silencio de las R/relaciones I/internacionales, Causas de un exilio académico y desafíos teóricos de un «retorno» forzado", en *Colombia Internacional*, No. 76, 2012, pp. 15 – 50.
- Iranzo, A., "Religión y RRII, Genealogías", en *Foro Interno*, 6, 2006, pp. 39 – 65.
- Kabalkova, V., "Towards an International Political Theology", en *Millennium*, 29, no. 3, 2000, pp. 675 – 704.
- Laustsen, C., y Waever, O., "In Defense of Religion: Sacred Referent Objects for Secularization", en *Millennium* 29, No. 3, 2000, pp. 705 – 739.

- Lesaffer, R., "La dimensión internacional de los Tratados de Westfalia, Un enfoque jurídico", en García, B., (dir.) *350 años de la Paz de Westfalia, 1648 – 1998, Del antagonismo a la integración de Europa*, Madrid, Biblioteca Nacional Carlos de Amberes, 1998.
- Philbott, D., *Revolutions in Sovereignty*, Oxford, Princeton University Press, 2001.
- Renouvin, P., *Historia de las RRII*, T. I., Madrid, Aguilar, 1960.
- Scott, M. T., *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations, the Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York, Palgrave MacMillan, 2005.
- Shah, T. S., "Introduction, Religion and World Affairs: Burring the Boundaries", en su libro editado con Stepan, A., y Toft, M. D., *Rethinking religion and world affairs*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Shakman, E., "Secularismos comparados y globalización", en Tawil, M., y Arriaga, M., (eds.) *El fin de un sueño secular. Religión y RRII en el cambio de siglo*, México, Colmex, 2013
- Shupe, A., "The Stubborn Persistence of Religion in the Global Arena", en Sahliyah, E. (ed.) *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, New York, State University of New York Press, 1990.
- Tawil, M., y Arriaga, M., (eds.) *El fin de un sueño secular. Religión y RRII en el cambio de siglo*, México, Colmex, 2013.
- Truyol, A., *La sociedad internacional*, Madrid, Alianza, 1983
- Wight, M., *System of States*, Leicester, Leicester University Press, London Schools of Economics, 1977.

# Hacia una Psicología Contemplativa: Planteamientos sobre la conciencia, la psicología y la contemplación

Patricio Madrigal Cauduro  
*Instituto de Psicología Contemplativa, A.C.*

*Tu visión será clara sólo cuando puedas mirar dentro de tu corazón.  
Quien mira afuera, sueña; Quien mira adentro, despierta.  
Carl Jung*

**Resumen:** El presente artículo es un análisis sobre el estudio de la conciencia, la introspección y los potenciales cognitivos expuestos en la psicología y fundamentados en el modelo contemplativo. El proceso de la práctica contemplativa influye de manera directa en el autoconocimiento y el desarrollo de potenciales de la conciencia humana, por lo que se propone como una rama de desarrollo en el campo de la psicología.

**Palabras clave:** psicología, contemplación, conciencia.

## 1. La conciencia y los modelos de conocimiento

Fundamentalmente, el objeto de estudio de la psicología reside en la conciencia. Toda conducta humana, mental o física, tiene sus orígenes en la capacidad sensorial, perceptual y cognitiva de la mente humana, como parte de aquello que llamamos conciencia. Sin embargo, durante casi medio siglo, la conciencia, en cuanto al estudio de su naturaleza, desapareció de la psicología académica y científica, y es hasta mediados de los sesenta que vuelve aparecer en el ámbito de la filosofía y las neurociencias (Rodríguez Bornaetxea, 2007). Así mismo, los avances neurocientíficos han argumentado mucho sobre los correlatos de la conciencia y el cerebro, planteando información muy relevante sobre las funciones mentales, aunque no logran responder por qué se da la conciencia, cuál es su origen y por qué algo así existe. No deja de parecer paradójico que algo que es tan familiar en la experiencia sea a la vez tan misterioso.

Además, las diferentes disciplinas que estudian la conciencia intentan responder interrogantes que no pueden ser respondidas desde un mismo modelo

de conocimiento. En función de comprender y explicar la conciencia debemos tener la posibilidad de replantear las teorías; este grado de flexibilidad también da validez a un modelo de conocimiento. Al respecto, Penrose mantiene: “En nuestra imagen científica actual falta un ingrediente esencial [...] Mantendré que este ingrediente ausente es en sí mismo algo que no está más allá de la ciencia, aunque, sin duda, necesitaremos una visión científica del mundo ampliada” (Penrose, 2012). Según Penrose, hay una imposibilidad de demostración formal en cuanto a la naturaleza de la conciencia, pues hay aspectos que no son computables de la actividad mental, aunque para el entendimiento humano sean de hecho verdaderos.

Entonces, el modelo científico materialista parece insuficiente para comprender la conciencia más allá de los correlatos físicos que pueden ser observables y medibles, corriendo el riesgo de ser absolutista y descartando con esto todo conocimiento introspectivo por considerarlo subjetivo. Nos encontramos entonces con la disyuntiva básica del conocimiento y es, que valora lo objetivo sobre lo subjetivo, cuando son aspectos inherentemente relacionados. “Si consideramos que nuestras mediciones son un acto participativo y producen que el universo cambie, no puede haber objetividad absoluta, sino más bien una red de interacciones que se manifiestan en una dinámica fenomenológica” (Wallace, 2009). Desde este punto de vista, el conocimiento de los fenómenos, especialmente el de la conciencia, no puede tener un carácter objetivo absoluto, sino que debemos considerar aspectos subjetivos para su entendimiento.

Es así que la imposibilidad de basarse tan sólo en criterios de observación externa da la pauta para desarrollar un modelo de conocimiento introspectivo que pueda tener una validez científica. Para esto se tiene que recorrer un largo trecho, pues la introspección fue desplazada como modo de conocimiento válido por las corrientes materialistas. Con esta premisa, la conciencia se reduce al aspecto fenoménico que la conducta manifiesta sin tomar en cuenta ningún otro aspecto de la conciencia que viene dado en primera persona o de manera subjetiva, y que se describe en episodios de la vida privada, tal y como se sienten o aparecen al sujeto que los experimenta (Rodríguez Bornaetxea, 2007), lo que corresponde al mundo interno del individuo, el *qualia*.

Por consiguiente, este mundo interno, al que parece estar confinada la conciencia del sujeto, es inaccesible a la observación de terceros.

La conciencia no parece el tipo de fenómeno para el que se pueda dar una explicación científica, como puede ser el caso de fenómenos fisiológicos como la digestión o la respiración (...). En términos académicos, podríamos decir que nos encontramos ante la imposibilidad epistémica de acceder a los *qualia* de otros, es decir, de compartir su perspectiva de primera persona. He aquí el límite de la perspectiva en tercera persona. La cuestión es: ¿Podemos mediar este ‘vacío explicativo’? (Levine, 1983).

De esta manera, al buscar explicaciones sobre la conciencia, buscamos primordialmente entender la experiencia interna de la conciencia, generando de este modo una comprensión que tenga sentido y coherencia en un marco de conocimiento. Este último siempre es relativo a los referentes y a los medios que se utilizan para adquirirlo, por lo que el contexto paradigmático es un factor relevante que hay que tomar en cuenta. Los aspectos sociales, culturales e históricos en Occidente han llevado el conocimiento a un marco científico que busca entender el mundo fenoménico a través de mediciones, correlaciones y teorías físicas, mientras que en Oriente se ha desarrollado una metodología introspectiva que se ha fundamentado con el mismo rigor y profundidad que la ciencia occidental, pero sin los conflictos dualistas que han desligado a la ciencia de la filosofía (González Garza, 1989).

Por lo tanto, la correlación de ambas perspectivas de conocimiento posibilita un panorama y profundidad más amplios en la comprensión de la conciencia; por ende, se considerarían la valoración, la información objetiva, los correlatos y las evidencias junto con el análisis y la introspección subjetiva.

## **2. Empirismo pragmático en el conocimiento introspectivo**

En consideración de lo anterior, el conocimiento introspectivo deriva en una forma de empirismo pragmático; es decir, lleva el conocimiento a una forma experiencial, en la que pueden experimentarse los efectos prácticos de la percepción, las sensaciones, los conceptos, en este caso, de las cualidades de la conciencia, dándoles aplicación, significación y sentido.

A su vez, según Christopher Hookway, el método pragmático implica el volverse reflexivamente claros acerca de los contenidos de los conceptos y sus hipótesis, clarificándolos por la identificación de sus consecuencias prácticas (Hookway, 2010), lo que en el empirismo implica la evidencia experimental, especialmente sensorial y perceptual (Forrest, Kaufman, 2008).

Por otro lado, en su teoría pragmática del significado, C. S. Peirce plantea que el significado de un concepto consiste en los resultados que ocurren con la experimentación, de tal manera que los conceptos adquieren sentido si los experimentamos (Scheffler, 1986). La experimentación pragmática puede enunciarse del siguiente modo: "Si uno actúa de modo característico, se tendrán éstas y aquellas características". Lo que planteado en el sentido del conocimiento introspectivo puede enunciarse: "Si uno observa introspectivamente de modo característico podrán observarse éstas y aquellas características".

La observación, en cuanto a predisposición cognitiva, permite la percepción de ciertas características si la observación es guiada cualitativamente, produciendo una experiencia perceptual y cognitiva que puede reportar un conocimiento individual que se coteja con las experiencias y significados que se han planteado en un orden de conocimientos que pertenecen a una concepción general. De esta forma, se hace una recopilación empírica de información que permite generar hipótesis y su consecuente comprobación. Esta forma de experimentación y

conocimiento es la que se utiliza en las tradiciones contemplativas para transmitir, no el conocimiento en sí, sino las condiciones experienciales que llevan a ese conocimiento. Como modelo empírico puede darnos una perspectiva y una línea de investigación seria en cuanto a la conciencia, sobre todo de aquellos aspectos que sólo pueden ser experimentados de forma *directa*, y que puede correlacionarse con otras formas *indirectas* de investigación. A este respecto cito lo siguiente expuesto por Alan Wallace (Licenciado en Física y Filosofía de la Ciencia y fundador del Instituto Santa Barbara para Estudios sobre la Conciencia) en su libro *Ciencia Contemplativa*:

Los procesos psicológicos que experimenta el sujeto están condicionados por múltiples variables: fisiológicas, ambientales, sociales, culturales, entrelazadas por su historia personal; muchos de estos procesos pueden correlacionarse con específicas funciones del cerebro, las cuales son estudiadas de manera indirecta por medio de la interrogación y experimentación con individuos, observando su conducta en situaciones dadas, pero también pueden estudiarse de manera directa por medio de la introspección. (Wallace, 2007).

Este estudio *directo* no es usual en la psicología ni en la ciencia, pues se fundamentan en constructos de análisis que parten de una base objetiva de observación, el sujeto que observa y conoce objetos de conocimiento que pueden estudiarse como desde una lente, como algo separado; es por eso por lo que se basa en la instrumentación.

Es razonable que una ciencia de la conciencia debería ser orientada al desarrollo y refinamiento de algún instrumento con el que los estados de conciencia puedan ser observados con rigor y precisión. El único instrumento que la humanidad posee, de hecho, para observar directamente la mente, es la mente misma, así que esto es lo que hay que desarrollar y refinar. (Wallace, 2007).

Al considerar la mente humana como un *instrumento*, hay que considerar que la observación introspectiva implica cierta dificultad y que puede ser falible, por lo que el desarrollo y *refinación* de la mente es fundamental para obtener precisión y rigurosidad, haciéndola un instrumento confiable; lo cual radica en el perfeccionamiento de sus funciones y el discernimiento entre los contenidos y las cualidades inherentes de la conciencia. Wallace enfatiza lo siguiente:

Para hacer observaciones rigurosas de los fenómenos mentales es crucial el cultivar la concentración, la viveza y la resolución de la atención (...) La concentración (estabilidad y sostenimiento de la atención) es a la investigación científica de los fenómenos mentales, lo que el telescopio a la investigación científica de los fenómenos celestes. (Wallace, 2007).

La introspección puede ser perfeccionada a través del entrenamiento y perfeccionamiento de la atención, lo que involucra los procesos perceptuales que influyen en nuestra vida, experiencias y procesos cognitivos, implicando el desarrollo personal en diversas áreas.

### **3. Criterios sobre la conciencia**

Lo que puede decirse sobre la conciencia es muy variable, pero, en consenso, implica una amplia variedad de fenómenos mentales que incluyen procesos cognitivos, subjetividad, unidad e intencionalidad (Gennaro, 1995, Carruthers, 2000). Fenomenológicamente podemos considerar la conciencia como la capacidad de relacionarse con los estímulos del medio, la codificación sensorial y la percepción, lo que permite la representación de una realidad externa e interna. Este fenómeno estructural de la conciencia implica el espacio, el tiempo y la organización conceptual de nuestra experiencia en el mundo y de nosotros mismos (Siewert, 1998).

Mediante la conciencia, en condiciones naturales de desarrollo, los individuos experimentan sensorial y perceptualmente, codificando la información que reciben del medio, interpretándola en percepciones conscientes y dando lugar a sus representaciones. Este procesamiento experiencial dependerá, en gran parte de nuestro estado de consciencia, disposición atencional y nivel cognitivo. En suma, los distintos niveles de la realidad pueden vivenciarse o experienciarse de forma distinta en función de la dirección y amplitud de la atención y los estados de consciencia asociados (Bornaetxea, García-Monge, 2007). Con esta premisa podemos asumir que en nuestra experiencia con el entorno siempre hay conciencia, aunque los estados de conciencia y las condiciones de nuestra atención no sean siempre los mismos; estos dos aspectos interactúan y se influyen estrechamente, por lo que orientando nuestra atención de determinada forma influimos en los estados de conciencia y también influimos en la forma en que conocemos.

Tenemos la capacidad de ser conscientes de muchos de los procesos de la conciencia, lo cual nos permite desarrollarlos en gran medida. A través de la metacognición, por ejemplo, podemos desarrollar nuestras capacidades cognoscitivas. El darnos cuenta de cómo conocemos, de nuestros procesos de conocimiento y de cómo podemos aplicarlos, potencializa nuestro desarrollo cognoscitivo. La psicología cognitiva estipula al respecto:

Como cualquier conocimiento o actividad cognitiva que tiene como objeto, o regula, cualquier aspecto de la empresa cognitiva. Se llama metaconocimiento porque lo esencial de su significado es el conocimiento sobre el conocimiento. (Flavell, 1981).

Por lo tanto, implica un grado de conciencia o conocimiento sobre la forma de pensar o procesos cognitivos, los contenidos mentales y la habilidad para

regularlos y organizarlos. En este sentido, la metacognición es un factor determinante en el desarrollo de la conciencia, pues sus componentes primarios implican el conocimiento de uno mismo, en cuanto a la forma en que procesamos la información sensorial y la perceptual, la forma en que interpretamos y estructuramos el conocimiento. Implica también la autorregulación de los procesos internos, tales como la actitud y la atención. Con estas consideraciones, podemos afirmar que la conciencia se desarrolla a través de conocerse a sí misma, pues, a partir de conocer sus funciones y cualidades de manera empírica, puede regularse internamente en función del desarrollo de sus capacidades y potenciales.

Consecuentemente, puede ser que la probabilidad de conciencia en el universo no sea tan rara, pero sí lo es la capacidad que tenemos los seres humanos de ser autoconscientes, lo que en algunas corrientes psicológicas, como la transpersonal, se designa como *consciencia*, con *sc*, que, según la Real Academia Española, además de usarse como sinónimo de conciencia, es la capacidad de darnos cuenta de nosotros mismos; el conocimiento inmediato que el sujeto tiene de sí mismo, de sus actos y reflexiones. Esto nos lleva a otra cualidad aún más extraordinaria: la capacidad de darnos cuenta de que somos conscientes, lo que se denomina también con el término de *metaconsciencia*: la conciencia siendo consciente de sí misma.

Dicho lo anterior, la posibilidad de centrar la atención en la función de la conciencia, permite la percepción de los estados mentales y de la capacidad consciente *per se*. Este principio se aplica en la contemplación, en la que se reconoce el contenido o constructos de la mente y las funciones y cualidades de la consciencia en sí misma.

El modelo de la conciencia en la psicología transpersonal considera la conciencia como un proceso dinámico que se estructura y se configura en un estilo de organización para el funcionamiento mental, conjunto en un momento dado (Tart, 1994). Esto implica que la conciencia pasa por diferentes estados, pero que en su fundamento tiene los mismos componentes: la capacidad cognitiva, unidad, subjetividad e intencionalidad. En esta perspectiva, los estados de conciencia no sólo corresponden al estado del sueño y la vigilia, sino a los estados de conciencia que regulan la vida consciente del individuo en la cotidianidad, lo que se define como Estado de Conciencia discreto (EdC-d), que se entiende como una pauta de funcionamiento mental específica; reconociendo que esta pauta puede presentar en su especificidad un margen de variación sin dejar de ser la misma pauta (Tart, 1994). Es por ello por lo que podemos interactuar con los parámetros convencionales de nuestra realidad, como un modo activo de procesamiento perceptual e interpretativo, cuyo referente es el reconocimiento de una realidad común sobre la que actuamos según el raciocinio y el sentido común, pero que no debemos de tomar como única.

Nuestra conciencia racional no es más que un tipo especial de conciencia, dado que, al considerar la conciencia en su totalidad, existen -en potencia- otras formas

de conciencia completamente diferentes, separadas de la conciencia corriente por una pantalla muy sutil. Podemos pasar por la vida sin sospechar su existencia (...) Ninguna explicación del universo puede ser completa si deja de considerar suficientemente otras formas de conciencia. (James, W. 1902/1961 citado por Rodríguez-Zafra, 2007).

Debemos de considerar que los EdC-d son un modo arbitrario de tomar información selectivamente, por lo que no hay ningún estado "normal", pero sí un *estado natural* de la conciencia, subyacente a los estados de conciencia ordinarios. Para entender esto, debemos considerar que la conciencia toma referentes convencionales como modelos del mundo, los cuales modifican nuestra experiencia y nuestra conciencia, conformando una interpretación parcial de la realidad y de nosotros mismos, lo que en la visión de las tradiciones contemplativas se considera como *realidad relativa*, la cual se manifiesta en la apariencia de los fenómenos. Este mundo fenoménico es representado en nuestra conciencia, conformando lo *simbólico*; pero la conciencia en sí misma no es simbólica, las cualidades fisiológicas y esenciales de la conciencia preceden y trascienden a lo simbólico, lo que en la perspectiva contemplativa se entiende como la *naturaleza esencial* de la conciencia.

Entonces se consideran dos modos de la realidad: uno superficial y otro esencial o ulterior (Gyatso, 1994). La conciencia es un fenómeno que corresponde a esas dos modalidades, están los estados relativos u ordinarios y el estado último o natural, a la cual se hace referencia en las tradiciones contemplativas como *conciencia basal* (Wallace, 2007), *mundo de emanación* (Steinsaltz, 1980; citado por De Witt, 1991) o *Principio de emanación* (Benoit, 1990). El principio de la contemplación es el conocimiento experiencial y profundo de esta cualidad de la conciencia, a la vez que desarrolla una comprensión de los estados relativos y la forma en que se condiciona la conciencia.

#### **4. El condicionamiento de la conciencia**

La existencia, *ex-sistere*, se refiere etimológicamente a "*estar fuera de*", lo que hace referencia a una separación, que bien puede entenderse como un aspecto fenomenológico de la manifestación del *ser*, una manifestación del Principio inmanente y trascendente de todo lo que existe (Benoit, 1955). La existencia comporta una dicotomía en este sentido, *estar*, como estado del ser, pero *fuera de*, lo que en la existencia humana se percibe como bienestar y malestar a la vez, por un lado poseemos *algo*, pero por otro carecemos de *algo*. Esta dualidad se manifiesta en el sentir del ser humano como ansiedad existencial o *angst*, la cual comprende una emoción trascendente de angustia por la vida que a la vez implica la esperanza.

La situación provoca un estado de desequilibrio y, por consiguiente, el impulso de búsqueda de la complementariedad, llenar el vacío, neutralizar o buscar el equilibrio, impelido por una sensación de carencia o de insuficiencia. Esta angustia

busca resolverse a través de la *identificación*, en el sentido psicológico, en que el individuo busca reafirmar progresivamente la coherencia de su existencia en una identidad, la cual queda consolidada en etapas avanzadas del desarrollo, de tal forma que el cambio, como factor progresivo, es interpretado como una amenaza de aniquilación, limitando el reconocimiento de cualidades trascendentes del ser, a lo que Benoit se refiere en los siguientes términos:

El intelecto humano se desarrolla progresivamente, de tal manera que es capaz de procurarse de manera ilusoria, y siempre provisional, la pacificación de las afirmaciones egóicas, antes de ser capaz de percibir en su plenitud el 'sistere'; es decir, antes de ser capaz de percibir la emanación del Principio, al cual está ligado por filiación directa, y que le confiere de la naturaleza misma del Principio y sus infinitas prerrogativas." (Benoit, 1955).

El Principio al que hace referencia Benoit corresponde al estado natural de las cosas, en este caso, al estado basal de la consciencia, la base natural del potencial consciente, de donde emergen y se fundamentan todos los contenidos, constructos y estados de la consciencia. Cuando el ser humano ya es apto para establecer una identificación con el Principio o su consciencia basal, es decir, que pueda reconocer la consciencia en su aspecto natural como parte de su identidad, ésta ya está firmemente arraigada y condicionada a las afirmaciones egóicas de su historia personal, lo que dificulta el reconocimiento de su estado natural o el origen del *sistere*, el ser.

Entonces, la valorización de la existencia se consolida, entonces, en las condiciones relativas del ego, su existencia personal e individual; desconociendo su relación común con el origen, el Principio, el cual le confiere de una existencia universal y anónima.

La aceptación de la relativa realidad de la existencia, puede hacer posible la identificación con el Principio o el estado natural que fundamenta al ser, reconociéndose entonces como un microcosmos que es resultado de un macrocosmos universal. Este reconocimiento es lo que en el Zen se refiere a ver en la propia naturaleza de uno. (Benoit, 1955).

Esto es posible en un proceso de desarrollo en expansión de la consciencia que comienza con el autoconocimiento, evolucionando de la desidentificación de los estados primarios a la identificación que implica estratos cada vez más amplios; así como el consecuente discernimiento de los convencionalismos y de la realidad que los trasciende. Esto es, el reconocimiento de la realidad última e indiferenciada, subyacente a la realidad de los convencionalismos que condicionan al individuo. En este caso, el individuo puede reconocer su existencia como la primera causa de la totalidad de sus acciones y su fenomenología, y puede reconocer a la vez la base de originación de donde proviene.

## 5. El modelo contemplativo

La contemplación es una actividad consciente que posibilita el conocimiento de aspectos más profundos de la realidad experiencial. La palabra contemplación se ha utilizado con distintas connotaciones a lo largo de la historia. Hay una referencia al término en latín *contemplatio*, que proviene de *contemplari*, la acción de observar atentamente (Wallace, 2007). El término griego *theoria* es homólogo del latín *contemplatio*, refiriéndose al conocimiento y clarificación de la verdad, lo que nos remite a la acción de *observar* y *conocer*. La acción de contemplar podemos definirla con la siguiente referencia:

Significa la acción y el resultado de mirar algo con atención y admiración, por ejemplo, un espectáculo interesante. De este modo, el significado original del término contemplar encierra un triple contenido: el mirar, pero hacerlo con atención, con interés, lo que involucra una dimensión afectiva de la persona. Dicho interés procede de la relación intrínseca con la realidad contemplada. Este mirar comporta una presencia o inmediatez de dicha realidad. (Belda, 2007).

Podemos entender el mirar de la contemplación como un proceso cognoscitivo compenetrado que provee de un conocimiento directo e intuitivo de la realidad. El mirar contemplativamente es una cualidad natural de la conciencia en que ésta se torna totalmente receptiva y clara en relación con la realidad inmediata.

El primer elemento de la contemplación, según Pieper, es “la *percepción silenciosa de la realidad* que parte de la intuición, siendo ésta, sin lugar a duda, la forma perfecta del conocimiento. Por la intuición se conoce lo que está, de hecho, presente.” (Pieper, 1958). Esta es una forma de percepción que se da a través de *ser consciente* del presente inmediato, sin la interpretación conceptual, lo que hace referencia al silencio, y que posibilita un conocimiento receptivo y experiencial. Implica, además, una visión compenetrada de la realidad contemplada, en la que se enfatiza la interrelación entre sujeto-objeto, más que una visión separada de los mismos. En el budismo se hace referencia a esto como la *visión penetrante* o *vipassana*, a través de la cual se hace un análisis de la realidad en diversos niveles, de manera intelectual y de manera intuitiva.

Por lo tanto, es a través de la contemplación que la conciencia trasciende las demarcaciones de nuestra mente habitual —interpretativa y condicionada— para acceder a una forma de conocer, o saber, en conexión directa con nuestra realidad inmediata. El conocimiento que se genera en los estados contemplativos no es un conocimiento estático ni conceptual propiamente, tampoco puede decirse que sea una acumulación de datos, es más bien un *saber* dinámico estrictamente experiencial, que lleva el conocimiento a niveles profundamente significativos, pues es una forma de *conexión* consciente con la realidad contemplada.

Subsecuentemente, en esta conexión debe considerarse una compenetración con la realidad experimentada, no la objetivación de nuestro conocimiento, sino una relación intrínseca entre lo percibido y el perceptor, cualidad que se

relaciona con lo que hace denotar Kant como *apercepción*, la unidad del mundo y de los fenómenos que hace la conciencia desde un fundamento apriorístico en que radica la noción del individuo de sí mismo como ser consciente. En este sentido, la contemplación no sólo considera las intuiciones sensibles propias de la percepción, sino también esta noción de la conciencia que percibe, la intuición del *sí mismo*.

Esta forma de conocimiento ha sido desarrollada principalmente por las tradiciones contemplativas, las cuales relacionamos usualmente con las religiones o filosofías organizadas y evocamos una vida de claustro; sin embargo, la disciplina contemplativa no incluye necesariamente una conexión de esta índole. Pues, siendo la contemplación una forma de percepción y de conocimiento, se practica también en la vida secular, sin estar tampoco vinculada a una corriente filosófica o psicológica en particular.

Ahora bien, consideremos las tradiciones contemplativas como aquellas que han desarrollado la disciplina de la contemplación como forma de conocimiento, dentro de las cuales encontramos tradiciones del orden religioso como las judeocristianas, islámicas, hinduistas y budistas (aunque esta última no se apega estrictamente a lo que se considera religión, pues aunque ha desarrollado toda una cosmogonía del universo, no es un planteamiento absolutista ni teísta). Además, recordemos algunos exponentes de las tradiciones filosóficas que consideraron la contemplación, desde la antigua filosofía griega en occidente, como Platón (427-347 A.C.) y Aristóteles (384-322 A.C.); en la filosofía oriental, como el confucianismo, el taoísmo, el budismo zen, el shintoísmo; algunos otros exponentes de las filosofías occidentales como Meister Eckhart (1260-1327); empiristas como Locke (1632-1704) y Hume (1711-1776), entre otros.

Dentro del ámbito de la psicología, uno de los primeros exponentes que dio relevancia al conocimiento introspectivo, propio de la contemplación, fue William James (1842-1910), quien se declara a sí mismo como empirista pragmático y quien aplicó su conocimiento empírico al estudio de las experiencias místicas y religiosas.

El fundamento de las tradiciones contemplativas es la instrucción metodológica de un proceso de desarrollo del individuo a través de etapas orientadas a la realización de valores e ideales humanos. No obstante, el desarrollo de las capacidades humanas trasciende las metodologías, ideologías y filosofías, asentándose en el quehacer humano como parte de su vida, donde podemos encontrar sentido a lo que hacemos a partir de comprender qué somos, es decir, de nuestra consciencia de *ser*.

En suma, el proceso contemplativo parte de este sentido de sí mismo en relación con las condiciones de existencia, lo que conlleva un sentido de responsabilidad por la propia existencia y sus correlaciones, orientando al individuo de manera natural a la realización y actualización de los valores humanos y sus potenciales.

## 6. La meditación como forma de contemplación

La observación directa de los eventos mentales involucra cierta dificultad, y se vuelve crucial el hacer observaciones precisas y rigurosas que estén sustentadas en procesos atencionales estables. Esta es la base principal para la introspección, lo que en la práctica de la disciplina budista se llama samadhi. (Wallace, 2007).

Para acceder a la contemplación requerimos de una primaria disposición para observar; una actitud receptiva orientada para ver lo que sucede. Para lograr observaciones precisas, debemos desligarnos de las preconcepciones propias del observador, correr los velos y observar llanamente; esto implica más dificultades de las que aparenta, pues pronto descubrimos que nuestra mente está constantemente interpretando. Este es uno de los obstáculos primordiales para la contemplación. La mente interpretativa no es un medio hábil para contemplar, pues estaremos interpretando la realidad y proyectando en ella el conocimiento preconcebido y condicionado, con creencias y preferencias, terminando por hacer un intento reflexivo que más bien termina siendo un eterno diálogo interno.

La cualidad metaconsciente, a la que nos referimos anteriormente, nos faculta para observar lo que sucede en nuestra mente sin alentarle ni rechazarlo, sino siendo conscientes de lo que sucede en ella. Siendo así, empezamos, entonces, por generar una actitud contemplativa hacia nosotros mismos, hacia nuestra mente y lo que sucede en ella. Esto implica características esenciales como la quietud y la apertura a la experiencia, donde hay una ausencia de interpretación y de conceptualización, donde no predomina el acto de pensar, sino la consciencia presencial. Se requiere de dirigir nuestra atención de manera estable y precisa, lo que comporta una parte importante y primordial del entrenamiento contemplativo, ya que es en la atención donde se fundamenta la contemplación.

Lo anterior nos remite directamente a lo que operativamente se puede definir como meditación: un proceso atencional que permite a la mente trabajar de otra forma, abriendo posibilidades perceptuales y estados de conciencia que son considerados como vías para familiarizarse y profundizar en el potencial de nuestra conciencia.

Es preciso señalar que esos estados son muy poco frecuentes y nunca suceden a la mayoría de los meditadores, su probabilidad aumenta con la propia experiencia meditativa (...) Las experiencias meditativas cotidianas de la mayoría de nosotros no son estados alterados, aunque a veces se aproximan a los límites de nuestra conciencia ordinaria. (Goleman, 2001).

El término *meditación* da lugar a mucha confusión e interpretaciones erróneas, por lo que es pertinente aclarar el criterio de la meditación. Siguiendo el planteamiento que se ha expuesto, partamos de la cualidad introspectiva de la meditación.

El acceso a la conciencia a través de la introspección en primera persona provee de una fuente rica y esencial de conocimiento de nuestra vida mental consciente, pero esto no es suficiente en sí mismo, ni tampoco especialmente útil, a menos que se aplique de una manera entrenada y disciplinada. (Searle 1992, Varela, 1995, Siewert, 1998 citado por Van Gulick, 2011).

La meditación puede considerarse un entrenamiento sistemático atencional enfocado en la introspección, lo que nos remite a la familiarización y conocimiento de la mente, a la vez que su adiestramiento de cualidades, como la atención, la concentración y el discernimiento.

## **7. Las implicaciones de una psicología contemplativa**

La contemplación, siendo una cualidad de la conciencia a través de la cual se propicia la percepción y el conocimiento de nuestra realidad personal de manera particularmente profunda, es una forma que implica una *conexión* con el *ser* y su *estar* resolviendo en gran parte el conflicto de ansiedad que implica la condición existencial.

En tal caso, la comprensión y el conocimiento generados a partir de la contemplación se manifiesta en la vida y el sentido que se tiene de la misma, lo que se denomina *Weltanschauung* (De Witt, 1991), el desarrollo de una visión o actitud hacia la vida en su totalidad y su relación con nuestra propia existencia; por su parte, Yalom lo considera como la responsabilidad existencial, donde la percepción y la apreciación de la naturaleza de nuestra existencia, su impermanencia y sus relaciones permiten una valoración profunda que implica una responsabilidad hacia nosotros mismos. En este sentido, las implicaciones psicológicas son vastas ¿Pero puede la contemplación ser un objeto de estudio de la psicología?

En concordancia con la experiencia de las tradiciones contemplativas podemos asumir que la psicología descrita a través de la contemplación contiene conocimientos exactos y confirmables a través de la experiencia introspectiva. La inteligencia humana y las formas de conocimiento y entendimiento no se remiten únicamente a la metodología científica, incluye también el orden empírico a nivel personal. (De Wit, 1991).

Esto involucra diversos planos de la experiencia personal, como es el sensorial, el intelectual y el afectivo. La psicología dirigida a la contemplación se interesa, entonces, en el conocimiento y desarrollo en el estrato experiencial de la persona, en cómo podemos entender la vida humana inteligentemente desde una perspectiva empírica, así como el sentido que tiene para nosotros estas experiencias.

Este estado de conciencia pasa por varios procesos psicológicos senso-perceptuales y cognitivos, que generan *insights* sobre nosotros mismos y la naturaleza de nuestra consciencia, su interrelación con el medio y nuestros

impulsos comportamentales. El estudio de la contemplación desde la psicología se deriva del estudio de dichos procesos y los estados de consciencia relacionados con la experiencia contemplativa y las posibilidades de desarrollo que implica. Han F. De Wit lo define como psicología contemplativa y se refiere a ello del siguiente modo: “El término *psicología contemplativa* se refiere tanto a la conciencia introspectiva como a las creencias que usualmente están implícitas en la visión de las religiones y que se concretan en la auténtica práctica religiosa de los individuos.” (De Witt, 1991, p. 12).

De acuerdo con esta definición, la psicología contemplativa parte de un planteamiento de estudio tanto de los estados psicológicos relacionados con la contemplación y la generación de la conciencia introspectiva como al conocimiento experiencial adquirido del mismo y su relación con las creencias y contextos religiosos, lo que suscita el sentido de la práctica para el individuo. Esto demarca un enfoque centrado en el desarrollo del individuo como practicante y adepto a alguna tradición o metodología, la cual tiene implicaciones significativas y definidas para su vida.

Considerando lo anterior, el conocimiento generado por la contemplación es significativo, en cuanto a que considera un sentido y un involucramiento más que un conjunto de datos o información adquiridas. Esta forma de conocer debe estar incluida en el conocimiento de nuestra realidad, dentro de la cual debe estar implícita la conciencia, no cómo un objeto de conocimiento, sino cómo una facultad y fundamento de la cual podemos hacernos conscientes.

Puede entenderse como una condición apriorística del conocimiento y podemos conocer tanto las funciones mentales de la misma, como su naturaleza fundamental, por medio de la experiencia de contemplar.

En síntesis, la contemplación forma parte de la disposición activa para el cultivo de las virtudes humanas que se sustentan en las tradiciones espirituales y que son parte del desarrollo de las cualidades más esenciales del ser humano. El interés principal de la psicología contemplativa se enfoca en los estados psicológicos propios de la contemplación y el conocimiento generado a partir de ellos. Esta aproximación considera los diversos aspectos de la conciencia que son parte de la experiencia humana.

Finalmente, en el estudio de la conciencia humana se integran tanto el conocimiento científico y sus correlatos, junto con los principios psicológicos, así como, también, la perspectiva filosófica, espiritual y mística, en función de una comprensión más amplia de la experiencia humana, considerando, en este sentido, su relación intrínseca del conocimiento de sí mismo y de su realidad. En palabras de Carl Sagan: “somos el medio por el cual el cosmos se conoce a sí mismo”.

## Bibliografía

- Belda, Manuel. "¿Qué es la contemplación?" Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, (2007). <https://www.almudi.org/articulos/7628-Que-es-la-contemplacion>
- Benoit, Hubert. *Zen and the Psychology of Transformation: The Supreme Doctrine*. Rochester, Vermont: Inner Traditions International under arrangement with Pantheon Books, 1990.
- Carruthers, Peter and Rocco, Gennaro. "Higher-Order Theories of Consciousness" The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (2020). <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-higher/>
- De Wit, Han F. *Contemplative Psychology*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquense University Press. 1991.
- Flavell, John, H. *El Desarrollo Cognitivo*. Madrid: Machado Grupo de Distribución. 1985.
- Forrest E. Baird, Walter Kaufmann. *From Plato to Derrida*. Upper Saddle River, New Jersey: Pearson Prentice Hall. 2008.
- Goleman, Daniel. *Los Caminos de la Meditación*. Barcelona: Kairós. 2001.
- González Garza, Ana María. *Colisión de Paradigmas*. México: Ed. U. Iberoamericana, Departamento de Desarrollo Humano. 1989.
- Groff, Stanislav, ed., *La Evolución de la Conciencia*. España, Ed. Kairós. 1988.
- Gyatso, Tenzin. *Sabiduría Trascendental*. España: Ed. Dharma. 1998.
- Hookway, Christopher. "Pragmatism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (2010). <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/pragmatism/>
- Levine, Joseph. "Materialism and qualia: the explanatory gap." *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983): 354-361.
- Pieper, Joseph. *Happiness and Contemplation*. New York: Phantom Books. 1958.
- Penrose, Roger. *Las Sombras de la Mente: Hacia una comprensión científica de la conciencia*. Barcelona, España, Editorial Crítica, 2012.
- Siewert, C. *The Significance of Consciousness*. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1998.
- Rodríguez Bornaetxea, Fernando, ed. *Psicología y Conciencia*. Barcelona: Kairós. 2007.
- Scheffler, Israel. *Four Pragmatists: a critical introduction to Pierce, James, Mead and Dewey*. London: Routledge and Kegan, 1986.
- Tart, Charles T. *Psicologías Transpersonales: las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea*. Barcelona: Paidós Orientalia. 1994.
- Van Gulick, Robert, "Consciousness", The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2011) <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/consciousness/>
- Wallace, Alan. *Contemplative Science*. New York: Columbia University Press. 2007.
- Wallace, Alan. *La Ciencia de la Mente*. Barcelona, España: Editorial Kairós, 2009.

# Noticias





## **A las puertas de Lumen. Con ocasión del vigésimo aniversario de la Universidad Católica Lumen Gentium**

Jesús Antonio Serrano Sánchez  
*Universidad Católica Lumen Gentium*

Cuando se pensó el nombre para la revista institucional de investigación que ocuparía el lugar del Libro Anual del ISEE, se tomó el parecer de distintos profesores, decantándose las preferencias por “Puertas”. En ese entonces, este autor propuso “Umbrales”.

Todos los días tenemos la experiencia de la puerta y la damos por sentada. Las puertas juegan un papel importante en nuestra vida y organización. Se abren y cierran constantemente para darnos o cerrarnos el paso, para delimitar un adentro y un afuera. Comúnmente tendemos a ver un lado negativo en la puerta cerrada. La tomamos como una forma de exclusión, pero, sin duda, también es una señal de acogida, si la puerta está abierta.

Después de los exámenes de ingreso a la UNAM, podemos leer el encabezado del periódico que reporta el porcentaje de aspirantes que “se quedan fuera”. Para ellos las puertas se cerraron. Así como para incontables migrantes que se quedan a las puertas del anhelado destino.

Pero, en nuestro caso ese tinte de negatividad tiene que ser puesto un tanto de lado. Muchas veces se han cerrado puertas tras nuestros pasos, pero no por una mala razón. Quizá nos mudamos de casa, quizá optamos por irnos al Seminario o a formar una nueva familia; sin duda se cierra una puerta cuando concluidos nuestros estudios, cuando emprendemos un nuevo proyecto de vida profesional o ministerial y, aunque podemos experimentar nostalgia por lo que dejamos atrás, siempre viene con nosotros la promesa de un nuevo y luminoso derrotero.

Por mi parte, prefería hablar del “Umbral”. Etimológicamente umbral sería la piedra o madero que uno pisa y que sirve de apoyo para quien entra o sale, pero el latín *liminaris* o lumbral se refiere a lo que está al principio y es paso. El

umbral también alude al madero que está por encima del vano de la puerta, es el elemento estable que constituye esa frontera que será cruzada. Si bien existen umbrales sin puerta, no puede existir una puerta sin umbral. El umbral es aquello que queda en el margen y lo que está en el margen es lo que delimita, lo que enmarca, lo que da estructura. Hay, además, una pequeña sutileza, sólo se puede hablar de umbral si existe una puerta abierta, ya que lo propio del umbral es ser cruzado.

Una característica interesante del umbral es que, quien se encuentra de un lado, puede ver lo que se encuentra del otro. Si vamos a entrar o salir, teniendo la puerta abierta, el umbral es una forma de preparación. Aunque sea por un instante, esa visión nos prepara para lo que ha de venir. Es ese carácter propedéutico que caracteriza a una casa de estudio como lo es nuestra Universidad Católica Lumen Gentium.

Pienso en estas puertas, porque la historia de nuestra institución cuenta los veinte años de esta identidad, pero reivindica una larga historia que puede remontarse hasta la creación de la Universidad Real y Pontificia de México en 1551 y, de una forma más inmediata, a la situación que prevalecía en nuestro país a raíz del conflicto entre la Iglesia y el Estado en los años treinta del siglo pasado, cuando se cerraron muchas puertas y se abrieron otras tantas en donde la formación sacerdotal buscó refugio, ya fuese en el Pontificio Seminario Interdiocesano de Montezuma o en la casa del Seminario Conciliar de México en Temascalcingo, por citar algunos ejemplos.

Con la primera visita del Papa San Juan Pablo II a nuestro país se dieron las condiciones que derivaron en el cierre de las puertas del primer Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE) y permitieron la reapertura de la Universidad Pontificia de México (UPM) y, consecuentemente, la creación de un nuevo Instituto de Formación Sacerdotal de la Arquidiócesis de México (IFSAM) hasta que, con la llegada del Señor Cardenal Norberto Rivera Carrera se generaron las condiciones para renovar la institución.

Aproximadamente al tiempo en que el segundo Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE) abriera sus puertas, las cerraba la preparatoria que la Universidad del Valle de México arrendaba a la Arquidiócesis en Xochimilco. De esta forma se dio la circunstancia para aprovechar ese edificio abriendo un nuevo proyecto de educación de inspiración cristiana para los niveles de secundaria y bachillerato que pudiera, asimismo, recibir a los alumnos del Seminario Menor. Así, prácticamente desde cero, y con un gran esfuerzo, se puso en funcionamiento lo que comenzó a llamarse “Universidad” con la visión de que, en su momento, sería posible abarcar el nivel superior de estudios, como de hecho ocurrió. Desde luego, algunas puertas también tienen que cerrarse. No todas las iniciativas se logran por igual, lo cual es propio de la vida de las Instituciones y de las personas y no ha sido excepción en nuestro caso.

Coincide que he sido profesor durante los últimos años del segundo ISEE y me tocó ver el surgimiento de la Universidad en el plantel de Tlalpan. No obstante, he

de confesar que no me tocó participar de la gestación, visión y proyección que, en buena medida, tocó al padre Julián López Amozurrutia. Y, aunque no puedo decir mucho acerca de los desafíos que, en su momento, se tuvieron que vencer, sin duda fueron muchos.

El Pbro. Dr. Federico Altbach Nuñez condujo la integración de los diferentes proyectos educativos que pasaron a denominarse *Universidad Católica Lumen Gentium* –luz de los pueblos– y marcó, en cada una de sus expresiones, la intención que debe orientar a un proyecto educativo de esta índole:

- a) *Universitas* de las ciencias y las humanidades, la apertura a todo el conocimiento, como vocación irrenunciable, que trabaja, de modo riguroso y crítico, para contribuir a la tutela y desarrollo tanto de la dignidad humana como de la herencia cultural mediante la investigación y la enseñanza.
- b) La *Catolicidad* como señal de pertenencia e identidad –centro educativo regido por la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* que destaca la misión católica de servir tanto a la Iglesia como a la sociedad en general. En ese sentido, abre sus puertas al diálogo entre ciencias y fe, y al diálogo intercultural. Lo anterior queda incuestionablemente revelado al hacer suyo el propósito del Concilio Vaticano II que identifica la misión de la Iglesia como un testimonio y un anuncio.

La Universidad Católica Lumen Gentium, como una institución que ha sido desde el inicio una apertura de puertas, ha generado un benéfico efecto ampliando las opciones educativas en la zona sur de la ciudad en los niveles de educación media, media superior y superior. La calidad académica y un sólido esfuerzo pastoral de acompañamiento, orientación y desarrollo de valores constituyen el sello distintivo de esta casa de estudios. A esto se agrega el hecho de que, a través de la apertura de un bachillerato tecnológico, se prepara a la inserción laboral, o bien, a la capacitación y una mejora de perspectivas de ingreso para los estudiantes que requieren de este apoyo.

En el plantel Tlalpan se debe destacar que, a través de Lumen, se abrieron las puertas a estudiantes laicos que no estaban orientados a la formación sacerdotal, sino que se interesaban en la calidad de sus docentes y en poder acercarse a la riqueza perenne del pensamiento cristiano, así como a la claridad de los principios que guían a la institución. Además, se abrieron las puertas a las mujeres. Actualmente ellas ocupan un rol esencial en la comunidad académica y han venido ganando espacios en la Universidad tanto como directivas, docentes y estudiantes.

No menos importante ha sido la ampliación de las opciones en la oferta educativa que ofrece nuestra Universidad. Es difícil destacar la honda importancia que tienen como precedentes a escala nacional e incluso internacional: la obtención del reconocimiento oficial (RVOE) para los programas de maestría en Pastoral Urbana, en Pedagogía Catequética, en Teología y el Doctorado en Teología. Esto era impensable en el México previo a la reforma Constitucional de 1991 y ha sido la Universidad Católica la que ha alcanzado estos precedentes a

nivel nacional. Esto contribuye a la proyección internacional en la investigación y las diferentes publicaciones que se han logrado gracias a estos posgrados.

Otros programas académicos, como la licenciatura en teología y filosofía en modalidad a distancia, han acercado la formación a numerosas personas que, sin importar sus posibilidades de horario o su situación geográfica, han podido fortalecer su formación profesional.

La Licenciatura en Psicología y la Licenciatura en Música vinieron a fortalecer las humanidades, aprovechando la experiencia y esfuerzo de profesionales que, anteriormente habían generado estas opciones educativas, pero que pasaron a formar parte de un proyecto de mayor envergadura y proyección. Por último, la más joven de las opciones es la Licenciatura en contaduría y negocios.

En el nivel de posgrado, han abierto sus puertas los programas de Maestría en Filosofía, cultura y religión, en Psicopedagogía, en Pensamiento Social Cristiano y el Doctorado en Filosofía.

No puede pasarse por alto, como se mencionó anteriormente, las circunstancias cambiantes de nuestro país y nuestra Iglesia local, que ha continuado transformándose bajo la conducción del actual Arzobispo Card. Carlos Aguiar Retes y la Universidad por el Rector Pbro. Lic. Valenti Salmerón, quienes tienen por delante la tarea de consolidar lo que se ha logrado, fijar nuevos objetivos y proyectos e integrar voluntades y recursos para hacerlos posibles, en un momento particularmente complejo y lleno de exigentes desafíos.

Viene a mi mente la puerta de Victoria número 21, hoy 133, en la casa de Tlalpan que abre su portón para dar paso, a través de dos umbrales, al imponente claustro de nuestra casa. También pienso en esa puerta de la avenida México 6285 que abre el paso, a través de otro umbral y un pasillo serpenteante, a quienes ingresan a la sede de Lumen en Xochimilco.

Ya son veinte generaciones las que han hecho ese recorrido cotidiano para tomar sus clases. Veinte años en los cuales innumerables personas han recorrido los mismos pasillos para pedir, por primera vez, algún informe o para matricularse en alguno de los programas académicos que ofrece la Universidad. Asimismo, son otras tantas generaciones de egresados las que ya han cruzado sus puertas, han salido al mundo para cumplir una misión y realizar sus proyectos personales después de haber alimentado sus espíritus en nuestra casa de estudios. Y lo hacen desde el intercambio frecuente, el aprendizaje común, el testimonio y el compromiso ético.

Dios permita a nuestra casa de estudios seguir siendo luz de los pueblos para los siguientes años en donde, como comunidad Lumen, ardamos en el fuego de la verdad.

## Colaboradores

### **Editor responsable**

VALENTI SALMERÓN FLORES, maestro en Teología por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG); licenciado en Patrística e Historia de la Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Actualmente es Rector de la UCLG, plantel Tlalpan.

### **Editora literaria**

YÉSICA RAMÍREZ PÉREZ, licenciada y maestra en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), profesora de asignatura del Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM. Estudios de doctorado en Letras (Clásicas). Sus investigaciones se han centrado, por un lado, en torno al desarrollo de las habilidades lingüísticas del español; por otro, en la edición, el estudio y el análisis literario de composiciones poéticas latinas contenidas en tesis de la Real Universidad de México del siglo XVIII con mayor particularidad las de la Facultad de Medicina.

### **Coordinador editorial**

ALEJANDRO GABRIEL EMILIANO FLORES, maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG). Licenciado en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I). Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana de la UCLG. Miembro fundador del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”, de la Red de Pastoral Urbana Ecuador, del Comité de estudios de Pastoral Urbana de la Arquidiócesis de México. Autor y coautor de artículos sobre Pastoral Urbana, Unidades habitacionales, Religiosidad Popular, Mayordomías, publicados en español, inglés y alemán. Ha dictado cursos en Argentina y Ecuador.

## **Autores**

ALEX EDGARD DE KERPEL MORALES, internacionalista y candidato a maestro en Teología.

DAVID EDUARDO VILCHIS CARRILLO, licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Lumen Gentium y maestro en Ciencia Política por el Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México (ColMex). Socio fundador del Seminario de Intersecciones de lo Religioso, responsable de investigación del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana y docente en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Lumen Gentium.

FRANCISCO JAVIER OSORIO OSORIO, licenciado en Teología y Ciencias Patrísticas por la Universidad Lateranense de Roma. Bachiller Pontificio en Teología por el Instituto Augustinianum de Roma. Estudios en filosofía y teología por el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos. Docente de la Universidad Católica Lumen Gentium y de la Universidad Pontificia de México.

JAVIER COELLAR RÍOS, doctor y licenciado en Teología Moral por la Academia Alfonsiana, Roma. Maestro en Bioética por la Universidad Anáhuac. Licenciado en Teología por la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA). Cuenta con un diplomado en Ética, Deontología y Responsabilidad Social por el FEEM. Actualmente es Coordinador y colaborador en diversas comisiones episcopales en México y es profesor ordinario de Teología Moral y Bioética de la UNIVA y Universidad Pontificia de México (UPM).

JESÚS ANTONIO SERRANO SÁNCHEZ, doctor en Administración Pública, Candidato a doctor en Gestión Estratégica y Políticas del Desarrollo, Maestro en Estudios Latinoamericanos y licenciado en Filosofía. Profesor de la Maestría en Pastoral Urbana. Integrante del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular y de la Society for the Scientific Study of Religion. Autor de Planeación Estratégica para la Pastoral, Coordinador de Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo, ambos en editorial San Pablo, entre otros textos.

PATRICIO MADRIGAL CAUDURO, psicólogo y maestro en Ciencias de la Educación, especializado en Psicología Transpersonal y Contemplativa. Co-fundador y Director Académico del Instituto de Psicología Contemplativa, A.C.

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Profesor-investigador en la Universidad Intercontinental (UIC), México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, director del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP). Docente de la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), de la Asociación Filosófica Mexicana, del

Colegio de Estudios Guadalupanos y de la Academia Mexicana sobre el Diálogo Ciencia-Fe. Director académico de la revista *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, publicación semestral de la escuela de filosofía UIC. Estudioso de los procesos culturales implícitos en los fenómenos religiosos populares en comunidades de ascendencia indígena en México.

## PUERTAS LUMEN GENTIUM

Se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2021  
En los talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2.  
Alcaldía Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México.  
Con un tiraje de 700 ejemplares



