Libro Anual del ISEE

Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos Arquidiócesis de México



Libro Anual del ISEE 2010

Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos Arquidiócesis Primada de México

Presidente

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

Autoridades Académicas

Director General

Dr. Federico Altbach Núñez

Director de la Facultad de Teología Miguel Ángel Urbán Lozano

Director de la Escuela de Filosofía Mtro. Amedeo Orlandini Zanni

Directora de la Escuela «Sedes Sapientiae»
Lic. Lizbeth Mercado Perea

Secretario General Valenti Salmerón Flores

Administrador General C. P. José Ángel Mendoza Morales

Coordinadora del Departamento de Lenguas Gabriela H. Salcedo Monroy

> Coordinador Académico Juan Alberto Medina Reyes



INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

LIBRO ANUAL DEL ISEE

Segunda Época Edición 2010 No. 12, diciembre de 2010

- © Editorial del Seminario Conciliar de México A.R.
- © Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos A.C.
- © Rafael Ángel Soto Mellado (compilador)

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

C.P. 14000; Ciudad de México, D. F.

Tel. y fax (55)56556873.

Correo electrónico: federicoaltbach@hotmail.com

Página web: http://www.isee.edu.mx

ISBN 978-607-8030-02-6

D.R. Derechos reservados conforme a la ley.

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

Tirada: 700 ejemplares.

Impreso y hecho en México.

Printed and made in Mexico.

Al Cardenal Norberto Rivera Carrera por sus 25 años de episcopado

Rafael Soto (compilador)

HISTORIA DE LAS IDEAS

LOS SOFISTAS ANTE LO POLÍTICO Donovan Adrián Hernández Castellanos	11
HENRY MOORE Y LA CRUZADA DEL ALMA Viridiana Platas Benítez	29
OBSERVACIONES HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA. EL PROBLEMA DE LA ALTERIDAD Raúl Pavón Terveen	49
ESCOLLOS REDUCCIONISTAS: SOBRE LA CRÍTICA GADAMERIANA A LA CIENCIA MODERNA Leonel Toledo Marín	55
HISTORIA ECLESIÁSTICA DE MÉXICO	
EL SANTO BROMISTA: UNA HISTORIA DE MARTIRIO EN EL MÉXICO REVOLUCIONARIO Marisol López Menéndez	67
TEOLOGÍA	
EL CONCEPTO DE ÁGAPE EN LA PRIMERA CARTA A LOS TESALONICENSES Antonio Roa Mejía	85

DOSSIER FILOSÓFICO: PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

AMÉRICA COMO PROBLEMA ÉTICO: UN ANTECEDENTE DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS Sofía Tayka Morales Vera	107
FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y MERCADO EN EL MUNDO NEOLIBERAL GLOBALIZADO Mario Magallón Anaya	129
ROMPIENDO FRONTERAS: IDENTIDAD Y SIMBOLISMOS DE CHICANOS Y MEXICANOS EN ESTADOS UNIDOS. Axel Ramírez	147
LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN: ENTRE LA SOCIEDAD Y EL ESTADO Fernando Sandoval Magallán	
DOSSIER TEOLÓGICO: EL ORDEN SACERDOTAL	
EL MINISTERIO ORDENADO Y LA SANTIDAD Jaime Emilio González Magaña	187
PRIESTERLICHE EXISTENZ Margit Eckholt	215
CRISIS DEL MINISTERIO Carlos Villa Roiz	241
APORTACIONES SOBRE SACERDOCIO Y SECULARIZACIÓN	240

EDITOR ACADÉMICO

Rafael Ángel Soto Mellado

COMITÉ ACADÉMICO INTERNACIONAL

Dr. Federico Altbach Núñez (ISEE), Dr. Isaías Álvarez (ESCA "Santo Tomás"-IPN), Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIF-UNAM), Dr. Gustavo Couttolenc Cortés (Academia Mexicana de la Lengua), Dr. Carlos Díaz Hernández (Universidad Complutense, Madrid, España), Dr. Xosé Manuel Domínguez Prieto (UNED, Madrid), Dra. Dora Elvira García González (ITESM-CCM), Dra. Marta Eugenia García Ugarte (IIH-UNAM), Dr. Jaime Emilio González Magaña (PUG; Roma), Dr. Tanius Karam Cárdenas (UACM), Dr. Julián Arturo López Amozurrutia (ISEE), Dr. Fernando Pliego Carrasco (IIS-UNAM), Dr. Adalberto Santana (CIALC-UNAM), Dr. Leonel Toledo Marín (UACM), Dr. Jorge E. Traslosheros Hernández (IIH-UNAM), Dr. Alfredo Vargas Alonso (UPM, México), Dra. Zenia Yébenes Escardó (UAM-A).

ASISTENTE EDITORIAL

Fernando Sandoval Magallán

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

Las ideas y el desarrollo de temas en los artículos que aparecen en el Libro Anual del ISEE 2010 reflejan los puntos de vista de sus respectivos autores y no necesariamente los del Instituto. Se autoriza la reproducción del material publicado en este libro, siempre que se indique su autoría y procedencia.

The ideas and the development of themes in the articles that appear in Libro Anual del ISEE 2010 reflect the preferences of their respective authors, and not necessarily those of the Institute. Permission to reproduce the material published here is granted provided due credit is given to this book.

El Libro Anual del ISEE es una publicación que recibe con gran interés las colaboraciones de investigadores en humanidades, ciencias sociales, filosofía o teología, tanto nacionales como extranjeros. Las colaboraciones deben atender los siguientes aspectos:

- 1. El autor no someterá simultáneamente su colaboración a la consideración de otras publicaciones.
- 2. Los trabajos de investigación teórica o empírica deben abordar temas originales o ser una aportación relevante al estado de la cuestión.
- 3. El envío de originales se hará por vía electrónica al correo electrónico: iseeacademica@ prodigy.net.mx en Word, anexando la ficha curricular del autor y un abstract, en español e inglés, de unas 150 palabras.
- 4. Las notas deberán insertarse a pie de página, en un solo formato para las citas y referencias bibliográficas. De preferencia se solicita seguir las *Normas tipográficas y orientaciones metodológicas del ISEE* (López, J. A. y Hernández, J. A., Semaro, México 2003) que podrán consultar en la página web: www.isee.edu.mx
- 5. Todos los trabajos serán dictaminados y evaluados por el Consejo Editorial o quienes ellos designen, recibiendo los autores el resultado del arbitraje en un plazo no superior a los treinta días desde la entrega.
- 5. En el caso de ser aceptado, el autor deberá enviar la versión definitiva, atendiendo las indicaciones del dictamen.
- 6. Toda corrección de los originales que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

Los sofistas ante lo político

Donovan Adrián Hernández Castellanos*

INTRODUCCIÓN

Los sofistas han obsesionado el imaginario filosófico desde sus inicios. Casi podría decirse que mueven en su contra, por causa suya, una suerte de *pulsión* de identidad; su sola mención obliga a desenvolver un proceso identificatorio. Esto es así, al menos por dos razones: primero, porque los sofistas se ocupan de los mismos problemas que los filósofos¹; y, segundo, porque el filósofo no puede definirse a sí mismo si no es por la expulsión de su *otro*: el sofista². En consecuencia, sofistas y filósofos se parecen entre sí como el lobo se asemeja al perro domesticado, y entre ambos hay una atracción que no puede evitar mantener sus distancias, dejar a raya a su hermano. La sofística es así el simulacro de la filosofía, sin el cual ésta última no puede subsistir ni clausurar su identidad. Pero, a la inversa, ¿no será la filosofía el simulacro de la sofística? En este breve ensayo intentaré mostrar el posicionamiento de los sofistas ante lo político. Otros se han encargado de

^{*} Maestro en Filosofía (UNAM) donde realiza sus estudios de doctorado. Profesor del Centro Universitario Emmanuel Kant y del Instituto Mexicano de Psicoanálisis. Participa en los Proyectos de Investigación PAPIIT de la UNAM: "Alteridades y exclusiones: diccionario para el debate" y "Reflexiones marginales"; y en el seminario de investigación "La filosofía moderna y el mundo contemporáneo" en la UACM.

Integrante del Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina. Sus líneas de investigación son: la teoría crítica, la arqueología de los discursos sobre lo político, problemáticas de género y la filosofía de Jacques Derrida.

Autor del Íibro: La crisis en la cabeza. Reflexiones desde el pensamiento de Michel Foucault (México, FFyL-UNAM/ AFÍNITA, 2010) y de los capítulos "Memoria, ideología e identidad: una disputa entre saberes", en Danú Fabre Platas, et al. (coords.) In-equidad, des-igualdad, ex-inclusión social (México, 2009), e "Interpelación ideológica, construcción de identidades ¿sujeción o resistencia?" en Ana María Martínez de la Escalera (coord.) Estrategias de resistencia (UNAM/PUEG, 2007). Correo electrónico: crudez2000@yahoo.com.mx.

¹ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1004b, 15-26.

² Рьато́н, *El sofista*, 216d-217b.

describir la época de estos maestros itinerantes³. Parto de la siguiente hipótesis: como acontecimiento histórico, también la sofística tiene una prehistoria muy precisa que debemos exhumar. Ésta muestra que entre el discurso, lo político y la acción existe una relación estrecha, no menos importante que entre el discurso del orador, la vida de la ciudad y la educación civil; relación que se modificará profundamente entre los siglos V y IV a. C, en la ciudad de Atenas. Como es bien sabido, la filosofía tendrá mucho que ver en esta mutación, fundamentalmente con la figura insigne de Sócrates y la concepción de la educación que se gestará con él y sus seguidores. En ello encontramos un enclave sugerente para hacer la genealogía de la sofística.

A partir de la figura del emblemático rétor oriundo de la Magna Grecia, Gorgias de Leontini, intentaré mostrar la comprensión sofística del fenómeno político. Éste trabajo es, por tanto, un ensayo genealógico preocupado por comprender las relaciones del discurso con la ciudad griega. En general, llamamos sofística al movimiento educativo, político y de pensamiento que ha estudiado y ejercitado el discurso como un tipo específico de acción: acción colectiva, acto de persuadir, desempeño retórico del que hábilmente describe sus procedimientos. Por otra parte, entendemos la ciudad griega como el espacio de ejercicio de los discursos, en donde la igualdad de palabra se traduce en igualdad de acción. Quisiera sostener que, de hecho, es la acción performativa del discurso la encargada de producir la ciudad y, con ella, las relaciones políticas entre los iguales. Los sofistas le llamaban a ello homonoia, armonía o consenso temporalmente estable sobre las cuestiones que constituyen el objeto de la deliberación. La homonoia tendría como presupuesto la diferencia entre fysis y nómos, que cada sofista interpretará a su manera. En el caso de Gorgias, su figura anuda varios de los relatos que cuentan la historia de la sofística y de la importancia de la retórica para la producción de relaciones civiles basadas en la concordia. Como se argumentará en este ensayo, la estrategia sofística es una herramienta que Grecia produjo para sobrepasar los problemas de la división interna de las ciudades en el período del imperialismo ateniense.

Por lo tanto intentaré hacer una historia lo más exhaustiva posible acerca de la importancia de la oratoria ateniense para la democracia, y defenderé que, de hecho, ésta genealogía es constitutiva del posterior movimiento sofístico; para después caracterizar al sofista de acuerdo con algunos de los lineamientos generales realizados por filósofos, en particular Isócrates, Platón y Aristóteles. Finalmente sostendré que, al menos en algún sentido, la importancia de la sofística y su posicionamiento ante lo político consiste en trabajar el conflicto constitutivo

Para entender la "concepción del mundo" en Grecia, durante el periodo que va de 450 a 400 a.C. ver Edward Hussey, "La época de los sofistas", en Hussey at. al., Los sofistas y Sócrates, pp. 10-35. Para el contexto de la nueva idea educativa que se gesta con la sofística, ver Werner JAECER, Paideia, pp. 263 y ss. Para comprender la época de Pericles y el siglo de máximo esplendor de la sofística, ver Jacqueline DE ROMILLY, The great Sophists in Periclean Athens.

de lo social en el ámbito de las relaciones plurales que *crean* a la ciudad, conjurando los peligros de la *stásis* o guerra civil. Sin ser exhaustivos, creo que estas características son una parte importante de lo político como lo conocieron las ciudades de la antigüedad y particularmente la democracia ateniense.

1. La sofística antes de la sofística

Comencemos con dos fragmentos; puesto que aquí se tratará, sobre todo, de fragmentos. En sus Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, Hegel consideró el famoso discurso fúnebre que Pericles pronunció frente al Cerámico como «el más hermoso cuadro de una constitución, donde los ciudadanos están educados y tienen ante sus ojos el interés de la patria, donde la individualidad es culta y posee una conciencia desarrollada de los negocios públicos y los intereses generales»⁴. El filósofo alemán no se equivocaba. El lógos epitáphios, perteneciente al género epidíctico o demostrativo, fue reproducido por Tucídides en el segundo libro de su Historia de la guerra del Peloponeso. Aunque actualmente existe una discusión acerca de la veracidad y la función del discurso en el ámbito de la filología y la historiografía antigua⁵, es destacable la insistencia con la que el orador. Pericles en este caso, resalta las virtudes de la ciudad haciendo alabanza del momento presente. Efectivamente, el objeto del discurso no son las hazañas del pasado sino la constitución política de Atenas, la polis abierta, donde la democracia «sirve a los intereses de la mayoría y no de unos pocos», y donde la confianza en la acción, finalmente, vale más que los preparativos para la guerra. «Pues –dice Pericles– amamos lo bello con sencillez y filosofamos sin carecer de firmeza» (Filokaloumén te gar euteleías kaí filosofoumen aneu malakías)⁶.

Como constata Pierre Hadot, los atenienses del siglo V estaban orgullosos de esta actividad cultural y de su interés por la ciencia, floreciente en la ciudad⁷. Esta comprensión *ex profeso* de la filosofía, predominante hasta la llegada de Platón y Aristóteles, era también una parte integral de la cultura de oradores y hombres de estado; se trataba, si podemos decirlo así, de un gusto por la palabra eficaz, que no está peleada con la acción. Nuevamente leemos en el *Discurso fúnebre*: «no creemos que las palabras constituyan un obstáculo para la acción, sino que más lo es no pensar antes de actuar»⁸. Y a pesar de todo, en este discurso, y en

⁴ Friedrich Wilhelm Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, p. 473.

Patricia Varona Codeso muestra en su estudio introductorio a la *Oración fúnebre*, que la recepción moderna ha hecho hincapié en dos principales problemas: el primero es la veracidad del discurso, los especialistas no se han puesto de acuerdo en las fechas en que el discurso fue compuesto, por lo que persiste la duda acerca de si el discurso que Tucídides pone en boca de Pericles es anterior o es contemporáneo de los eventos políticos que narra el historiador; el segundo es el problema de la función que tiene el discurso en la secuencia y la composición de *La guerra del Peloponeso*, para algunos realza la figura del estadista ateniense y su talento político, mientras que para otros sería una reproducción irónica que hace contraste con el relato de la peste que le sucede en el mismo libro II. En cualquier caso la discusión persiste.

⁶ Tucídides, El discurso fúnebre de Pericles, p. 77.

⁷ Cfr. Pierre Надот, ¿Qué es la filosofía antigua?, р. 28-29.

⁸ Tucídides, op. cit., ídem.

otros que Tucídides incluye en su obra, persiste una separación entre la palabra y la acción, una diferencia y un hiato que puede constatarse una y otra vez en la técnica del orador; técnica proclive a la improvisación de temas y valores, que ya los maestros de retórica de la Roma Imperial tomaban como rasero para evaluar las aportaciones de la sofística griega. Así, Filóstrato, el afamado relator de las *Vidas de los sofistas*, considera a Pericles como una de las fuentes originales de la elocuencia improvisada⁹. A partir de él, el estadista debía ser un gran orador, capaz de llenar el auditorio con sus discursos, perfeccionándolos con un riguroso método lleno de vigor, como el que, para la tradición antigua, caracterizaría posteriormente a Demóstenes¹⁰.

Sería Gorgias de Leontini, sin embargo, quien a los ojos de los eruditos latinos pasara por ser el fundador del discurso improvisado¹¹. Con él, siempre de acuerdo con Filóstrato, se fundaría en sentido estricto la sofística más antigua. Esta opinión puede ser debatida, y de hecho lo es12. Aunque, en la sugerente opinión de Bulmaro Reyes, la llegada de los maestros de la palabra, provenientes de la Magna Grecia, debe ser considerado como el instante oportuno en el que se funde la tradición ateniense de la oratoria política que había producido Pericles, con una nueva técnica, un nuevo estilo, en la exploración del ritmo griego, la asonancia y el paralelismo: la retórica¹³. Esta fusión se logró gracias a la llegada de un profesor de Sicilia, nuestro Gorgias, quien vivió entre 483 y 376 y pisó tierras atenienses en calidad de embajador del extranjero. Así, para cierta tradición, que es la de Filóstrato, debemos referirnos a Gorgias como al padre del arte de la Sofística. «Pues si consideramos cuanto hizo avanzar Esquilo a la tragedia, cuando la revistió de adecuada indumentaria y calzado, que dio altura a los actores, con los tipos de héroes, con los mensajeros que dicen lo que ha sucedido en la patria y en el extranjero, y con los recursos de lo que sucedía antes y detrás de los

Flavio FILÓSTRATO, Vidas de los sofistas, p. 392. A tal grado se valoraba el arte de la improvisación, atento al momento oportuno y a la crisis política, que casi toda la obra de este erudito latino puede considerarse como un elogio de las virtudes y técnicas legadas por los primeros maestros de elocuencia que fueron los estadistas, y posteriormente llegaron a su máximo esplendor con los sofistas venidos de tierras extranjeras a las puertas de Atenas

Aunque no todos los grandes oradores fueran grandes políticos, como hace notar el propio Filóstrato al ocuparse de Isócrates. Véase Flavio, Filóstrato, op. cit., p. 405-407, donde Isócrates, el orador perfecto, es el alter ego y el opuesto contrario de Demóstenes, el hombre de acción.

¹¹ *Ibídem*, p. 392. Otro latino, Isidoro, sostuvo que fue Gorgias quien sistematizó los saberes de la retórica.

En The great Sophists in the Periclean Athens, la francesa Jacqueline de Romilly hace partir sus consideraciones sobre la sofística desde Protágoras más bien que de Gorgias, aunque ambos son considerados como los sofistas más viejos, los de primera generación; a ellos les sucederían en orden cronológico los más jóvenes, entre ellos Trasímaco, Critias, Antístenes y Antifon, entre otros menos conocidos. Aunque Platón también hizo de Protágoras el más importante entre los sofistas; de nuevo, Filóstrato le dedica muy poca atención, apenas dos párrafos de un estudio abocado a la semblanza de figuras mucho menos conocidas por nosotros y que acaso tengan en realidad muy poco valor. Las razones de esta omisión, como veremos, pueden deberse a la propia manera en que Filóstrato consignó lo que, en su opinión, era la esencia de la sofística, a saber, el ser una filosofía retórica. Esto nos habla de las diversas maneras en que, históricamente, se ha sopesado el valor y los aportes de Protágoras al terreno del pensamiento en general.

³ Cfr. Bulmaro Reyes Coria, Límites de la retórica clásica, p. 19.

escenarios, si consideramos esto encontramos que esto fue lo que Gorgias hizo por sus seguidores en la misma profesión»¹⁴. Al parecer fue tal su innovación en el arte de la improvisación, tan desacostumbrada su expresión y tan exquisito su estilo revestido con lenguaje poético por inclinación al ornato y la dignidad, que, ya viejo y amado por la multitud, «subyugó el ánimo de los hombres más ilustres, no sólo a Critias y Alcibíades, que eran jóvenes, sino también a Tucídides y Pericles, que eran por este tiempo entrados en años»¹⁵.

Evidentemente, en su exaltación, Filóstrato comete un error notable; pues, cuando Gorgias hace su entrada en la escena política de Atenas, el mismo año en que nace Platón (alrededor del 427), Pericles tiene dos años de muerto, debido a la peste que asoló la ciudad. Sin embargo, este desacierto puede ser mucho más revelador precisamente por su denegación implícita, pues indicaría que, al menos en cierta línea de la historiografía clásica romana, la retórica gorgiana de la sofística y la oratoria política democrática, comparten el mismo linaje. Gorgias como maestro de elocuencia de Pericles es una idea sugerente, que indica significativamente el sentido y el alcance del proyecto pedagógico de los primeros sofistas: una educación en la palabra, una educación para la democracia. La influencia de éste notable orador sobre sus contemporáneos y su adopción como modelo de estilo fue tan vasta, que se llegó a acusar a Isócrates de haber presentado una recopilación de los trabajos de Gorgias con el titulo de Panegírico, discurso que presentó en Olimpia para persuadir a los griegos de acabar con las pugnas internas y dirigir la violencia contra su enemigo en Asia¹⁶, y Escopeliano, casi dos siglos después del esplendor del viejo rétor, estudió con más rigor a Gorgias de Leontini que a todos los demás sofistas¹⁷.

A pesar de ello, Filóstrato habla poco o nada de la naturaleza del régimen democrático de la Atenas de Pericles. El imperialismo ateniense, como se ha escrito hasta la saciedad, tenía un eje fundamental en la figura del propio estadista, y su política de expansión era mucho más propicia para la formación profesional de una minoría de políticos que para la educación masiva del *démos*. Sin embargo, la emergencia de la sofística modificó el panorama educativo de Atenas al grado de hacer del hecho educativo un hecho democrático. Los sofistas no sólo educaban a los jóvenes aristócratas sino, en principio, a todo aquél que estuviera dispuesto a pagar las sumas que cada maestro pedía por sus servicios profesionales¹⁸. Para Werner Jaeger la *paideia* puesta en práctica por los sofistas

¹⁴ Flavio Filóstrato, op., cit., p. 398.

¹⁵ *Ibídem*, p. 399.

¹⁶ *Ibídem*, p. 406.

¹⁷ *Ibídem*, p. 415.

Lo cual, como ha mostrado extensamente Jacqueline de Romilly, modificó el aparato entero de la transmisión de conocimientos, de un modelo jerárquico y aristócrata a un modelo dinámico y propicio para el ascenso de nuevos miembros de la clase política ateniense; dicho modelo tendría, como condición básica, la enseñanza de la retórica. Cfr. Jacqueline DE ROMILLY, op., cit., p. 55.

sólo puede ser superficialmente confundida con la enseñanza de la retórica¹⁹. Mientras que Marcel Detienne ha sostenido en su arqueología de la verdad en la Antigua Grecia, que los sofistas, la retórica y la filosofía han sido *efectos* de un proceso de secularización de la palabra, y han concebido al lenguaje como un instrumento necesario del intercambio humano. La palabra, en el siglo V, no está prendida ya de una red simbólico-religiosa: accede a su autonomía, constituye su mundo propio en las relaciones entre quienes habitan la *polis*; hay una función política de la palabra, que está sometida a sus propias leyes. «Una reflexión sobre el lenguaje puede elaborarse tomando dos grandes direcciones: por una parte, sobre el *logos*, como instrumento de las relaciones sociales; por otra, sobe el *logos* tomado como medio de conocimiento de lo real»²⁰. Para el helenista francés, la retórica y la sofística exploran la primera vía forjando técnicas de persuasión, de análisis gramatical y estilístico del nuevo instrumento, mientras la filosofía se interroga por el lenguaje concebido como instrumento de acceso a la verdad y al conocimiento. Ambas, sofística y filosofía, son maestras de verdad e institutrices de Grecia.

De nueva cuenta Hegel ha hecho una revaloración importante del papel jugado por los sofistas y sus paradojas en el seno de la política antigua.

Los sofistas son los maestros de Grecia, y por su intermedio nació en ésta la cultura propiamente dicha. Ellos ocuparon el lugar de los poetas y los rapsodas que eran con anterioridad los maestros universales. (...) La meta del Estado es siempre lo universal, bajo lo cual queda encerrado lo particular; es esa cultura la que los sofistas aspiraron a difundir. La enseñanza era su negocio, su oficio, como una condición que les era propia: sustituían así a las escuelas y, en su incesante recorrido por las ciudades griegas, ganaban la adhesión de la juventud y la instruían²¹.

En el epitafio inscrito en su tumba, que el propio sofista Trasímaco compuso para sí mismo, puede leerse: «Calcedonia fue mi pueblo, el conocimiento mi profesión»²². Eso enseñaban los sofistas, el arte de la persuasión y del discurso. Los sofistas, maestros de Grecia... Y sin embargo, ¡qué lejos, que *otros* se nos presentan, tan desdibujados, tan apartados *por* nuestra voluntad de verdad! Todavía en el siglo VI el discurso verdadero era el discurso que decidía la justicia, el discurso que profetizaba el provenir contribuyendo a su realización. Foucault no dejó de señalar, un siglo más tarde, que la verdad del discurso ya no está más en lo que *hace* sino en lo que *dice*; hubo un desplazamiento de la acción eficaz y justa hacia el enunciado mismo: «El sofista ha sido expulsado»²³. De

¹⁹ Cfr. Werner JAEGER, Paideia, p. 269.

²⁰ Marcel Detienne, Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, p. 162.

²¹ Apud Bárbara Cassin, El efecto sofístico, p. 104.

²² Apud Jacqueline DE ROMILLY, op., cit., p. 1.22

²³ Michel Foucault, El orden del discurso, p. 20

tal forma que, en nuestra cultura, la separación entre el discurso y la acción fue constituyendo la correlación entre el lenguaje y lo verdadero, como una relación histórica y no como la esencia del lenguaje. El *logos* hoy todavía es pensado como la conmemoración de la donación originaria del *ser*.

2. Doxastiké episteme

Pero, ¿qué es la Sofística? ¿Cuál es su arte? «Es preciso considerar el antiguo arte sofístico como filosofía retórica»²⁴. Eso es lo que nos recomienda Flavio Filóstrato en el siglo II d. C. La sofística es entonces una filosofía retórica. Para quienes se formaron con los primeros sofistas –las jóvenes generaciones de atenienses–, ésta proposición sería, cuando menos, problemática. Si consideramos a Isócrates, menos indispuesto a la retórica que su contemporáneo Platón, la recepción inmediata de la sofística fue casi siempre crítica. Como orador y maestro de una escuela de retórica, Isócrates consideraba que las artes del discurso y la filosofía no estaban divorciadas, sino que eran constitutivas de la educación civil; pero en el famoso opúsculo Contra los sofistas, de su autoría, el gran rétor censura a los antiguos educadores y a su prole mezquina: «Si todos los que intentan educar quisieran decir la verdad y no se comprometieran a más de lo que pueden cumplir, no les tendrían en mal concepto los ciudadanos comunes, pero ahora, los que se atreven a fanfarronear muy irreflexivamente, han hecho parecer que deciden más sensatamente quienes eligen la molicie que quienes se ocupan de la filosofía»²⁵. El tema de este texto es la posibilidad de enseñar la ciencia de los procedimientos con los que se pronuncian y se componen los discursos, e Isócrates no deja de fustigar con su ironía a los educadores que pretenden ser dignos de tener discípulos, y que venden como ejemplo de una actividad creadora capaz de producir algo nuevo una técnica fija que en realidad se ha mecanizado con el paso del tiempo. Para Isócrates los discursos no pueden ser hermosos si no se dan en ellos la oportunidad, lo adecuado y lo nuevo, en cambio los charlatanes han escogido un modo de vida basado en la acumulación de riquezas²⁶.

En este aspecto, la crítica de Isócrates coincide con la de Aristóteles, quien, en el Libro Gamma de la *Metafísica*, sostiene que dialécticos y sofistas se presentan a escena con la misma máscara del filósofo; de esta forma la comedia representada por los dialécticos consistiría en disputar sobre cualquier tema, mientras que la de los sofistas consiste en ostentar una sabiduría aparente. De acuerdo con Aristóteles, ambos simulacros de la filosofía tienen como objeto al ente, aunque sólo porque la filosofía lo estudia; «pero la filosofía difiere de la dialéctica por el modo en que usa esa facultad, y de la sofística por el género de vida que conscientemente

²⁴ Flavio Filóstrato, op., cit., p. 391.

lsócrates, "Contra los sofistas", en Discursos I, p. 158.

²⁶ Ibídem, pp. 161-162. Por otra parte, cabe señalar que para Isócrates la enseñanza de la virtud y la justicia son propiamente imposibles, sólo se pueden ejercitar en los que han nacido con buena disposición para ellas.

elige»²⁷. Así, para Aristóteles e Isócrates, el sofista difiere del filósofo no por los temas que aborda sino por el modo de vida en el cual desempeña su ocupación pedagógica. Este tema, sin embargo, aparece con una mayor radicalidad en los escritos de Platón. A diferencia del estagirita, Platón sostiene serias reservas acerca de la relación entre filosofía y retórica, y la ambigüedad de su postura ha sido señalada en diversas ocasiones. Una cuestión, empero, debe mencionarse en este contexto. Probablemente debemos a Platón la caracterización que hace del sofista el detentador de una ciencia aparente, de una doxastiké episteme²⁸. En su conocido diálogo El Sofista, éste último es alguien capaz de dar una enseñanza que no-es verdadera; por lo tanto, alguien, un mal filósofo, que hace pasar el no-ser como ser, gracias a su habilidad en la técnica de la discusión (antilogíai). Pero, de esta manera, en apariencia inocente, Platón, de hecho, confunde una serie de distinciones que sólo volverán a ser explícitas en algunos pasajes de Aristóteles, como el que comentamos; pues en El Sofista, Platón hace coincidir tanto al dialéctico como al retórico en el mismo género que trata de identificar obsesivamente. El sofista será la encarnación de ambos personajes: maestro en la erística, el sofista es aquél individuo capaz de vender conocimientos aparentes al mejor postor, además de ser capaz de escribir y pronunciar sendos discursos en tribunales, asambleas y alabanzas plagadas de demagogia y adulación; pero, por encima de todo, el sofista es aquél que ha introducido una fisura en la ontología parmenídea, siendo capaz de mostrar que, de alguna manera, el no-ser también posee el ser. Y Platón asumió un reto que continúa trabajando nuestra propia comprensión de la ontología. A diferencia de Aristóteles, para quien puede haber una verdad que no es, Platón afirma que el sofista dice una falsedad que es²⁹.

Doxastiké episteme: la sofística es entonces un saber aparente, que se ocupa de los mismos objetos que la filosofía, pero que difiere de esta únicamente por su forma de vida. Efecto de contraste, efecto de estructura, el sofista es el doble engañoso sin el cual el filósofo no puede nunca llegar a ser sí mismo. Pero, ¿cómo es que Filóstrato llegó a pensar en la sofística antigua como una filosofía retórica? Hay buenas razones para creer que podemos encontrar la respuesta en el propio Platón. En su estudio preliminar al diálogo titulado Gorgias, Ute Schmidt sostiene de forma verosímil que no es del todo claro si el Gorgias histórico fue considerado como sofista o no. Entre las numerosas razones que menciona, destaca el hecho de que el conocido orador no participa del "congreso de sofistas" del que se hace mención en el Protágoras platónico, y que, en el Gorgias (520a), Calicles habla mal de los sofistas, lo cual no hubiera hecho si su huésped, Gorgias mismo, fuera parte de estos profesionales del conocimiento³⁰. En todo caso, Platón sólo parece referirse admirativamente a Gorgias cuando lo consigna como un profesor de

²⁷ Aristóteles, Metafísica, IV, 1004b, 20-25.

²⁸ Platón, *El Sofista*, 233c, 9-11.

²⁹ Cfr. Bárbara Cassin, op., cit., p. 54.

³⁰ El lector podrá ver más argumentos en Ute Schmidt Osmanczik, *Introducción*, en Platón, *Gorgias*, pp. XI y ss.

retórica, y en sus diálogos figura como un interlocutor latente, un representante de una de las tendencias más potentes de su tiempo con el cual debía discutir seriamente. Cuenta Ateneo que el propio Gorgias, después de leer a sus amigos el diálogo que lleva su nombre, dijo: «¡Cuan hábilmente sabe Platón escarnecer!»³¹. Al parecer el Platón de las obras más tempranas tenía clara la diferencia que hay entre los retóricos y los sofistas, y transmitió adecuadamente la comprensión gorgiana de la retórica. Volveremos a ella en la última parte de nuestro ensayo. Pero, por encima de estas razones, Platón dejó sembrada la posibilidad de conformar una retórica propiamente filosófica en el Fedro: la psicagogia. Sin embargo, entre la retórica filosófica y la filosofía retórica podemos apreciar un nuevo retruécano del sofista, género difícil de clasificar, si los hay.

De acuerdo con Filóstrato, el antiguo arte de la sofística también discute los temas que los filósofos han tratado, pero lo hace de una manera diferente: mientras el filósofo avanza de observaciones particulares a conclusiones generales. siguiendo un método riguroso en sus investigaciones, el sofista antiguo se arroga, en cambio, el conocimiento de aquello sobre lo que habla. 32 Éste último siempre inicia sus discursos con clausulas como "sé" o "conozco" o "para el hombre no hay nada fijo y seguro". Según Filóstrato, éste método confiere «dignidad y seguridad a un discurso e implica una clara comprensión de lo que es».33 De inmediato, nuestro guía latino introduce una comparación entre sofistas y filósofos que resulta bastante interesante. El método de los filósofos, asegura el autor, se asemeja a un arte profético controlado por el hombre, porque se sirve de indicios para establecer sus predicciones y deducir la verdad; mientras que «el método sofístico se asemeja al arte profético de los adivinos y oráculos»³⁴. Durante mucho tiempo los lectores interpretaron este pasaje como una declaración más o menos habitual, acerca de la oscuridad de los sofistas: así como los oráculos avanzan mediante frases ampulosas o enigmáticas, la sofística es un arte de la confusión verbal. Pero, si así fuera, ¿qué razones tendría Filóstrato para elogiar el estilo límpido y el arte de los sofistas, incluso de los más desconocidos? ¿Él mismo no habla a favor de la claridad argumental de varios de ellos? Después de todo, fue un sofista (Pródico) quien inició el arte de establecer diferencias semánticas y gramaticales entre las palabras que se asemejan por sinonimia; de donde se infiere que la claridad léxica era una herramienta indispensable para la ciencia de la época, tanto como para la de nuestros días.

Después de las aportaciones de Ernesto Grassi al terreno de las relaciones entre Retórica y Filosofía, este punto nubiloso puede quedar un poco más claro. Habrá que recurrir a una sabiduría más vieja, en todo caso a una reflexión presocrática

Apud, Gorgias, Fragmentos y testimonios, p. 50.

FILÓSTRATO, op. cit., p. 391.

Ídem.

Ídem

en la línea de los fisikoi jónicos; me refiero al momento en que Heráclito de Éfeso declara que «el dios del oráculo de Delfos ni dice ni calla, señala». Después de Grassi, esto puede entenderse en el sentido de que la retoricidad que constituye nuestros discursos tiene anterioridad sobre las funciones y sistematizaciones lógicas: la retorica antecede a la lógica. Esto es así porque «el discurso indicativo o alusivo provee el marco de trabajo dentro del cual la prueba (deductiva o inductiva) puede existir»³⁵. Y continúa argumentando que, si la claridad es identificada con la racionalidad en los procesos de argumentación, entonces estamos forzados a admitir que la claridad fundante de los principios de la inferencia no es racional y hay que reconocer que el lenguaje en su estructura indicativa es constitutivo de cualquier intercambio argumental o del discurso ordinario³⁶. Dicho de otra manera: si no entendemos el sentido de las palabras y el conjunto de cosas que nombran, si no entendemos las *señales* que provienen del acto de intercambiar noticias colectivamente, entonces ninguna otra función del lenguaje puede ser realizable. Grassi pone el ejemplo de Casandra. La historia es bien conocida: Casandra era una sacerdotisa de Apolo que prometió entregarse al dios, siempre y cuando éste le concediera el don de la adivinación; cuando Casandra obtuvo el arte de vaticinar el futuro a voluntad de manos del hijo de Zeus, se mostró indispuesta a cumplir con su parte del trato, a lo que Apolo, furioso, correspondió con un castigo tremendo: permitió a Casandra disfrutar del arte adivinatorio pero, a cambio, la condenó a proferir ruidos v palabras incoherentes por siempre. De tal forma que el vaticinio del futuro sin la comprensión correspondiente fue una condena a un trabajo absurdo, como el de Sísifo. En el argumento de Grassi, éste mito, después desarrollado como tragedia por Esquilo, ejemplifica la función indicativa o alusiva del lenguaje, v por ende la retoricidad de la lengua³⁷; puesto que Casandra, como los sofistas, como el lenguaje ordinario, instauran la comunicación por medio de metáforas, sinécdoques, metonimias, catacresis y todo tipo de tropos y figuras de lengua v pensamiento. Los sofistas, de hecho, muestran las mekhanai del discurso, sus procedimientos, efectos, acciones *performativas*: para los sofistas, en especial la línea gorgiana, el discurso y sus saberes retóricos es una maquinaria productiva. Introduce figuras de lengua de las que después, posteriormente, se dice derivar.

Tal vez por ello Filóstrato consideró el antiguo arte de la sofística, esa *filosofía retórica*, como una *tekhné* similar al arte profético de Casandra y Apolo. Los sofistas dan señales que su discurso contribuye a realizar, mientras los filósofos buscan indicios para establecer la verdad. Obra política *vs* obra de conocimiento. Lobo y perro, el sofista y el filósofo distinguen también sus generaciones en el recorrido temporal. Pues, la *doxastiké episteme*, la sofística, se divide en una primera y una

³⁵ Ernesto Grassi, *Rhetoric as Philosophy*, p. 20.

³⁶ Ídem

³⁷ Cfr. Ernesto Grassi, Ibídem, pp. 21 y ss.

segunda etapas. De acuerdo con Filóstrato, la primera sofística, la que fundó Gorgias en Tesalia, trataba sus temas a su arbitrio, con poca atención al arte retórico; mientras que la segunda sofística, fundada por Esquines, hijo de Atrometo y expulsado de la vida política por los atenienses, desarrollaba sus tópicos de acuerdo con los principios del arte. La segunda sofística, en los comienzos de la Roma Imperial, describía los tipos del hombre pobre y del rico, de príncipes y tiranos, y los temas definidos de los que trata la historia³⁸. Por su parte, la antigua sofística disertaba sobre el valor, sobre la justicia, sobre los héroes, sobre los dioses, y Filóstrato agrega que también disertó sobre cómo se ha formado el universo. Un aspecto más, éste abiertamente polémico, surge cuando leemos en el autor de Vidas de los sofistas, que «la antigua sofística, incluso cuando proponía temas filosóficos, acostumbraba discutirlos larga y extensamente»³⁹. ¿Dónde están, pues, esos famosos tratados de Pródico, Hippias, de Protágoras y Gorgias, de Trasímaco y el siniestro Antifón? Platón también ha consignado que era propio de retóricos y sofistas el responder a los cuestionamientos que se les hacían con grandes discursos en lugar de respuestas simples⁴⁰; y acaso debamos leer en esas palabras un reconocimiento del trabajo específico de la retórica en lugar de un reproche triunfal e irónico de parte de la filosofía (¿De dónde si no la supuesta risa de Gorgias y su admiración implícita?). El hecho es que los tratados y escritos de la primera sofística se han perdido casi en su totalidad, y lo que perdura de ellos son fragmentos y testimonios; apenas una sombra de lo que constituyó un gigantesco corpus de pensamiento. En su gran mayoría, las noticias que tenemos sobre la primera sofística del siglo V a. C. provienen de la obra de filósofos que, como Platón, Aristóteles e Isócrates, escriben en gran parte para distinguirse de ellos o para refutarlos y reducirlos a la historia del error filosófico. Los sofistas son, pues, un efecto de la filosofía, aunque históricamente le anteceden en la captación de los ánimos de la ciudad. Por otra parte, las noticias que tenemos de ellos provienen de escritores helenistas o posteriores, que compendian y glosan sus opiniones. Incluso hay contradicciones de contenido en los textos fragmentarios que nos ha legado la tradición. Su nombre ha caído en el desuso o está cargado de significados negativos, ¿quién se calificaría hoy a sí mismo con el mote de sofista? Probablemente ello sea efecto de la manera demasiado platónica en que hemos contado la historia del pensamiento. Siendo esto así, podríamos concluir que la sofística es un saber sometido que ha sido integrado y sistematizado en el corpus de la filosofía; un saber fragmentario y local que está en pugna con los grandes testimonios del pensamiento filosófico griego, y a través del cual los sofistas libraban un combate político en el terreno del saber en general⁴¹. La sentencia de Michel Foucault todavía resuena en esta circunstancia: "El sofista ha sido expulsado".

-

³⁸ *Cfr.* FILÓSTRATO, *op.*, *cit.*, p. 392.

³⁹ *Ibidém*, p. 391.

⁴⁰ Cfr. Platón, Gorgias, 448d4.

En su famoso curso publicado con el nombre de Defender la sociedad, Foucault postuló la noción de saberes sometidos, con la cual designaba dos fenómenos complementarios: 1) un saber sometido es un conjunto de conocimientos históricos que han sido integrados en sistemas altamente formalizados y especializados, que

Me pregunto si la razón de todo ello será que la sofística se opuso especialmente al dogmatismo de la metafísica eleata, de donde proviene en gran parte la ontología platónica. De ser así, ¿podríamos argumentar que, como el escepticismo helenista, la primera sofística es un ejemplo de pensamiento singular y crítica que libra una batalla con el dogmatismo que permea nuestra historia del pensamiento filosófico? Después de todo, «sólo en la retórica, incluso cuando la alaban, sospechan que es pícara y mercenaria y hecha para desprecio de la justicia» 42.

3. Discurso y acción: la ciudad de los sofistas

Gorgias es el nudo que reúne en sí todos los hilos conductores de nuestra genealogía de la sofística. Fue el fundador de este tipo de saber; se especializó en la enseñanza de la tekhné retoriké; en Filóstrato aparece incluso como maestro de elocuencia de Pericles y su oratoria democrática; finalmente realizó, como veremos, una de las hazañas políticas más grandes de la Antigüedad al ejercitar sus facultades como rétor y maestro de la palabra. Tal parece que su figura es el aleph al que conducen todos los caminos de la sofística y de la que salen todos, como impulsados por una fuerza centrífuga, hacia el exterior y la posteridad. Gorgias es una especie de metonimia de la sofística en general, pues su nombre puede ser equivalente de esta última para algunos eruditos latinos. Más fundamental resulta el hecho de que el oriundo de la Magna Grecia se ocupó de los problemas de los filósofos jónicos y eleatas: Gorgias desarrolló, según defienden algunos testimonios, una teoría de la percepción alterna a la de Demócrito y Empédocles, y, por vía de Sexto Empírico, conocemos los argumentos con los que refuta la identidad entre ser y pensar de Parménides: a) que no es, b) si es entonces no podría ser conocido, y c) si fuera y pudiera ser conocido entonces no podría ser transmitido a ningún ser humano. En la prehistoria de la filosofía también puede figurar como un expositor brillante de sus encantos: en el Elogio a Helena, al enumerar las formas de persuasión, Gorgias ha dejado su huella en la historia del sintagma filosofía y su definición ex profeso, al sostener que ella figura entre sus formas principales; pues, en «las discusiones de materias filosóficas (...) se muestra también la labilidad de la mente en cuanto hacen mutable la confianza en la opinión»43. No porque exista otro género de conocimiento; Gorgias no opone, como más adelante hará Platón, la opinión al conocimiento que explica las causas, sino que muestra que la filosofía ejercita el poder de la palabra al volver

tienden a despolitizar a su rival menor; y 2) son saberes mediante los cuales los grupos en resistencia libran una lucha contra relaciones de poder y dominación específicas. La característica fundamental de toda discursividad sometida es que sólo se definen por su oposición a otra formación del discurso; de tal forma que su existencia depende de la existencia de *otro saber* al cual se oponen estructuralmente. La belicosidad es, pues, *constitutiva* de estos saberes de la exclusión y de los excluidos. Como puede ver el lector, la sofística bien podría ser pensada como el *saber sometido* por la filosofía y sus instituciones. Pero, a la inversa, la filosofía también puede ser pensada como una formación discursiva *antagónica* a la sofística. En la genealogía de estas instituciones, ¿la guerra será lo propio de su constitución?

⁴² FILÓSTRATO, *op.*, *cit.*, p. 402.

⁴³ Gorgias, op. cit., p. 89.

irrenunciable el ejercicio de intercambiar las opiniones de manera colectiva. Si la filosofía hace mutable la confianza en la opinión, es porque los filósofos como Heráclito o Parménides han mostrado que las vías de la verdad se alejan de ella, y, consecuentemente, enseñaron a desconfiar de ciertos supuestos que ordinariamente no son cuestionados.

Se dice de Gorgias que fue alumno de Córax, y de Tisias que formaba parte de la embajada política en la que el primero llegó de Sicilia a pedir el favor de los atenienses bajo el régimen de Pericles⁴⁴. También se dice que Gorgias abrió la prosa a la retórica y la retórica a la estilística (podría hablarse de la primera irrupción de la literatura en la prosa griega); la suya es una retórica paradigmática en el sentido de que estudió a detalle las figuras y los tropos de la lengua, por ello pasa por ser el mayor retórico, aquél que inventó la lexis o la elocutio⁴⁵. Instituyó un código inmanente a la prosa: palabras con terminaciones consonantes, simetría de las frases, refuerzo de las antítesis por asonancias, metáforas y aliteraciones. Pero, a diferencia de la retórica entimemática post-aristotélica y del corpus sistematizado tanto por Cicerón como por Quintiliano, Gorgias, el más importante rétor en palabras de Cicerón, estimaba que el orador podía hablar óptimamente acerca de todas las cosas; es decir, sometía al artificio de la retórica la materia infinita del universo; mientras Aristóteles, como sabemos, restringía el universo de la retórica únicamente a lo verosímil. Por ello, como atinadamente sostiene Bulmaro Reyes, la retórica gorgiana es totalizante, mientras que la aristotélica es delimitante⁴⁶. Esta es iustamente la comprensión gorgiana de la retórica. Platón lo consigna en su diálogo anteriormente referido, donde Gorgias declara: «la retórica -por así decir- reúne todos los poderes y los contiene en sí misma...»⁴⁷ Lo que significa que la retórica en tanto tekhné es la ciencia de los discursos y la acción en la ciudad; su acción y eficacia no reposan en la habilidad manual del artesano o el productor, sino en la eficacia del discurso, en los efectos perlocutivos e ilocutivos de su acción. Así lo muestra el siguiente pasaje de Platón, donde éste pone en

La retórica como metalenguaje, puesto que es un saber especulativo y práctico del discurso como acción performativa -y por ello una tecnología de la palabra-, nació de los litigios de la propiedad alrededor del año 485, cuando dos tiranos de Sicilia, Gelón y Hierón, llevaron a cabo deportaciones y ordenaron emigraciones y expropiaciones para poblar Siracusa y distribuir las tierras entre mercenarios. Al ser derrocados se iniciaron procesos de nuevo tipo que movilizaron jurados populares, abundantes en personal, ante los cuales había que ser "elocuente"; ésta, la elocuencia, participaba a la vez de la democracia y de la demagogia, de lo político y de lo jurídico y se constituyó en objeto de enseñanza. Se dice que los primeros profesores del nuevo saber fueron Empédocles, Córax y Tisias. La suya fue una retórica sintagmática, que analizaba las partes y la disposición del discurso y no los tropos o figuras de la lengua. Córax y Tisias instituyeron cuatro partes del discurso judicial: el exordium, la constitutio, la narratio y el epilogus; ambos dictaron modos y formas del decir a través de una práctica mecánica y metódica de la elocuencia; también establecieron la inventio o la búsqueda de argumentos; pero sobre todo enseñaron que el objeto de la retórica no es la verdad, sino lo verosímil, que reducían a lugares comunes de tres tipos: pathos, ethos e ideai. Cfr. Bulmaro Reyes, op., cit., p. 17.

⁴⁵ Cfr. R., BARTHES, ibídem, p. 121.

⁴⁶ Cfr. B. Reyes, ibídem, p. 115.

⁴⁷ Platón, Gorgias, 456b.

boca de Gorgias la siguiente idea: «en cuanto a la retórica, en cambio, no hay tal operación manual, sino toda la acción y eficacia se da a través de discursos» 48. La retórica, como insiste Roland Barthes, es una *Tekhné*, en principio diferente de la empiria, que debe entenderse como el medio para producir una de las cosas que pueden indiferentemente ser o no ser, cuyo origen está en el creador, no en el objeto creado 49. La retórica, por tanto, se refiere a los discursos y su eficacia 50, tiene su centro de actividad en la *politeia*; por ello logra, en la opinión del Gorgias platónico, lo que en verdad es el máximo bien: la libertad de los hombres y la capacidad de gobernar a los otros, cada uno en su propia ciudad 51. El *rétor* es «capaz de persuadir mediante discursos a los jueces en el tribunal, a los consejeros en la sala de consejos, a los miembros de la asamblea en la asamblea y en cualquier otra reunión, sea cual fuere la reunión pública» 52. Por ello Sócrates define a la retórica como *productora de persuasión* 53.

Pero, quizá el mayor aporte de Gorgias fue que añadió un nuevo género a los ya conocidos judicial y deliberativo: el género epidíctico o el elogio⁵⁴. Este es el aspecto central en las relaciones entre la sofística griega y lo político como tal: el desempeño del discurso, su realidad como acción instituyente de lo social. Diodoro Siculo cuenta que aproximadamente en 427 a. C. Sicilia, colonia de los calcidios que provenían de la misma estirpe que los atenienses, se encontraba acosada por la guerra; amenazados por el peligro de ser vencidos por los de Siracusa, enviaron a sus embajadores a Atenas para pedir su ayuda ante la ecclesia. De acuerdo con Diodoro, Gorgias era el jefe de la embajada. Éste «una vez llegado a Atenas y conducido a la ecclesia, habló a los atenienses acerca de una posible alianza y, gracias a la novedad de su manera de expresarse, logró asombrarles, pese a ser éstos inteligentes y cultos»⁵⁵. Dicha alianza labró su fama como maestro en el arte del discurso. Pero su contribución al esclarecimiento de la relación de la vieja retórica con lo político, el cual le valió incluso el honor de conseguir una escultura suya colocado ante Delfos, tiene lugar en otro escenario; uno hecho de fisuras en las relaciones entre griegos, donde la amenaza bélica contra los persas amenazaba con desgarrar las relaciones al interior de los amigos. Gorgias hace su hazaña frente a la amenaza de la stásis. Como ha señalado Nicole Loraux, la Antigüedad clásica produjo una experiencia paradójica de lo político: al interior de la ciudad se concertaba la paz y la concordia en torno a la unidad de la pólis, mientras que al exterior de los muros la guerra era concebida en su legítima violencia; no obstante, cuando el furor bélico se dirigía en contra de la propia

⁴⁸ Platón, ibídem, 450b 6-8.

⁴⁹ Cfr. R., Barthes, Ibídem, p. 125.

⁵⁰ Platón, Gorgias, 450b.

⁵¹ Ibídem, 452d.

⁵² *Ibídem,* 452e.

⁵³ Ibídem, 453a.

⁵⁴ Ídem

⁵⁵ Apud, Gorgias, ibídem, p, 53.

ciudad de los *ándres* (combatientes y ciudadanos) la lucha entre facciones cedía terreno a la guerra civil, a la que los griegos llamaron *stásis*, momento en que la violencia revelaba su poder fratricida⁵⁶. De tal forma que la *stásis* o la guerra civil, era un peligro que debía ser conjurado. «Ahora bien, la sofística propone un primer modelo y un primer procedimiento de consenso, de manera tal que lo político no tenga que remitirse de inmediato más que a lo retórico y no a lo ético: con la *homónoia* y la *homología* sofísticas, el *logos* se convierte efectivamente en la virtud política por excelencia» ⁵⁷.

Tal como lo defiende Barbara Cassin, podemos encontrarlo en el asombrado Filóstrato, quien nos ha transmitido la reacción de Gorgias ante la amenaza de stásis. Su Oración olímpica o Panegírico fue compuesta, escribe Filóstrato, «sobre un tema de máxima importancia para el estado. Como viera que Grecia estaba dividiéndose, hizo un llamamiento a la concordia e intentó que volvieran sus energías contra los bárbaros y persuadirles de que no miraran a las demás ciudades como el premio para sus armas, sino más bien la tierra de los bárbaros»⁵⁸. Aquí están los elementos que sostienen la relación entre la sofística y lo político: Gorgias conjura la stásis constituyendo mediante su discurso la homónoja; es decir, el consenso relativamente estable sobre las condiciones de la deliberación. De tal forma que el discurso epidíctico sienta las premisas o el marco discursivo dentro del cual pueden tomarse las decisiones, que Gorgias consideraba sujetas a la ocasión y oportunidad, por tanto al kairós; lo retórico es entonces condición de lo político pues su tekhné produce la persuasión que debe imperar en el orden civil. La estrategia de Gorgias, y podría decirse que de la sofística en general, consiste en conjurar la amenaza interior lanzándola sobre el enemigo exterior (los medos): los sofistas logran la homónoia en el orden de las ciudades griegas gracias a que expulsan la violencia de la stásis de las entrañas de la polis al territorio donde habita el Otro; gracias a esa expulsión de la violencia entre los iguales establecen la homología como relaciones constitutivas de los social. De hecho la estrategia de la homónoia es un tema recurrente y casi omnipresente en la

Stásis es un significante polémico para los propios griegos. En sus acepciones primeras significaba estabilidad, la posición de los cuerpos; más tarde incluyó la toma de postura que acompaña todo conflicto privado, del orden del hogar; posteriormente su campo semántico incluyó los antagonismos entre partidos rivales (tiranos contra demócratas, por ejemplo), y finalmente sirve para designar las "guerras de sedición", las luchas intestinas o las "guerras fratricidas". Actualmente se lo utiliza como un sinónimo para designar las guerras civiles, por lo cual me pregunto si la división interna de la ciudad y las sediciones antagónicas que la acompañan no son en realidad una parte constitutiva de lo político que debemos estudiar con la debida atención; puesto que es cierto que todos estos fenómenos caracterizan el paisaje histórico de la Modernidad entera. En este sentido, conviene preguntarse por los efectos de la stásis y de sus estragos hoy en día, haciendo, si se quiere, un uso calculado y crítico de los anacronismos en historia. Nicole Loraux sostiene y realiza ambas cosas en su reflexión antropológica sobre Grecia y la Modernidad. Para una historia de la pólis griega y los avatares de la stásis remito al lector a las siguientes obras: Nicole Loraux, La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía; y, de la misma autora, La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas.

⁵² B. Cassin, op., cit., p. 106.

⁵³ F. FILÓSTRATO, *op.*, *cit.*, p. 399.

política de la sofística clásica.⁵⁹ Se diría que, de hecho, la función política del discurso retórico es instauradora de la ciudad misma en sus relaciones políticas. Pues al hacer elogio de la ciudad griega, Gorgias la produce como una totalidad armónica donde la pluralidad dividida en oposiciones del tipo amigo-enemigo sede terreno a una política de *concordia* para los griegos y de guerra para el enemigo común; de tal forma que el elogio de la ciudad *crea* ciudad en el mismo proceso. De la misma opinión parece ser Barbara Cassin, cuando defiende que el discurso epidíctico proporciona «las premisas que sirven de base a los otros géneros de discurso, el deliberativo y el judicial»⁶⁰.

De ser así, el elogio de la acción *produciría él mismo acciones constitutivas* de lo político. Quizá, y sería interesante analizarlo a detalle, en ello radique la diferencia entre la retórica de un Pericles y la de un Gorgias: mientras el político elogia la ciudad pero desconfía del discurso⁶¹, el retórico desconfía de la amistad civil y produce la ciudad mediante la *Oración olímpica*. Y en su propia *Oración fúnebre*, en honor a los soldados atenienses caídos en la guerra que se cernía sobre ellos, Gorgias «se esparció abiertamente sobre sus victorias sobre los medos y les alabó por éstas, haciéndoles ver que mientras estas victorias sobre los bárbaros se cantaban con himnos de alabanza, las victorias sobre los griegos, por el contrario, se celebraban con cantos fúnebres»⁶². Tal vez en ello podamos encontrar algunas pistas para analizar las relaciones entre el discurso, lo político y la ciudad en la Grecia de los sofistas. Pero entre esos cantos fúnebres, los más tristes son los que conmemoran la muerte de griegos a manos de griegos en las ruinas de la *stásis*. ¿Será por eso que cuando a Gorgias lo interrogaban por los secretos de su longevidad, él contestó diciendo: «No hagas nunca nada buscando el placer?»⁶³

Aunque cada sofista la recupera y la expropia a su manera. Así, en Antifón, el sofista que apoyó la oligarquía de los Treinta y el destierro de la democracia en Atenas, escribe un tratado muy importante sobre la concordia u homónoia; para sus contemporáneos, la manera en que Antifón recupera un viejo tema de la política griega para fines locales, privados y hasta cierto punto conservadores (restablecer la paz en una Atenas dividida por la stásis, con la condición de la amnistía), distaba mucho del logro panhelénico de Gorgias y su Oración olímpica; por la cual Isócrates, que escribió un discurso sobre la misma temática que el gorgiano, fue acusado de "plagio" si vale usar la expresión en ese contexto. Gorgias en lo global, Antifón en lo local son dos caras de una estrategia extendida en la primera sofística: lograr la concordia sobre la base de una política de la memoria y el olvido.

⁶⁰ B. Cassin, op., cit., p. 115.

⁶¹ Cfr. Tucídides, op., cit., p. 65

⁶² FILÓSTRATO, ídem.

⁶³ Apud, Gorgias, op., cit., p. 50.

Bibliografía

ARISTÓTELES, Metafísica, Sudamericana, Buenos Aires, 2000.

Barthes, Roland, "La retórica antigua. Prontuario" en *La aventura semiológica*, Paidós, Barcelona, 1990.

Cassin, Bárbara, *El efecto sofístico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

Detienne, Marcel, Los maestros de verdad en la Grecia arcaica, Sexto piso, México, 2004.

FILÓSTRATO, Flavio, Vidas de los sofistas, Porrúa, México, 2003.

FOUCAULT, Michel, El orden del discurso, Tusquets, Barcelona, 2005.

_____, Defender la sociedad, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Gorgias, Fragmentos y testimonios, Aguilar, Buenos Aires, 1974.

Grassi, Ernesto, *Rhetoric as philosophy. The humanist tradition*, Pennsylvania State University Press, Estados Unidos, 2001.

Hadot, Pierre, ¿Qué es la filosofía antigua?, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

HEGEL, Friedrich W., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994.

Hussey, Edward, "La época de los sofistas" en Hussey, E., et., al., Los sofistas y Sócrates, UAM, México, 1991.

Isócrates, Discursos I, Gredos, Madrid, 1979.

JAEGER, Werner, Paideia, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Loraux, Nicole, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, traducción de Ana Iriarte, Akal, Madrid, 2008.

_____, La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas, traducción de Sara Vassallo, Katz, Buenos Aires, 2008.

PLATÓN, Gorgias, UNAM, México, 2008.

_____, El Sofista, en Diálogos V, Gredos, Madrid, 1988.

REYES CORIA, Bulmaro, Límites de la retórica clásica, UNAM, México, 1995.

Romilly, Jacqueline de, *The Great Sophists in the Periclean Athens*, Clarendon Press, Inglaterra, 1992.

Tucídides, El discurso fúnebre de Pericles, Sequitur, Madrid, 2007.

_____, Historia de la guerra del Peloponeso, Alianza, Madrid, 2008.

Henry More y la cruzada del alma*

Viridiana Platas Benítez**

Introducción

Imaginar a Henry More como un caballero cruzado, cuya espada es blandida en nombre de la virtud y la verdad eterna escrita en el cielo, de ninguna forma pretende caricaturizar a uno de los grandes olvidados de las miles de páginas que dotan de vida a la historia de la filosofía. Nuestro caballero no viajó a Tierra Santa, ni tiñó sus manos con sangre hereje, mas bien, su batalla se agitó en el corazón de Cambridge y en los salones de la Royal Society a mediados del siglo XVII: Las manos del Dr. More fueron manchadas con la tinta usada para redactar tanto su copiosa obra, como su ya célebre correspondencia.

Henry More, Fellow del Christ's College, si bien no ha sido un personaje constante en la discusión filosófica, incuestionablemente es integrante de una tradición que proyecta luz sobre el ambiente académico, religioso y político de Inglaterra en el siglo XVII. Así, los Neoplatónicos de Cambridge, Benjamín Whichcote (1609-1683), John Smith (1616-1652), Nathaniel Culverwell (1618-1651), Henry More (1614-1687) y Ralph Cudworth (1617-1688), a decir de E. Cassirer, han sufrido de una falta de atención que desmerece su importancia filosófica venidera, pues, estos "hombres de Cristo" son muestra de la vehemente lucha contra tendencias religiosas imperantes como el puritanismo y el entusiasmo, así como, contra tendencias filosóficas como el materialismo y el mecanicismo.

^{*} Este trabajo es parte de una investigación en curso, correspondiente al vitalismo de Henry More de la tesis doctoral "Historia del vitalismo en el S. XVII: De los platónicos de Cambridge a Leibniz".

^{**} Es Maestra en Filosofía (Universidad Veracruzana). Realiza estudios de doctorado en la UNAM.

La libertad de pensamiento –que trazaría el camino filosófico de la modernidad temprana hasta la llustración–, la confianza en la razón y la devoción hacia Dios, para ellos ejemplificada igualmente por gentiles y cristianos, configuran las riendas que conducen al rocín del filósofo cruzado.

En el Colegio de Emmanuel de Cambridge se sembraron las primeras semillas del movimiento intelectual que encabezaría casi inmediatamente después el Colegio de Cristo de la misma universidad. El colegio de Emmanuel fue un recinto con fuerte arraigo en los usos y costumbres del puritanismo, por ello es sintomático que precisamente aquí se lleve a cabo la controversia de B. Whichcote con Anthony Tuckney, donde el primero defendía la sabiduría antigua y pagana, el libre arbitrio y el uso de la razón en la dirección moral. Afirma Cassirer que «esto designa también, en el ámbito de evolución religiosa de Inglaterra de su tiempo, una vuelta característica, una genuina transformación de la idea de Dios» ¹ Transformación que puede verse a trasluz de la recuperación del *Diosnaturaleza* de estoicos y neoplatónicos y de su adecuación en la ciencia nueva que vivifica este siglo.

Pero si la armonización de las doctrinas platónicas con las cristianas, si la apología de la razón «natural» y de la religión natural ha de significar en los pensadores de Cambridge algo diferente y algo más que un sincretismo superficial, [es] necesario mostrar el verdadero motivo del pensamiento del cual esta identificación emerge y de la cual ésta desciende con objetiva necesidad.²

Así, el ambiente aunado a la fuerte adhesión al platonismo y al neoplatonismo, sin duda alguna determinó el carácter peculiar de la filosofía natural de Henry More. En efecto, teniendo en la escuela Cantabrigense «los diálogos platónicos y las *Éneadas* de Plotino un valor casi canónico»³, el ambiente fue propicio para una reflexión filosófica que vislumbrara los alcances del mecanicismo moderno con la precaución de los sistemas animistas y vitalistas antiguos.

Como se ha apreciado hasta aquí, la opinión generalizad de la Escuela de Cambridge sitúa a B. Whichcote como padre del movimiento e influencia crucial en el

Ernst Cassirer, La rinacenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge. p 77: «esso designa anche, nell'ambito dell'evoluzione religiosa dell'Inghilterra del tempo, una svolta caratteristica, una netta transformazione dell'idea di Dio».

² Ibid. p 28-29: «Ma se l'armonizzazione delle dottrine platoniche con el cristiane, se l'apologia della raggione "naturale" e della religione naturale ha da significare nei pensatori di Cambridge qualcosa di diverso e qualcosa di piú di un superficiale sicretismo, occorre mostrare il vero motivo di pensiero al quale questa identificazione risale e dal quale essa discende con oggettiva necessità».

³ Cfr. Ernst Cassirer, op. cit. p 27.

desarrollo del pensamiento del joven More. No obstante, C. A. Staudenbaur propone acentuar la preeminencia de la obra de Henry More, identificando sus verdaderas influencias, y en especial, reconocer en él al verdadero fundador de la misma:

He argumentado que Whichcote no ha contribuido al Platonismo de More, porque él no fue un filósofo y More y Cudworth pudieron haber aprendido nada de él en lo que a eso se refiere. En segundo lugar, Whichcote pudo no haber influenciado en la conversión de More al anti-calvinismo en la actitud religiosa ya que esto pasó antes de que More llegara a Cambridge. Podemos rastrear el anti-calvinismo de More desde Hales en Eton y Gell y Mede en Cambridge, y su platonismo en su interés por Spenser, del que tenía conocimiento en la infancia. Es la presencia en Cambridge de personas como More, Gell y Mede en otros Colegios que en el de Emmanuel que provee la explicación mas plausible de cómo pasó que Whichcote, un puritano en un Colegio Puritano, hubiera experimentando un cambio de opiniones. Y mientras More no puede ser nombrado como la exclusiva o primera influencia anti-calvinista en la Universidad en los 1640's, aparentemente él fue únicamente reconocido como Platonista durante ese periodo. Si comparamos las personalidades intelectuales de More y Whichcote, vemos que More fue un creador, un campeón entusiasta de nuevas ideas [...]

Es mucho más probable que More fuese el padre del nuevo movimiento de pensamiento que Whichcote.⁴

Es así como el nombre de Henry More aún causa resonancias en los folios cantabrigenses; no es para menos, pues el llamado "Ángel del Colegio de Cristo" protagonizó varias luchas, en las cuales los bastiones del alma inmortal y de la vida urgían defenderse ante la debacle del paso avasallador de la moral puritana y del frío mecanicismo universal.⁵ De esa forma, More encarnó por vez primera en la historia de la filosofía la defensa racional⁶ a favor el animismo universal.

.

C. A. Staudenbaur. Oc. Cit, p. 162: «I have argued that Whichcote cannot have contributed to More's Platonism, because he was not a philosopher and More and Cudworth could have learned nothing from him on that score. Secondly, Whichcote could not have influenced More's conversion to anti-Calvinism in religious attitude since this happened before More came to Cambridge. We can trace More's anti-Calvinism back to Hales at Eton and Gell and Mede at Cambridge, and his Platonism back to his interest in Spenser, with whom he became acquainted in childhood. It is the presence at Cambridge of people like More, Gell, and Mede in colleges other than Emmanuel which provides the most plausible explanation of how it happened that Whichcote, a Puritan in a Puritan college, should have experienced a change of views. And while More cannot be named as the sole or primary anti-Calvinist influence in the University in the 1640's, he apparently was the only recognized Platonist during that period. If we compare the intellectual personalities of More and Whichcote, we see that More was an originator, an enthusiastic champion of new ideas[...]

It is much more probable that More would father a new movement of thought than Whichcote».

En cuanto a la relación de Henry More con Robert Gell, su preceptor en el Colegio de Cristo y su "conversión" al platonismo y neoplatonismo, cfr. Robert Crocker, Henry More, 1614-1687. A biography of the Cambridge Platonist. Kluwer Academic Publishers. 2003.

⁵ Aún cuando esto acarreó mala fama al filósofo. Según John Henry, sus contemporáneos no tenían una opinión del todo positiva de la vehemencia con la que More defendía sus causas.

Por racional me refiero a la razón moderna temprana, a saber, aquella que a grandes rasgos se sitúa en la investigación metódica de las operaciones de la mente, la metafísica, la investigación del mundo natural, la política, etc. Este tipo de razón pertenece a la vía de reflexión epistemológica. Cfr. Laura Benítez, Descartes y el conocimiento del mundo natural. Porrúa, 2004.

Lo anterior sólo puede comprenderse en el contexto de la misma escuela cantabrigense: los límites del conocimiento radican en los límites de la razón. Es en Colegio de Cristo donde la defensa por el libre arbitrio y la posibilidad de la salvación de todo aquél que tienda hacia ello, asesta un golpe a la fatalidad de la predestinación calvinista desde el suelo de la razón. Aquí se desordenan los límites temporales y se aprecia el modo en que la razón antigua se torna moderna: la tradición neoplatónica sienta las bases para articular el sello distintivo de la filosofía natural de los militantes de la Escuela de Cambridge.

De este modo, el camino ascendente del intelecto humano, capaz de intuir las formas contenidas en la *Inteligencia* se transforma para los platónicos de Cambridge en la *razón* que, metódicamente dirigida, puede dar cuenta de aquellas verdades evidentes que fundan a todo el conocimiento. Al menos, para Henry More, las nociones comunes son «aquello *noemáticamente* verdaderas, es decir, a primera vista verdaderas a todos los hombres en su inteligencia, sobre una clara percepción de los Términos, sin un posterior discurso o razonamiento»⁷, mismas que son el punto de partida de toda investigación. Así las cosas, en el pensamiento de More podemos encontrar al unísono lo moderno y lo antiguo, la experimentación y la razón, la fe y la filosofía, todo esto en aras de edificar un sistema racional y piadoso a la vez. Como explica Robert Cocker:

Pretender que los experimentos pueden contar su propia historia filosófica sin ayuda de la razón humana, y de las ideas innatas con las cuales fueron fundados los procesos del pensamiento racional, era para More una peligrosa ilusión, conducente casi inevitablemente al ateismo o [al] entusiasmo. Los experimentos pertenecían a un nivel más bajo de esfuerzo que la metafísica, y sólo adquirían valor cuando de ubicaban dentro de un contexto racional, filosófico y teológico.⁸

En el presente escrito podrán apreciarse estos juegos de matices que representan de forma inconfundible la filosofía natural de Henry More. Mi objetivo es hacer evidente el planteamiento vitalista del filósofo nacido en Grantham, Linconshire, mismo que atestigua la formulación neoplatónica que se gesta y desarrolla en la modernidad temprana. Para ello, se reconstruirán algunos aspectos de la

_

Henry More. Immortality of the soul. p. 25: «By Common notions I understand whatever is Noematically true, that is to say, true at first sight to all men in their wits, upon a clear perception of the Terms, without any further discourse or reasoning». Las cursivas son del autor.

⁸ Robert Crocker. Henry More: a biographical essay. En Sarah Ниттом (editora) Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies. Kluwer Academic Publishers. 1990. p. 4: «To pretend that experiments could tell their own philosophical story unaided by human reason, and the innate ideas of which the process of rational thought were founded, was for More a dangerous illusion, leading almost inevitably to atheism or enthusiasm. Experiments belonged to a lower level of endeavor than metaphysics, and only gained value when placed within a rational, philosophical and theological context».

*pneumatología*⁹ moreana, en donde se sientan las bases para un dualismo sustancial que paradójicamente entraña una postura vitalista.

Es así como la cruzada del caballero del alma nos contará uno de los episodios de la presencia de la reflexión filosófica de los vitalistas modernos; esta historia del vitalismo en el siglo XVII nos ubica en la Inglaterra Restaurada, en la búsqueda espiritual de un hombre de "altitud", milenarista, polemista, experimentalista sui generis, en fin... quizás la figura más emblemática del neoplatonismo británico.

1. Algunos rasgos de la pneumatología moreana

La pneumatología moreana se encuentra trazada principalmente en *The Immortality* of the soul, publicado en 1659. Esta obra, considerada parte de la producción madura del filósofo, es resultado de la manifiesta necesidad de reformular ciertos aspectos de su propia filosofía; además, tiene como objetivo específico demostrar la existencia del alma y afirmar su carácter inmortal. A criterio de More, la exposición de estas tesis son cruciales para el combate las fallas que invaden a los sistemas mecanicistas como el de Thomas Hobbes¹⁰ y el de René Descartes. Para lograr lo anterior, el filósofo diseña una base epistemológica que garantice la veracidad de la investigación; de este modo, la metodología es clara: instituir axiomas que fundamenten las tesis a demostrar, en este caso es el dualismo sustancial y el carácter inmortal del alma. Bajo este itinerario, la disertación abre camino cuando en el axioma VIII se establece que «el Sujeto o Esencia desnuda o Substancia de una cosa es inconcebible totalmente por cualquiera de nuestras facultades»¹¹, de esta forma, la sustancia no puede ser aprehendida por el intelecto, si no lo es a través de sus aptitudes, operaciones, propiedades y modificaciones¹². En suma, la sustancia es cognoscible únicamente si puede distinguirse de otra sustancia, lo cual se realiza mediante el discernimiento de los elementos mencionados. Por ello, en el Ax. IX, se abrevia:

Existen ciertas propiedades o poderes y operaciones, pertenecientes inmediatamente a una cosa, de la cual, ninguna razón puede ser dada, ni debe ser inquirida, tampoco de ninguna

-

Este término lo adopto del artículo de John Henry, A Cambridge Platonist's materialism: Henry More and the concept of soul publicado en Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 49 (1986), pp. 172-195. Por pneumatología Henry designa el planteamiento general de More en torno a la naturaleza y las funciones del alma en general.

Hobbes es mencionado en varias ocasiones a lo largo de la obra. En esta ocasión no serán reconstruidas las objeciones de More al filósofo del *Leviatán* pues es todo un tema de investigación por sí mismo.

Henry More, Op. cit., p 20: Ax. VIII: «The Subject or naked Essence or Substance of a thing, is utterly unconceivable to any of our Faculties».

Tal como la materia universal y la materia formada de la tradición platónica y neoplatónica. Recordemos que la materia universal es aquélla qua ha existido desde siempre y es aquella que posibilita a las cosas concretas, siempre y cuando haya sido formada por una idea o forma. Este último resultado, la materia formada es aquello que sí puede concebirse por el intelecto.

forma puede ser fantaseado o imaginado el medio o tipo de cohesión del Atributo con el Sujeto.¹³

Esto último tiene una finalidad específica: estipular una proposición tan diáfana y necesaria que, aquello aseverado se acepte como una verdad indubitable a partir de la cual, pueda construirse una serie de planteamientos. Bajo este criterio para el filósofo es indubitable la distinción de dos sustancias: la materia y el espíritu. Éstas tienen en común el modo de la extensión, por lo que, tanto espíritu como materia, poseen longitud, altitud, profundidad y densidad o *espisitud*¹⁴. Sin embargo, las propiedades esenciales de la materia son la impenetrabilidad y la discerpibilidad, término con el que More designa a la división actual de la misma. Además, el espíritu tiene como propiedad la indiscerpibilidad o indivisión, y a la penetrabilidad:

Por lo tanto digo que debemos fácilmente admitir que *alguna sustancia* puede ser por sí misma *Indiscerpible*, tanto como otras *Impenetrable*; y que en tanto hay un tipo de *Sustancia*, la cual por su propia naturaleza es *Impenetrable* y *Discerpible*, así hay otra indiscerpible y penetrable.¹⁵

Dado lo anterior, el *Ángel del Colegio de Cristo* define a los espíritus como «[...] una sustancia indiscerpible, que se puede mover por sí misma, que puede penetrar, contraerse y dilatarse, y también puede penetrar, mover, y alterar a la materia» ¹⁶. Hasta aquí, la dicotomía entre sustancias se traza mediante la capacidad del espíritu para afectar a la materia, la cual, de suyo no puede moverse por sí misma ni transmitir por sí el movimiento. De esto se sigue, que el espíritu extenso, impenetrable e indiscerpible, es la responsable de la transmisión intrínseca de la vida y el movimiento a la materia extensa, penetrable y discerpible.

_

Henry More, Op. cit., p. 27: Ax. IX: «There are some Propierties, Powers and Operations, immediately appertaining to a thing, of which no reasons can be given, nor ought to be demanded, nor the Way or Manner of the Cohesion of the attribute».

Henry More utiliza el término spissitud para referirse a la densidad o condensación. Como criterio de traducción tomo la palabra latina spissitudo que significa literalmente condensación; también spissitas, que refiere a lo compacto y a la densidad. Cfr. Entradas correspondientes en A Latin Dictionary. Founded on Andrew's edition of Freund's Latin Dictionary. Revised, enlarge, and in great part rewritten by Charlon T. Lewis. 1ª edición, 1879. Clarendon Press, 1980.

Henry More, Op. cit., p. 27: «I say from hence we may as easily admit that some Substance may be itself Indiscerpible, as well as others Impenetrable; and that as there is one kind of Substance, which of its own nature is Impenetrable and Discerpible, so there be another Indiscerpible and Penetrable».

Henry More, Immortality of the soul, p. 34: «A substance indiscerpible, that can move itself, that can penetrate, contract, and dilate itself, and can also penetrate, move and alter the matter».

2. El problema de la indiscerpibilidad y el punto vital

Hasta ahora, se aprecia el camino del dualismo moreano y su necesidad de estipular un tipo de sustancia activa y otra pasiva, en este caso el alma y la materia. Sin embargo, en el libro I, cap. V, de *Immortality*, Henry More aborda algunas consecuencias de la noción de indiscerpibilidad, la cual, como se ha visto, es un atributo de espíritu; por ende la división actual o discerpibilidad como atributo esencial de la materia conduce a la cuestión de si ésta se compone de puntos o partículas divisibles al infinito. Asevera More:

Digo que aunque debemos conocer el Centro de vida interno, o Primer punto, como puedo llamarlo, de la sustancia primaria (esta sustancia primera en cierto modo es gradual), puramente indivisible, no se sigue, no de acuerdo con la imaginación misma, que ésta deba ser nada.

[...] Este centro interno, por tanto de vida, es algo y algo tan lleno de vigor esencial y virtud, que aunque gradualmente disminuya, aun podemos llenar una cierta esfera de espacio con su propia **presencia y actividad,** como una chispa de luz ilumina el aire turbio.¹⁷

Para More, no existe ninguna perplejidad en postular la existencia del Centro de vida en los átomos materiales, pero, ¿cuál es su función? Con la teoría atómica, el filósofo cantabrigense ensaya la forma en que interactúa el alma en la materia y el modo en que esta última pude morar en aquél. De esta manera, si el centro de vida o "interior del Espíritu"¹⁸ es propio del alma, entonces ésta *afecta* a la materia, no sólo vivificándole y activándola mediante la presencia, sino que, justo por estar presente, detiene la división al infinito, que no la división en átomos. En suma, el Primer punto es indiscerpible, y al estar íntimamente unido a los átomos, éstos no se disolverán al infinito, pues en el Axioma XII, More confirma que «Lo último concebible es tan pequeño, que no puede ser concebido [como] *discerpible* en menos».¹⁹

-

Henry More, *Immortality of the soul*, 35-36: «I say that thought we should acknowledge the *Inmost Centre of life*, or the very First point, as I may call it, of the *Primary Substance* (for this *Primary Substance* is in some sort gradual), to be *purely indivisible*, it does not at all follow, no not according to Imagination itself, that it must be nothing.

^[...] This *Inmost Centre* therefore of life is something, and something so full of essential vigour and virtue, that though gradually diminish, yet can fill a certain Sphere or Space with its own presence and activity, as a spark of lights illuminates the duskish aire». Las negritas son mías.

¹⁸ Henry More, Immortality of the soul, Cfr. P.36: "Centre of Life or Inmost of a Spirit."

Henry Mork, Immortality of the soul, p. 36. Ax. XII: «The least that is conceivable is so little, that it cannot be conceived to be discerpible into less». Cabe mencionar, que el Axioma XV, considera la división intelectual del punto, entendiéndose por este último como punto matemático, el cual, More advierte que no hay que confundir con el Primer Punto o punto matemático.

El efecto del centro interno hacia los átomos, conduce al autor a proponer la idea de *causa emanativa*. La causa emanativa es el alma en relación con la manera en que afecta a la materia; se designa así con la intención de distinguirla de una causa mecánica, puesto que las causas de este tipo actúan de forma mediata, a saber, el origen de su acción no se encuentra en ellas mismas. En cambio:

Por una causa emanativa se entiende una Causa tal [que] simplemente siendo, [sin] ninguna actividad o causalidad interpuesta, produce un Efecto. Que esto es posible es manifiesto, siendo demostrable que hay *de facto* tal Causa en el mundo; porque algo debe moverse en sí mismo. Ahora si no hay *Espíritu*, la *Materia* debe necesariamente moverse a sí misma, donde no se pueda imaginar ninguna actividad o casualidad, sino la esencia simple de la materia desde [la cual] este movimiento proviene. Porque si supusieras algún movimiento previo que pudiera ser causa de éste, entonces con buena razón debemos suponer algún [otro] previo que sea la causa de aquél, y así al infinito.²⁰

La acción inmediata de la causa emanativa permite detener la explicación al infinito de la causa del movimiento atómico: la causa –el alma– actúa **inmediatamente** sobre la materia porque no necesita de un factor externo que le permita hacerlo. Con todo, este tipo de causalidad no sólo se predica del espíritu, sino también de Dios mismo. Dios es por definición la Causa Emanativa por antonomasia, pues siendo uno de sus atributos la Creación, Dios es la sustancia primera, es decir, aquella de más alta virtud y excelencia, única capaz producir otra sustancia por causa emanativa.

La sustancia segunda en todo caso será la creada, misma que posee el atributo de la extensión, a saber, dimensiones como la longitud, anchura y profundidad; a su vez, en la sustancia se distingue en dos tipos: el espíritu al cual compete la indiscerpibilidad y la actividad sobre el segundo tipo, la materia, penetrable e inactiva. De esta forma, en el esquema de las causas emanativas, si a la primera compete la actividad y a la segunda no, se sigue que la sustancia inmaterial es la encargada de dotar de movimiento a la materia. Lo anterior es entonces la instancia en la que el movimiento se conoce como *efecto emanativo*. De esta manera, el movimiento no es inherente a la materia, pues afirma el filósofo:

-

Henry More, Immortality of the soul, p. 37-38: «By an Emanative Cause is understood such a Cause as merely by Being, no other activity or causality interposed, produces an Effect. That this is possible is manifest, it being demonstrable that there is de facto some such Cause in the world; because something must move itself. Now if there be no Spirit, Matter must of necessity move it self, where you cannot imagine any activity or casuality, but the bare essence of the Matter from where this motion comes. For if you would suppose some forme motion that might be the cause of this, then we might with as good reason suppose some forme to be the cause of that, an so in infinitum».

Ninguna materia cualquiera que sea su propia Naturaleza tiene ningún principio activo de Movimiento, aunque sea receptiva del mismo; pero, cuando Dios la creó, sobreañadió una marca de Movimiento sobre ésta, [en] tal medida y proporción de toda ella, que permanece aún la misma cantidad en el todo, aunque las partes de la *Materia* en sus distintas colisiones de una con otra no siempre tienen la misma proporción de [movimiento]. Tampoco hay mayor necesidad que Dios debiera reiterar esta impresión de movimiento en la materia creada, entonces el debería crear materia perpetuamente. Tampoco su conservación de esta cantidad de movimiento [ni nada más] implica tampoco una repetición o un aumento de éste. Entonces la conservación de la Materia es la superadición de nueva Materia a esto. En efecto, [Dios] sólo necesita conservar a la materia, y la materia fielmente conservará, una parte con otra, la suma total del movimiento en primer lugar comunicado, excepto en algunos lugares, que no vale la pena mencionar en este lugar.²¹

Esta extensa cita puede confundir al lector, pues es claro aquí un esquema mecanicista de la naturaleza, en donde el movimiento tiene su origen en la creación y los procesos naturales se reducen a la conservación y a la transmisión del movimiento a través de las colisiones de sus partes. Con todo, la función de este pasaje es hacer patente que «Hemos descubierto en los simples *Fenómenos* del *Movimiento*, la necesidad de la Existencia de una *Esencia Incorpórea distinta de la materia*»²².

Para Henry More el orden natural de las cosas debe atenerse al espectro de la diferencia entre el principio activo del espíritu y de la acción de éste sobre la materia. Aún cuando en los fenómenos puedan apreciarse los efectos de la inercia, éstos no constituyen por sí mismos el orden total del movimiento. El alma impera en el orden de las cosas y sólo a través de ella, puede conocerse certeramente a la naturaleza.

37

Henry More, Immortality of the soul, p. 64: «That not Matter whatsoever of its own Nature has any active Principle of Motion, though it be receptive thereof; but that when God created it, he suparadded an impress of Motion upon it, such a measure and proportion to all of it, which remains still much—what the same for quantity in the whole, though the parts of Matter in their various occursion of one to another have not alwaies the same proportion of it. Nor is there any more necessity that God should reiterate this impress of Motion on the Matter created, then that he should peretually create the Matter. Neither does his conservation of this quantity of Motion any thing more imply either a repetition or an augmentation of it. Then the conservation of the Matter does the superaddition of new matter thereunto. Indeed he need but conserve the Matter, and the Matter thus conserved will faithfully retain, one part with another, the whole summe of Motion first communicated to I, some small moments excepted, which are not worth the mentioning in this place».

² Ibidem: «We have discovered out of the simple Phenomenon of Motion, the necessity of the Existence of some Incorporeal Essence distinct from the matter».

3. La relación entre el cuerpo y el alma: Congruencia vital

Las discusiones en torno a la interacción entre alma y cuerpo constituyen uno de los vectores que conforma el pensamiento filosófico de la modernidad temprana. Henry More es quizás uno de los pensadores de la época que, con mayor vehemencia, busca una explicación que satisfaga tanto a la filosofía natural como a la filosofía moral. Su vasta obra puede situarse como un enfrentamiento contra el ateísmo, que para el Platonista de Cambridge vestía indumentaria materialista y mecanicista; sin embargo, es necesario señalar que su deuda con la filosofía cartesiana no puede soslayarse. Podría decirse que el esquema filosófico de Henry More es cartesiano, en tanto que sigue la pauta de las certeza, las leyes de la naturaleza y el dualismo sustancial, no obstante el contenido es primordialmente suyo, pues considero que Henry More *moderniza* el platonismo y el neoplatonismo antiguo y renacentista, en aras de construir un sistema a la altura de la filosofía natural en cierne. Asimismo afirma Robert Crocker:

Mientras que la influencia intelectualmente catalítica de Descartes sobre el entendimiento del mundo físico de More no puede ser negada, es aparente desde su extensa crítica de la doctrina de la extensión y otros conceptos relacionados que More nunca fue en un sentido significativo un cartesiano.²³

En esa medida, la relación entre el alma y el cuerpo debe leerse a la luz de la ontología dualista trazada hasta aquí: el alma es una sustancia inmaterial o espiritual cuyas facultades y operaciones son precisamente la muestra de una actividad intrínseca que le compete y que le distingue esencialmente del cuerpo. Afirma el Ángel del Colegio de Cristo:

Habiendo aclarado el camino hasta probar que no hay contradicción ni inconsistencia en la *Noción de un Espíritu*, sino que éste puede existir en la Naturaleza, o debería decir que *de facto* hay sustancias incorpóreas realmente existiendo en el mundo; debemos ahora acercarnos a nuestro principal proyecto, y demostrar *Que hay una sustancia inmaterial en el hombre*, la cual, desde el poder es concebida para tener [que] actuar y guiar al *Cuerpo*,[esta sustancia inmaterial] es usualmente llamada *el Alma*.²⁴

-

Robert CROCKER. Op cit. p. 5: «While Descartes' intellectually catalytic influence on More's understanding of the physical world cannot be denied, it is apparent from his extensive critique of Descartes' doctrine of extension and other related concepts that More was never in any meaningful sense a Cartesian».

Henry MORE, Op. cit., 77: "Having cleared the way thus far as to prove That there is no Contradiction nor Inconsistency in the Notion of a Spirit, but that it may Exist in nature, nay that de facto are Incorporeal Substances really Existent in the world; we shall now drive more home to our main design, and demonstrate that there is such an Inmmaterial Substance in Man, which, from the power it is conceived to have in actuating and guiding the Body, is usually called the Soule».

Es claro que el camino de la demostración de la inmortalidad del alma necesita explorar la distinción entre sustancias –lo cual ya se ha esbozado aquí– y elucidar el modo en que el alma actúa sobre el cuerpo. Siendo el cuerpo una sustancia distinta del alma, no posee ni sentido ni percepción, pues éstas son operaciones propias del alma; según More, si el cuerpo tiene algún tipo de actividad, ésta es el movimiento, entendido únicamente como *re-acción*. De acuerdo con el axioma XX: «El movimiento o Re-acción de una parte de la materia contra otra, o al menos una debida continuidad del mismo, es realmente una y la misma con el sentido y la percepción, si hay algún sentido o percepción en la materia»²⁵.

De esta manera, el filósofo niega que exista algo más que meras colisiones de partículas en el cuerpo, pues siendo éste siempre algo movido por otra cosa, no es posible creer que él sea la causa de actividad alguna. Así, los cuerpos por sí solos no tienen ningún tipo de cogitación, por lo que la invención, el juicio y la memoria no pueden imprimirse en el movimiento de las partículas, debido a que no existe materia tal que tenga por sí misma la capacidad de moverse por sí misma²⁶. Si esta actividad se presenta en el cuerpo es únicamente por la presencia del alma en él. More describe a detalle el lugar en el que se encuentra el alma en el cuerpo en un ejercicio de tesis y refutación, para concluir que el alma no se encuentra ni en una parte del cuerpo ni dividida en éste. Esta tesis, tiene claras resonancias con la idea plotiniana de la ubicuidad del alma en el cuerpo. Afirma Plotino tras plantearse el problema de la división del alma con las partes del cuerpo:

Porque el alma no está condividida con las partes del cuerpo, sino toda en todas, lo evidencia la unidad e indivisibilidad real de su naturaleza. Por lo tanto, ni la unidad del alma acaba con su multiplicidad, como tampoco el Ente acaba con lo entes, ni la multiplicidad está allá en pugna con la mitad, ni hace falta recurrir a la multiplicidad para llenar de vida a los cuerpos, ni hay que pensar que la multiplicidad sea resultado de la magnitud del cuerpo, sino que, anteriormente a los cuerpos el alma es múltiple y una.²⁷

El Platonista Cantabrigense adopta la idea negando que el alma se ubique en parte alguna del cuerpo o que ésta se divida en partes, pues según la definición de la sustancia espiritual, es de suyo la indiscerpibilidad. Con estos elementos el filósofo niega que el alma y su capacidad de sentir –sensorio común– se ubiquen en el

_

Henry More, Op. cit.,, p. 78: Ax. XX: «Motion or Re-action of one part of the Matter against another, or at least a due continuance thereof, is really one and the same with Sense and Perception, if there be any Sense or Perception in Matter»

²⁶ Henry More, *Op. cit.*, p.79: «...the exercise of *Invention, Judgement* and *Memory*, and that in such Objetcs as are opposed not to be the Impresses of the *Motion* of the particles one upon another?».

²⁷ PLOTINO. *Enéada* VI, 4. p. 334.

orificio del estómago, el corazón, el cerebro, en la glándula pineal o en cualquier otro órgano²⁸, ya que ésta no se ubica sino que está *presente*. La presencia se torna así en la respuesta adecuada para sostener la unión entre el alma y el cuerpo, toda vez que la sensación y la percepción se posibilitan gracias a la facultad del alma que se encarga de la unión sustancial.

Así, el alma está íntimamente unida al cuerpo en función de su facultad plástica, toda vez que ésta dota de figura al cuerpo, pues «[...] el alma misma es el más particular Arquitecto [...] y que el poder Plástico reside en ella, así también en el alma de los animales brutos, así como muchos sabios e ilustres escritores han determinado»²⁹. Esta facultad se puede identificar en el mundo mediante la facultad plástica del Espíritu de la Naturaleza, «porque esta Fabricación *vital* no es como en una Arquitectura artificial, cuando una persona externa actúa sobre la Materia; sino que implica una más particular y cercana unión con esa materia [a la que] además intrínsecamente forma y organiza»³⁰.

Las facultades del alma se jerarquizan según la gradualidad de sus funciones, donde:

La más profunda o más baja es este *poder Plástico* del que ya hemos hablado, en virtud de que es continuo ese perpetuo sístole y diástole del corazón, como estoy más propenso a pensar que es meramente mecánico, como también la respiración que es efectuada sin el comando de nuestra voluntad [...]³¹

Considero que la "profundidad" de la facultad plástica radica en que se encuentra a la base de todas las facultades y funciones del alma, es decir, debe entenderse como la condición de posibilidad de las mismas. La posibilidad estriba en que dotando de forma al cuerpo, las funciones podrán corresponder con el tipo de cuerpo, por ejemplo, trátese de un animal, una planta, un humano, un ángel, etc.³² Además, la analogía de tinte mecanicista debe entenderse bajo esta idea y

²⁹ Henry More, *Op. cit.*, p. 134: [...] "the Soul her self to be the more and particular Architect [...] and the *Plastick* power resides in her, as also in the Souls of Brute animals, as very learned and worthy Writers have determinated."

²⁸ Immortality. Cfr. L. II, IV.

³⁰ Henry More, *Op. cit.*,, p. 135: «For this *vital* Fabrication is not as in *artificial* Architecture, when an external person acts upon Matter; but implies a more particular and near union with that Matter it thus intrinsecally shapes out and organizes»."

³¹ *Ibid*.: «The deepest or lowest is this *Plastick power* we already spoke of, in virtue that is continued that perpetual *Systole* and *Diastole* of the heart, as I am more prone to think then that it is merely Mechanical, as also that *Respiration* that is performed without the command of the Will»."

Al organizar y formar a la materia, la facultad plástica posibilita la aparición de otras facultades como la sensación, la imaginación, las pasiones y las simpatías. La siguiente facultad es la *Sensación de cualquier objeto externo* como el oído, la vista, el tacto, etc. More sostiene un realismo epistemológico al suponer que es existente algún obstáculo entre el objeto y la Sensación. Entre las facultades de más alta jerarquía se encuentran la Imaginación, la Voluntad y la Razón. La primera es la más libre de todas, y se encuentra en el mismo nivel de las otras dos, las cuales corrigen y acallan las fantasías inadmisibles. *Cfr. Immortality*. p 136. No me detendré en el análisis de las facultades.

no porque la facultad plástica sea el efecto de leyes reguladas externamente, lo cual sería una gran contradicción con toda la definición del alma dada hasta aquí, y aún más con la estipulación del Espíritu de la Naturaleza de More.

Si bien la presencia del alma en el cuerpo explica la interacción entre las dos sustancias –reiterando de esta forma el dualismo sustancial–, falta explorar un elemento imprescindible y controversial³³ del pensamiento moreano: la congruencia vital. En II, XIV de *Immortality*, Henry More plantea la problemática del descenso de las almas en los cuerpos, cuya resolución implica la mención de los tipos de vehículos del alma y la causa de la unión entre tales. Para el filósofo cantabrigense existen tres tipos según su consistencia y pureza: terrestres, aéreos y etéreos. Dichos vehículos no son propiamente receptáculos, sino que funcionan gracias a la unión existente entre éstos y las almas:

Por lo tanto, es claro que esta *Unión del Alma con la Materia* no surge de ningún tosco medio *Mecánico*, como cuando dos cuerpos se adhieren uno en el otro por razón de su dureza y viscosidad, o correcta articulación de partes; sino de una congruencia de otra naturaleza, la cual no conozco mejor [forma de] denominarla [sino] como *Vital*: dicha Congruencia vital está principalmente en el *Alma* misma, siendo el más noble Principio de Vida; pero está también en la *Materia*, y no hay nada sino tal modificación de la misma en tanto adecúa la parte Plástica del alma, e incita a esa facultad a actuar.³⁴

La cuestión nodal aquí es la imposibilidad de que las almas carentes de cuerpos habiten en el mundo, es decir, no pueden existir almas sin cuerpos y viceversa; de esta manera es como la inserción de la temática de la congruencia vital dota de un giro vitalista al sistema, a pesar haber definido a la materia como esencialmente inactiva.

Para Henry More la materia siempre se encuentra transida por un principio vital, aún cuando éste no sea de suyo; por ello, la vida radica en la unión, siendo

41

John Henry considera que la pneumatología moreana es inconsistente en sus definiciones, a saber, el sitio del alma en el cuerpo, el carácter inactivo de la facultad plástica del alma del mundo, y sobretodo, la extensión de los espíritus y la necesidad de uso de vehículos para operar ciertas facultades. Afirma el autor: «Throughout his exposition of these eschatological aspects of his pneumatology, More tries to preserve his dualist outlook by reminding us that the terrestrial, aerial and aetherial bodies are merely vehicles for the incorporeal soul. However, far from enlightening us as to the nature of body and soul interaction, his discussion merely serves to reinforce our suspicion that More's philosophy bears a "material Tincture and Contagion».

Henry More, Op. cit.,, p.158: «It is plain therefore, that this Union of the Soul with Matter does not arise from any such gross Mechanical way, as when two Bodies stick one in another by reason of any toughness and viscosity, or straight commisure of parts; but from a congruity of another nature, which I know not better how to term then Vital: which Vital Congruity is chiefly in the Soul itself, it being the noblest Principle of Life; but is also in the Matter, and is there nothing but such modification thereof as fits the Plastick part of the soul, and tempts out that Faculty into act».

la congruencia vital de la facultad plástica del alma la clave para entender la interacción entre almas y cuerpos. Sin embargo, el principio activo no es exclusivo de los seres humanos o de los animales, ya que de igual manera constituye la lógica del funcionamiento del mundo bajo la forma del espíritu de la naturaleza.

4. El espíritu de la naturaleza

Hasta aĥora, el sistema de filosofía natural de Henry More se ha coadyuvado de elementos de claros trazos vitalistas, aún cuando en el pensamiento moreano existan ciertas tensiones que se originan en el seno de su dualismo sustancial. Pese a esto, si el Dr. More es considerado dentro del marco de una historia del vitalismo moderno es justo por la negativa a establecer principios mecánicos que expliquen las operaciones del mundo natural, ya que justo como el filósofo admite:

Que el solo movimiento en la materia, sin ninguna otra guía, nunca produciría un *Sol* o *Estrella* redonda, figura tal que no obstante *Des-Cartes* admite [que] son. Mis razones [de] porque no puede ser afectado por simples poderes *Mecánicos* de la *Materia*, las he establecido particularmente en mis cartas con ese excelente filósofo³⁵.

Así, el planteamiento general sobre el alma como principio activo no sólo del cuerpo humano, sino de la materia en general requiere de una base animista que se desarrolla a través de la postulación del Alma del mundo. Este tema responde a una preocupación que el propio autor establece desde el Prefacio de *Immortality:* el mundo no se compone simplemente de átomos sujetos a ciegas colisiones, pues en ese caso «y si no hay nada sino Cuerpo o Materia en el mundo, la Cogitación en sí misma es realmente la misma con el movimiento corpóreo es» ³⁶La consecuencia materialista que concibe las operaciones mentales como efectos del choque de partículas que afectan a los sentidos es simplemente inaceptable en una ontología que escindió los atributos y las operaciones en dos sustancias. De esta manera, así como existe un principio que anima al cuerpo humano, por necesidad debe de haber un principio que anime al mundo entero, un "ser real" o sustancia incorpórea que en este caso es el Alma del mundo

-

Henry More, *Op. cit.*, p. 258: «That mere corporeal motion in Matter, without any other guide, would never so much as produce a round *Sun* or *Star*, of which figure notwithstanding Des-Cartes acknowledges them to be. By my reasons why it cannot be effected by simple *Mechanical* powers of *Matter*, I have particulary set down in my Letters to that excellent Philosopher».

³⁶ Henry MORE, *Op. cit.*,, p. 9: «And if there nothing but Body or Matter in the World, Cogitation it self is really the same thing with Corporeal Motion»."

³⁷ Henry More, *Op. cit.*, p. 254.

More se ocupa especialmente de la parte inferior del Alma del Mundo, a saber, el Espíritu de la Naturaleza; éste no posee sensación ni animadversiva³⁸, siendo su poder plástico la causa de los fenómenos naturales, es decir, de la actividad y unidad que dota de movimiento a la materia. De esta forma, se excluye la explicación mecánica de fenómenos como la gravedad, puesto que existe una causa inmaterial que dirige los movimientos de las partículas etéreas para que actúen sobre los cuerpos densos, dirigiéndolos así, hacia la tierra³⁹.

Y una confirmación posterior de que no me equivoco en ese respecto, es lo que aquí diariamente se experimenta sobre la Tierra, que es el descenso de los cuerpos pesados como los llaman. De lo que coincido con *Des-Cartes* en la asignación de una causa inmediata corporal, a saber, la materia Etérea, la cual está tan plenamente en el Aire sobre ésta [que] está en los cuerpos más densos; pero además asumo vehementemente, que debe haber una causa inmaterial, tal como las partículas aéreas que actúan sobre los cuerpos gruesos para dirigirlos hacia la Tierra ⁴⁰

El movimiento gravitacional no es de suyo un efecto posterior del movimiento infringido desde la Creación, pues, aún siendo que la materia por sí misma no actúa, tampoco es posible que la causa sea tan remota que únicamente exista transmisión y choque de partículas atómicas desde el inicio de los tiempos sin que exista movimientos nuevos originados por un principio intrínseco. Si bien, las partículas no tienen un alma particular que sea su causa emanativa de movimiento, ciertamente sí tienen un tipo de causalidad cuyo origen no se remota en el tiempo de forma ilimitada y tampoco se concibe como agente externo, antes bien, el Espíritu de la Naturaleza pone en movimiento de manera intrínseca a la materia inerte:

Porque afirmo con Des-Cartes, que nada afecta a nuestros sentidos sino tales Variaciones de la *Materia* producidos por diferencias de movimiento, figura, situación de partes, &c. pero disiento de él en esto, en que ese sustento no es un mero y puro movimiento

43

Para More, la animadversiva es una operación del alma que le permite apercibir las sensaciones y pensamientos. Cfr. Immortality. p. 279.

³⁹ Henry More reconoce que su propia explicación recibió ciertas base de la física cartesiana pues, según More, Descartes considera que la causa de la gravedad es la acción de la materia etérea alrededor de los cuerpos más densos, con todo, faltó al Caballero de la Tourena acertar en la verdadera causa de dicha acción.

Henry More, Op. cit.,, p. 258: «And a farther confirmation that I am not mistaken therein, is what we daily here experience upon Earth, which is the descending of heavy bodies as we call them. Concerning the motion Whereof I agree with Des-Cartes in the assignation of the immediate corporeal cause, to wit, the Aethereal matter, which is so pleinfully in the Air over it is in grosser Bodies; but withal do vehemently surmise, that there must be some Immaterial cause, such as Aethereal particles to act upon these grosser bodies to drive the forwards the Earth».

mecánico que causan todas estas posibles Modificaciones en la Materia, sino que muchas veces el Director inmediato de esto es un *Espíritu de la Naturaleza* (del que hablo) uno y el mismo en todas partes, y actuando siempre semejante sobre ocasiones similares, como un hombre lúcido con un juicio sólido siempre da el mismo veredicto en las mismas circunstancias.⁴¹

Pero la caída de los graves no es la única prueba de la existencia de un principio anímico de la naturaleza, también la gestación de los seres vivos y especialmente el instinto son prueba de la acción de un principio anímico no correspondiente con leyes mecánicas. El *Ángel del Colegio de Cristo* niega en todo momento que el comportamiento animal sea adquirido, especialmente en los fenómenos de migración de las aves, crianza, y en la *arquitectura animal*, a saber, el modo en que con cierto grado de exactitud y perfección con la que algunas aves⁴² construyen sus nidos:

En la cual hay tan notable diseño desconocido para nosotros, y un placer tan pequeño para el sentido presente, que parece como si estuviesen actuando [gracias] a otro, inspirados y conducidos en un rapto natural por este *Espíritu de la Naturaleza* para hacer [algo] que desconocen, [por ello] es realmente necesaria [esta] provisión y alojamiento para poner sus huevos y empollar a sus pequeños en la formación donde esta *Alma del Mundo Inferior* está tan racionalmente concebida para asistir e intermediar: por lo tanto puede suponerse mejor que somete la Fantasía, y usa los miembros de las Aves para construir estos convenientes Receptáculos, como ciertos talleres que almacenan la materia con la que intentan trabajar, a saber los huevos de estas aves a la cuales ella guía para hacer sus nidos.⁴³

Henry More, Op. cit., p. 262: «For I affirm with Des-Cartes, that nothing affects our senses but such a Variations of Matter as are made by difference of Motion, Figure, Situation of parts, &c. but I dissent from him in this, in that hold is not mere and pure Mechanical motion that causes all these sensible Modifications in Matter, but that many times the immediate Director thereof is this Spirit if Nature (I speak of) one and the same every where, and acting alwaies alike upon like occasions, as a clear-minded men and of a solid judgment gives alwaies the same verdict in the same circumstances».

⁴² More menciona a los martines que anidan en las ventanas de las Iglesias, el exacto tejido de las arañas, la formación de los panales de abejas.

Henry More, Op. cit., p. 263: «In which there being so notable a design unknown to themselves, and so small a pleasure so present Sense, it looks as if they were actuated by another, inspired and carried away in a natural rapture by this Spirit of Nature to doe they know not what, though it be really necessary provision and accommodation for laying their Eggs and hatching their young in the efformation whereof this Inferior Soul of the World is so rationally conceived to assist and intermeddle: and therefore may the better be supossed to overpower the Fancy, and make use of the members of the Birds to build these convenient Receptacles, as certain shops to lay up the Matter whereon she intents to work, namely the Eggs of these Birds whom she thus guides in making of their nests».

La parte inferior del Alma del Mundo es la encargada de regular las conductas animales bajo lo que generalmente se conoce como instinto; en esa medida, la adquisición de conocimiento no es posible porque "[...] en general los animales Brutos son de tal naturaleza que carecen de esa razón libre y reflexiva que es requisito para adquirir Arte y Consultación."⁴⁴ Las diferencias entre las funciones cognitivas del alma humana y las instintivas de los animales no son prueba de que éstos últimos no tengan alma, aún cuando ciertas de sus funciones sean reguladas por una entidad inmaterial superior. Si bien esto último pudiera dirigir la atención a sostener un panteísmo en la filosofía natural moreana no es éste el caso. Los animales, los hombres y los ángeles poseen un principio de individuación que es *su propia alma*, aunque el caso de las plantas es un tanto distinto:

Porque hay una sola Alma lista en todas partes para alcanzar las ventajas de la Materia preparada. La cual es el solo y común λόγος σπερματικης de toda apariencia Vegetal o de cualquier otro Fenómeno [que] hay, desde el más grande o el más pequeño, que excede los puros poderes mecánicos de la Materia. Exceptuamos sólo a los Hombres y a las Bestias, quienes teniendo todos ellos la capacidad de alguna especie de alegría u otros, se ha asentado que ellos tienen almas particulares para la multiplicación de la sensación de esos gozos que la Sabiduría Trascendente del Creador les ha [dado].⁴⁵

El papel que juega la facultad plástica del alma del mundo es de suma importancia para la determinación de la figura específica de cada uno de los seres creados, misma que se determina la formación de los fetos; también dirige a las almas en el proceso de transmigración, en el que las almas cambian del vehículo material al vehículo aéreo. En ambos casos, no debe confundirse la acción del alma del mundo con las almas individuales. La animadversiva, una operación propia de los seres humanos consistente en la apercepción de sensaciones y pensamientos, se erige como una prueba de la limitación ontológica entre la unidad del alma del mundo y la unidad de las almas particulares:

Si ahora consideramos correctamente lo que es comprendido en la verdadera y usual noción de la *Unidad* de un Alma, es

45

⁴⁴ Henry MORE, *Op. cit.*, p. 264: «...in general brute Animals are of such a nature as is devoid of that free and reflexive reason which is requisite to acquired Art and Consultation».

⁴⁵ Henry More, Op. cit., p. 263: «For there is one Soul ready everywhere to pursue the advantages of prepared matter. Which is the common and onely λόγος σπερματικής of all Plantal appereances, or of whatever other Phenomena there be, greater or smaller, that exceed the pure Mechanical powers of Matter. We except onely Men and Beasts, who having all of them the capacity of some sort of enjoyments or other, it was fit they should have particular Souls for the multiplying of the sense of those enjoyments which the transcendent Wisdome of the Creatour has contrived».

muy manifiesto que principalmente consiste en ésto, que la *Animadversiva* de la misma es sino *una,* y no hay *Sensación* ni *Percepción* de ningún tipo en el Alma, sino la que es comunicada a y percibida por toda la *Animadversiva*.⁴⁶

De esta manera, la animadversiva que es propia de las almas particulares delimita sus funciones en sí misma, de forma tal que un individuo no puede sentir o pensar el *mismo* contenido que otro; en otras palabras, las sensaciones y los pensamientos son las sensaciones y los pensamientos *propios* de cada individuo. Si existiese una identidad entre el alma del mundo y las almas particulares, la individualidad de los contenidos y las funciones del alma se disolvería, lo cual para el filósofo es un "charlatanería", «que es una perfecta contradicción para todas las leyes de *Metafísica* y *Lógica*»⁴⁷.

En conclusión, el espíritu de la naturaleza, parte inferior del alma del mundo, es un agente que dirige los movimientos del mundo, desde los átomos y la caída de los graves, hasta las acciones de los animales que reconocemos como instintivas. Hasta aquí la penumatología de Henry More brinda elementos que dan cuenta de uno de las instancias de la empresa vitalista en el siglo XVII. Si bien el camino filosófico del Platónico de Cambridge ha sido denostado tanto por sus contemporáneos como por los historiadores de la filosofía debido a las aparentes contradicciones de sus postulados, es menester dimensionar la aportación More en la historia de la filosofía. La encuesta renacentista de la recuperación de la sabiduría antigua cobra en la filosofía natural de Henry More una nueva dimensión: la nueva ciencia asentada en el conocimiento antiguo. Así las cosas, el sistema vitalista de More que adopta el proceder metodológico moderno busca solucionar algunas aporías presentes en los sistemas modernos ayudándose de las enseñanzas antiguas, especialmente, las neoplatónicas. En ese sentido, debe vislumbrarse las respuestas presentadas respecto a la interacción mente-cuerpo, el origen del movimiento de las partículas, y en especial, la idea del espacio como extensión espiritual infinita.

Henry More, Op. cit., p. 280: «Now if we rightly consider what is comprehended in the true and usual Notion of the Unity of a Soul, it is very manifest that it mainly consist in this, that the Animadversive thereof is but one, and that there is no Sensation not Perception of any kind of the Soul, but what is communicated to and perceived by the whole Animadversive».

⁴⁷ Henry More, Op. cit., p. 281: «Which is a perfect contradiction to all the Laws of Metaphysicks and Logic».

Bibliografía

- Benítez, Laura. Descartes y el conocimiento del mundo natural. México, Porrúa, 2004.
- Cassirer, Ernst. *La rinacenza platonica in Inghilterra e la Scuola di Cambridge*. Traduzione di R. Salvini. Firenze. La nuova Italia..
- CROCKER, Robert. Henry More, 1614-1687. A biography of the Cambridge Platonist. Kluwer Academic Publishers, 2003
- Henry, John. Cambridge Platonist's Materialism: Henry More and the Concept of Soul. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 49 (1986), pp. 172-195. http://www.jstor.org/stable/751295
- More, Henry. *Immortality of the soul*. Jacob, A. (Ed). Dordrecht, Martinus Nihjoff Publishers, 1987.
- STAUDENBAUR, C.A., *Platonism, Theosophy, and Immaterialism: Recent Views of the Cambridge Platonists*. C. Journal of the History of Ideas, Vol. 35, No. 1 (Jan. Mar., 1974), pp. 157-169. http://www.jstor.org/stable/2708752
- PLOTINO. *Enéada* VI. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 1998.

Observaciones hacia una filosofía de la naturaleza. El problema de la alteridad

Raúl Pavón Terveen*

¿Hemos comprendido realmente la esencia de la naturaleza? Friedrich Schelling

Es, pues, de primera necesidad, no sólo rearticular individuo y sociedad [...], sino también efectuar la articulación reputada de imposible (peor, de 'superada') entre la esfera biológica y la esfera antropo-social.

Edgar Morin

Para que el quehacer filosófico vuelva a tomar el problema de la naturaleza, bien podría apelar a que nuestra época no puede darse el lujo de seguir ignorando el proceso de deterioro del medio ambiente, el materialismo instrumentalista que parece no tener límites, o la invariable sujeción de la alteridad. Bien podría también seguir a Hans-Georg Gadamer¹ cuando en *Verdad y Método* afirma que debemos de apresurarnos antes de que las ciencias positivas –como ya hicieron con la naturaleza– tomen a las mujeres y a los hombres y los definan como unos entes meramente biológicos, mecánicos, sujetos a leyes inmutables, manejables y controlables.

A la primera parte respondería que no es necesario estar presente en la catástrofe para pensar las implicaciones de una ideología dominadora; es decir, el pensamiento no puede contentarse con la frase de "a niño ahogado, a tapar el pozo", es por esto que la ecología llega ya muy tarde (como todas las consideraciones de la cotidianidad), y eso sin contar que su premisa epistemológica es la misma que puso a la naturaleza (y a nosotros mismos) en riesgo en primer lugar. Y a Gadamer ¿no podría contestársele que perdiendo a la naturaleza, se ha perdido ya a los hombres?

^{*} Es Licenciado en Filosofía (UIC) donde actualmente cursa la Maestría en Filosofía de la Cultura. Es profesor de la Escuela de Filosofía del ISEE.

¹ Cfr. H. G. Gadamer, Verdad y método, Salamanca, Sígueme, Tomo I, 2005, pp. 36-37.

Filosóficamente la naturaleza es esta esfera que en general se ha definido como lo objetivo, lo primeramente contrapuesto al vo, su campo de acción básico, lo enteramente otro² -pensemos en Descartes, Fichte, o, más del lado científico, Galileo o Newton-. Más escasa ha sido la afirmación opuesta, que toma a la naturaleza como parte integrante de todos los hombres, como una totalidad que nos incluye e incluimos (del yo a los yoes, y de los yoes a un nosotros), como un organismo vivo, como una fuerza creadora en movimiento histórico -aquí tenemos a un Bruno, un Spinoza, un Schelling-. Se dice que la filosofía comienza cuando el hombre se preguntó, en la Grecia clásica, por el principio de todas las cosas, y para eso se dedicó a observar la naturaleza; de ahí que sus respuestas fueran nociones tales como el agua, el fuego, el aire, etcétera. A lo largo de la historia del pensamiento, la filosofía de la naturaleza fue una constante en los sistemas de grandes filósofos, a tal grado que se puede rastrear sin ningún problema aunque no hayan hablado explícitamente de la misma. Ni siguiera se dejó de estudiar cuando en el racionalismo y en el idealismo se dio primacía al hombre y su subjetividad. El cambio se da cuando las ciencias positivas -los "realistas" - toman las riendas del pensamiento y se adueñan de la naturaleza en eso que ellos llaman "Física", separándose definitivamente como disciplina independiente de la Filosofía³, y a partir de entonces parece que al filósofo ya no le corresponde interesarse por ella y mucho menos estudiarla.

La interpretación dominante que adoptó la Física, y con ella todas las ciencias naturales, es la primera que mencionamos: que la naturaleza es algo completamente otro, diferente y ajeno a mí. Esta interpretación ha tenido sus consecuencias: la naturaleza sería algo objetivo, estático, inmutable (dentro de su innegable movimiento y en contraposición de los hombres cambiantes); es algo comprensible y racional que a su vez (en momentos de extraña locura) muestra una cara oscura que hay que dominar y controlar (precisamente para que se haga comprensible y racional); es algo mecánico que funciona como las manecillas de un reloj; es una totalidad cuyo lenguaje es la matemática; es un límite a mi actuar que se tiene que superar. «Si reducimos las cosas y la vida hasta extraer sus componentes elementales —opinan los representantes de esa ciencia—, se descubrirá el secreto de la fábrica de la naturaleza. Si llegamos a saber cómo está hecho todo, estaremos en condiciones de reproducirlo»⁴.

² Cfr, N. Abbagnano, Diccionario de Filosofía, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 837.

Hay que hacer notar que estos realistas luchan en particular contra la última gran filosofía, la romántico-idealista, por eso su ataque es tan despiadado y sin medir sus consecuencias: «El realismo de la segunda mitad del siglo XIX tendrá la habilidad de pensar sobre el hombre como si fuera algo pequeño y, sin embargo, emprender con él cosas grandes, si queremos llamar 'grande' a la moderna civilización científica, de la que todos nos aprovechamos. En cualquier caso, empezó en el tercer tercio del siglo XIX la modernidad más reciente, con una mentalidad contraria a todo lo exaltado y fantástico. Pocos presentían entonces, con la clarividencia de Nietzsche, qué monstruosidades había de traer el espíritu de la sobriedad positivista» R. SAFRANSKI, Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán, México, Tusquets, 2009, p. 253.

⁴ R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 62.

Esta interpretación tampoco debería de sorprendernos mucho si tomamos en cuenta que desde el origen de la filosofía la dualidad mente-cuerpo fue puesta como jerárquica-valorativa. «El cuerpo es la cárcel del alma», nos dice Platón. ¿Quién podría negar que hasta la fecha seguimos en esa interpretación dominante? Y eso se le podría decir a quien incluso sostiene que todo se puede reducir a una cuestión natural. Es decir, aunque hay pensadores y científicos que han afirmado cosas como «lo que nosotros llamamos comportamiento inteligente no constituye un principio especial o un privilegio de la naturaleza humana; no es más que un juego más refinado y complicado del mismo mecanismo y automatismo asociativo que encontramos en todas las reacciones animales»⁵, su concepción de lo que la naturaleza es ya está completamente permeada por la interpretación dominante que se mencionó.

Siguiendo esta misma idea y como una de sus consecuencias, que tiende a pasarse por alto, es el de que la mujer va unida directamente a este problema de la naturaleza por el modo en que ha sido definida a lo largo de la historia de Occidente. Como acabamos de decir, Occidente se encuentra imbuido en un sinfín de dualidades y dicotomías, siendo la más básica la de mente-cuerpo. Este dualismo se ha caracterizado por poner al varón del lado de la mente y a la mujer del lado del cuerpo. El varón es racional, la mujer es pasional. El primero es inteligente, la segunda es sensible. El uno es fuerza, la otra es debilidad. La mujer es lujuria, el hombre es mesurado. "Cuando Aristóteles opina que 'podríamos considerar la condición femenina como si fuera una deformidad, aunque una deformidad que acontece en el curso ordinario de la naturaleza', presta su autoridad a lo que ha resultado ser una concepción extraordinariamente duradera de la hembra, en tanto que hembra, como un ser defectuoso"⁶. Así, histórica y culturalmente, la mujer ha quedado unida a esa misma concepción que se tiene de la naturaleza, al tomarla como más instintiva, emocional y sensible, es decir, más en contacto con su cuerpo, por lo tanto, más irreflexiva, irracional, incomprensible y, en primera y última instancia, peligrosa.

Por otro lado, también se puede ver que, aunque pareciera que al filósofo ya no le toca reflexionar sobre la naturaleza, no importa desde cuál disciplina se hable siempre se presupone una concepción de la misma. Por ejemplo, si se discute sobre filosofía de la cultura, inmediatamente se la contrapone a lo que creemos que la naturaleza es (en tanto se toma que cultura ‡ naturaleza). Entonces, si se conjetura que todos los hombres están ya irremediablemente dentro del mundo de la cultura, eso querría decir que ya no forman parte del mundo natural; que si

51

⁵ E. Cassirer, Antropología filosófica, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p.105. Cita tomada de un comentario sobre la filosofía de Hipólito Taine.

S. Lovibond, "El feminismo en la filosofía antigua: La apuesta feminista sobre el racionalismo griego", en M. FRICKER, y J. HORNSBY, [comp.], Feminismo y Filosofía. Un compendio, Idea Books, Barcelona, 2001, p. 27.

hubo un momento en que fuimos entes naturales (en un "estado de naturaleza" diría Rousseau), ya no lo somos desde hace mucho tiempo (tanto que hasta hemos perdido conciencia de ello)⁷. Lo mismo ocurre cuando hablamos de ética, y consideramos, por ejemplo, que el hombre actúa a través de valores y no de un modo meramente biológico (entiéndase natural), o cuando se toma por principio que el hombre es "por naturaleza": bueno, malo, libre, determinado, incompleto, etcétera⁸.

Ahora bien, esta tradicional relación con la naturaleza no puede más que presentarse como problemática, sobre todo cuando se ve, siguiendo a Edgar Morin, que "desde su origen el sojuzgamiento de la naturaleza retroactúa de manera compleja sobre el devenir de la humanidad [...] El sojuzgamiento del mundo animal ha creado los modelos de sojuzgamiento del hombre por el hombre". En efecto, si vemos lo efectivo, lo exitoso y lo eficiente que ha resultado la manipulación de la naturaleza, ¿por qué no habría de aplicarse el mismo método a los hombres? Y aquí ni siquiera se habla de esa manipulación consciente, o intencionalmente autónoma, del científico loco del cine de entretenimiento quien invariablemente busca la dominación del mundo, sino de la ideología cotidiana, esa que es invisible para nosotros mismos, esa que se nos presenta como inmediatez, esa alienación que nos hace movernos sólo al nivel de lo producido confundiéndonos con ello¹⁰ y nunca en el de la producción.

La palabra "Observaciones" en el título, quiso resaltar que las pretensiones del presente trabajo no son más que un esbozo de las problemáticas que aún sigue suscitando nuestra relación con la naturaleza. Problemáticas de unión, de separación, de distancia, de dominación, de identidad, de corporalidad, de supervivencia, de extrañeza, de extranjería, de conocimiento, de oscuridad, de ética, de libertad, de arte. Quizá nuestra conformidad y negligencia (complacencia en nuestro cotidiano materialismo espontáneo¹¹) nos ha llevado hasta el lugar en el que nos encontramos, una ceguera voluntaria ante la idea de que las cosas

[«]Al llegar aquí surge, sin embargo, uno de los más difíciles problemas, un problema con el que la humanidad ha tenido que debatirse incesantemente a los largo del desarrollo de su cultura. ¿No será un fatal extravío este camino que aquí abraza el hombre? ¿Le es *lícito* a éste desprenderse, así, de la naturaleza, alejarse de la realidad y la inmediatez de la existencia natural? ¿Lo que a cambio de ello recibe son verdaderos bienes o son, en realidad, los más graves peligros que su vida se expone?» E. CASSIRER, *Las ciencias de la cultura*, México, F.C.E., 2005, p. 40-41.

[«] Oiderot empuja la lógica artificialista hasta el extremo, y, por ello, la invierte: si algo no es natural, no amerita que se lo respete; en consecuencia, el incesto no es censurable. Pero cómo saber dónde detenerse. Es posible que mañana (¿mañana?) un biólogo nos demuestre que la agresividad está en la naturaleza del hombre, y que, en consecuencia, es preciso admitirla: están en su naturaleza el asesinato, la tortura, el deseo de humillar al prójimo: nada nos permitirá oponernos a ello. Ésta es, ciertamente, la conclusión a la que llegan, en la época de Diderot, los personajes de Sade... » T. Todorov, Nosotros y los otros, México, Siglo XXI, 1991, p. 37.

⁹ E. MORIN, El Método. 1 La naturaleza de la naturaleza, Madrid, Cátedra, 2009, p. 282.

¹⁰ Cfr. R. Safranski, El mal o el drama de la libertad, p. 63.

¹¹ Cfr. G. Lukács, Estética. I La peculiaridad de lo estético, México, Grijalbo, 1966, p. 47.

pueden ser de otro modo (tanto porque no conviene a ciertos intereses, como porque así se ha hecho siempre), y una seducción sin límites de la igualación valorativa -que cualquiera puede tener- que otorga el dinero¹². Lo cierto es que parece necesario retomar esta disciplina dentro de los círculos filosóficos, si no para lograr una mayor comprensión de la complejidad de nosotros mismos, sí para al menos no sorprendernos cuando este mundo termine por salírsenos de nuestras avariciosas manos.

¹² Cfr. G. Simmel, The philosophie of money, New York, Routledge, 2004, p. 390.

Escollos reduccionistas: sobre la crítica gadameriana a la ciencia moderna*

Leonel Toledo Marín**

Introducción

Según W. Wallace,¹ en el Renacimiento asistimos a un cambio de perspectiva científica que tiene, de manera general, cuatro dimensiones principales: la primera consiste en una nueva valoración de la matemática aplicada a las verdades de la naturaleza, "como lo constatan los trabajos de Oresme y Copérnico". La segunda, se refiere al componente observacional, que culminaría en el interés por la disección, la observación y la experimentación; en tercer lugar, ligada con la dimensión anterior, tenemos las herramientas tecnológicas, la construcción de instrumentos, tales como el telescopio y, posteriormente, el microscopio, que pueden extender el campo sensorial humano. Por último, los cambios en la estilística en la prosa filosófica y en los tratados científicos: en este terreno, el discurso escolástico se enfrentó a la tradición humanista de la retórica y al estilo llano de las exposiciones y reportes de observación, como el *Sidereus nuncius* de Galileo Galilei².

En las páginas siguientes, exponemos la manera en que Hans-Georg Gadamer, a partir de una caracterización de la ciencia moderna similar a la ofrecida por Walllace, explora y critica los supuestos fundamentales, así como

^{*} Licenciado, Maestro y Doctor en Filosofía (UNAM). Es profesor-investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Este ensayo ha sido configurado en el contexto de las discusiones del Seminario Permanente de Historia de la Filosofía (UACM) a cuyos miembros agradezco los valiosos comentarios recibidos.

W. WALLACE. "Traditional Natural Philosophy".

² Cfr., el estudio de Gadamer en Verdad y Método II, "Retórica y hermenéutica".

las consecuencias que conlleva la perspectiva científica moderna. En la primera parte, se revisan los distintos momentos en los que, según Gadamer, la ciencia moderna se constituye como una ciencia reduccionista en el sentido lingüístico y ontológico, tal supuesto, según el autor alemán, va acompañada de la noción de dominio sobre la naturaleza. La segunda parte expone, por un lado, los problemas que, desde su noción de lenguaje, Gadamer encuentra en la ciencia moderna; por otro lado, se explicita la crítica gadameriana al proyecto de la ciencia moderna, desde la noción de "relativización", entendida ésta como una perspectiva parcial e incompleta del mundo. La tercera parte pretende esclarecer las líneas generales de la alternativa gadameriana para las ciencias (naturales), que se formula en términos de la comprensión y de cierta idea de la práctica científica.

1. La caracterización gadameriana de la ciencia moderna

El nacimiento de la ciencia moderna, según Gadamer, tiene como características principales, 1) el intento de reducción de la dimensión "vital" a un sistema de lenguajes arbitrarios y *ad hoc* (lenguajes que se han vuelto ya "instrumentos" o "herramientas" cotidianos para el científico), con los cuales se daría cuenta de un número cada vez mayor número de experiencias. El ejemplo paradigmático de este tipo de reducción lingüística es la matemática, en tanto que, desde ésta se podrían *calcular y predecir* las distintas relaciones (causas y efectos) que guardan entre sí los fenómenos de la naturaleza³. Así, Gadamer afirma que,

No puede discutirse el hecho de que la nueva ciencia de la experiencia con su nuevo ideal de método, fue la que a través de la aplicación del básico esbozo matemático a la naturaleza y a los hechos naturales, introdujo una nueva tensión entre el lenguaje y el conocimiento⁴.

En el fondo, podemos suponer que la reducción lingüística obedece a fenómenos mucho más complejos que son detectables desde el Renacimiento, tales como la insufiencia explicativa del hilemorfismo sometido a una dura crítica escéptica; así como las dificultades (ya señaladas por Francis Bacon), cuando se mezclan la teología (neo)platónica con la filosofía natural.

-

[&]quot;La ciencia como instrumento de la ilustración", p. 82. Debemos tomar en cuenta que el proyecto científico de la ciencia moderna de los siglos XVI y XVII, está determinada, a su vez, por la búsqueda de una ciencia alternativa a la ciencia aristotélica:

La filosofía mecánica no consiste en una simple apelación a la experiencia, sino que ataca al aristotelismo en su perspectiva respecto a la experiencia manifiesta y a la demostración ocular. Reemplaza la noción ingenua de experiencia manifiesta con la noción de la interpretación de la experiencia y el manejo del experimento, por el cual, las verdades de la naturaleza son "arrancadas" de ella. V. Tamny, Atomism and the Mechanical Philosophy, p. 608.

⁴ "La fuerza expresiva del lenguaje", p. 136.

- 2) Junto con la reducción lingüística en la ciencia moderna, se encuentra como característica determinante una nueva noción de método, el cual es «el camino de un cercionamiento universal»⁵, que eliminaría definitivamente la posibilidad del error en el conocimiento. Sin embargo, la necesidad del método y su aparente conducción a la verdad o a la certeza universal no es sino un autoengaño de la práctica científica: mientras se olvida el carácter arbitrario e instrumental de los lenguajes, se puede suponer (por esto mismo), que los procedimientos que establece una teoría científica corresponden a una auténtica aproximación (o descripción) de lo que sucede en la realidad.
- 3) Finalmente, la ciencia moderna viene acompañada de un supuesto metafísico: el descubrimiento (digámoslo así) de la autoconciencia como primera y fundamental certeza, que, paradójicamente, «sólo se gana su legitimidad en el rodeo por la conciencia divina que debe ser hallada»⁶. En efecto, el "rodeo" al que se refiere Gadamer consiste en depositar en la conciencia divina la fuente y el origen de todas las verdades (matemáticas, físicas, etc.), que después serán "descubiertas" por la autoconciencia particular.

Las tres características anteriores determinan el nacimiento y el desarrollo de la ciencia moderna. Bajo tales principios, afirma Gadamer, se inauguran también tres aporías, a saber, 1) La aporía de la polaridad ontológica o la "aporía de las dos sustancias", esto es, los problemas anejos al dualismo cartesiano: «la extensión y la autoconciencia no parecen pertenecer de ningún modo al mismo orden del ser». El problema aquí consiste en que la explicación del mundo como una totalidad queda excluida *ab initio*, dado que las dos sustancias son irreductibles y, por tanto, deben ser tratadas aparte. 2) La aporía, que «se sigue de la primera", es la insolubilidad del problema de lo vivo: "el concepto del cuerpo extenso no

[&]quot;La ciencia como instrumento...", p. 82. Gadamer propone que esta característica encuentra su principal exponente en Descartes. Con el fin de explicitar la noción cartesiana de método científico, considero pertinente citar al mismo Descartes en el Discurso del método:

primero he procurado formular los principios o primeras causas de todo lo que es o puede existir en el mundo, sin considerar, a este efecto, nada más que a Dios que lo ha creado, ni obtener tales principios sino a partir de ciertas semillas de verdades que están naturalmente en nuestras almas. (*Discurso...*, p. 87-8).

Si bien la teoría cartesiana de los primeros principios sostiene que éstos se conocen con absoluta certeza, no es así con respecto a la explicación de los fenómenos particulares de la naturaleza. De esta manera, Descartes afirma:

he de reconocer que el poder de la naturaleza es tan amplio y tan grande, y que estos principios son tan simples y tan generales, que ya casi no observo efecto particular alguno que desde el principio no conozca que puede ser deducido de muchas y diversas formas; mi mayor dificultad, por lo tanto, consiste generalmente en encontrar en qué forma concreta depende de tales principios. (Discurso..., p. 88. El énfasis es mío).

El párrafo anterior indica que el grado de certeza de los principios y el de la explicación de fenómenos particulares es distinto. Según Descartes, mientras alguna hipótesis científica se aleja de los primeros principios, su grado de certeza irá disminuyendo; en este sentido, sostengo que la ciencia cartesiana de los efectos particulares, bien puede ser caracterizada como una ciencia de la interpretación. Véase, además, CLARKE, D. "Descartes' Philosophy of Science..."

⁶ "La ciencia como instrumento...", p. 84.

[&]quot;La ciencia como instrumento...", p. 84.

es suficiente para pensar la verdadera vida»⁸. 3) La tercera aporía de la nueva ciencia se encuentra en su dimensión *práctica*. Gadamer lo formula de la siguiente modo: al ser la ciencia moderna un proceso interminable de acumulación de experiencias, no es posible una relación de ésta con la "necesidad práctica del momento":

El mismo Descartes había extraído, en su llamada moral provisional, la pregunta de la moral, de la universalidad de la nueva ambición científica. ¿Y cómo debe conciliarse esta nueva ciencia, que no quiere ni puede ser un todo de saber cerrado en el sentido de la tradición antigua, con las pretensiones de la certeza práctica de la vida y con el saber práctico?⁹

La caracterización gadameriana de la ciencia moderna, culmina en el señalamiento de la intención del "poder hacer y querer cambiar", que está implícita en el proyecto científico: la reducción lingüística y la noción de método determinan, ahora, tanto la cualidad ontológica como el estatuto epistémico del mundo (lo determinan como criterio irrebatible, fundante y verdadero). La reducción lingüística implica, finalmente, la reducción ontológica y esto, a su vez, posibilita el dominio del hombre sobre la naturaleza:

El fin de esta investigación metódica del objeto es esencialmente la ruptura de la resistencia de los "objetos" y el dominio de hechos naturales: para este dominio, la intención tecnológica básica no es una motivación consciente, sino que representa una consecuencia inmanente cuya realidad nos rodea por doquier en la forma de nuestra civilización técnica¹⁰.

Así, las distintas reducciones (tanto lingüísticas y metodológicas) operadas sobre el mundo desde la ciencia moderna, tienen como correlato el dominio de la naturaleza por la técnica¹¹.

_

Encuentro oscura esta parte de la exposición gadameriana y mi interpretación es, con respecto a la primera aporía, que Gadamer afirma que la tesis del dualismo cartesiano sea una suposición ad hoc en la filosofía y que esta tesis no está suficientemente justificada. Con respecto a la segunda aporía, sin embargo, no me queda clara la posición del pensador alemán, pues la explicación cartesiana de los procesos biológicos está, justamente, comprendida en el mecanicismo. Si esto es así, no habría, propiamente, una aporía.

[&]quot;La ciencia como instrumento...", p. 85.

[&]quot;La fuerza expresiva del lenguaje"., p. 137. Cf., J. Cottingham, Descartes: Metaphysics and the Philosophy of Mind, donde se afirma:

Descartes observa que "no es de las raíces o del tronco de un árbol de los que uno toma los frutos, sino solamente de las ramas" y él evidentemente consideró el principal objetivo de su sistema, los beneficios prácticos para la humanidad: en lugar de la "filosofía especulativa que se enseña en las escuelas", pretendió desarrollar una "filosofía práctica", que sería "útil en la vida" y, finalmente, nos haría "amos y señores de la naturaleza".

La referencia a la Dialéctica del lluminismo es inevitable, Horkheimer y Adorno, con base en la noción weberiana de racionalidad formal y racionalidad medio-fin, someten a una revisión radical la valoración positiva que

2. La experiencia lingüística del mundo y la ciencia moderna

Gadamer afirma que la reducción lingüística de la ciencia moderna es una de las características fundamentales de la ciencia moderna, de tal manera que la comprensión que las ciencias naturales puedan lograr (si hay alguna), será siempre *incompleta*, pues, «la física no proporciona este lugar [fuera de la experiencia lingüística], porque lo que investiga y calcula como su objeto no es el mundo, esto es, el todo de cuanto es»¹². Más aún,

Los lenguajes artificiales, lenguajes secretos o simbolismos matemáticos, no tienen en su base una comunidad ni de lenguaje ni de vida, sino que se introducen y aplican meramente como medios e instrumentos del entendimiento. En esto estriba el que presupongan siempre un entendimiento ejercido en vivo, y además ejercido lingüísticamente. Es sabido que el consenso por el que se introduce un lenguaje artificial pertenece necesariamente a otro lenguaje¹³.

El uso de lenguajes artificiales en la ciencia se articula, entonces, con la intención de dominio, que «es inherente al espíritu y a la voluntad del hombre» 14, para evidenciar el carácter retórico de los lenguajes científicos. 15 Por un lado, es la dimensión de la retórica científica donde se realiza la objetivación (enajenación) del mundo. Por otro, las ciencias naturales están, a su vez, determinadas por su situación dentro de la tradición, «ni el universo biológico ni el universo físico pueden negar realmente la relatividad al estar ahí que les es propia» y, de esta manera,

Marx había hecho del progreso científico-técnico: lo que para Marx representaba un potencial inequívocamente emancipatorio, para Horkheimer y Adorno constituye el núcleo de una dominación generalizada en todas las esferas de la vida y tiene, además, el efecto inmovilizante para las fuerzas que, se suponía, habían de liberar al ser humano. Así,

Hoy que la utopía de Bacon – "ser amos de la naturaleza en la práctica- se ha cumplido en escala terrestre, se torna evidente la esencia de la constricción que él imputaba a la naturaleza no dominada. *Era el dominio mismo*. Dominio tras cuya disolución puede ir más allá el saber, en el cual indudablemente residía, según Bacon, "la superioridad del hombre". Pero ante esta posibilidad del iluminismo al servicio del presente se transforma en engaño total de las masas. (*Dialéctica del Iluminismo*, p. 59).

¹² Verdad y método I, p. 543.

³ Verdad y método I, p. 535.

¹⁴ Verdad y método I, p. 540.

En "La fuerza expresiva del lenguaje", p. 140, Gadamer sostiene que tales lenguajes científicos son necesarios, en tanto que es necesario, para una comunidad de científicos, un "acuerdo" acerca de su objeto particular de estudio: naturalmente existe un lenguaje científico. La retórica lo exige, precisamente en el hecho de que sabe para quién se habla. Ésta fue la gran intuición de Platón: el uso de medios retóricos y de formas y estilos discursivos que mueven a la emoción puede estar al servicio del conocimiento, por eso no hay duda alguna de que cada uno de nosotros, y con respecto a un determinado círculo de grupos de investigación, debe hablar de la manera en que esos grupos de investigación saben aceptar mejor lo que se comunica.

Sin embargo, como veremos más adelante, este acuerdo es posterior a la "experiencia lingüística del mundo".

una ecuación universal que transcribiese todo cuanto es, de manera que incluso el observador del sistema apareciese en las ecuaciones del mismo, seguiría presuponiendo al físico, que en su calidad de calculador no sería al mismo tiempo el calculado. Una física que se calculase a sí misma y fuese su propio autocálculo, no dejaría de ser una contradicción en sí misma¹⁶.

El párrafo anterior se explica desde el marco teórico gadameriano de la función del lenguaje en tanto que éste posibilita y predetermina de manera ontológica las distintas manifestaciones humanas. Así, pensar en reducir el espectro de las experiencias en un sistema de lenguaje, es un supuesto metodológico sin fundamento, pues, «no se puede mirar desde arriba el mundo lingüístico... pues no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto»¹⁷.

3. Crítica gadameriana a la ciencia moderna

Desde la perspectiva de las tesis anteriores, la primera crítica gadameriana a la ciencia moderna consiste en lo siguiente: si bien es cierto que a partir de la objetivación del mundo, las ciencias naturales pueden construir lenguajes y descripciones científicas y, con ello, someter a la naturaleza a un sistema de cálculos y a la construcción de teorías, es claro que establecer un lenguaje determinado, con métodos específicos, no puede agotar la totalidad del "mundo vital", al que se accede por la experiencia lingüística del mundo.¹⁸ A diferencia de los lenguajes artificiales, la "lingüisticidad" que Gadamer propone se encuentra como supuesto ontológico, omnicomprensivo, y abarca todas las dimensiones posibles del saber, siendo a su vez, inherente a éstas: «en una comunidad lingüística real, no nos ponemos primero de acuerdo sino que estamos ya siempre de acuerdo»¹⁹. De esta manera, «es el mundo que se nos presenta en la vida común el que lo abarca todo y sobre el que se produce el entendimiento; en cambio, los medios lingüísticos no constituyen por sí mismos el objeto de aquél»²⁰.

La segunda crítica a la ciencia moderna,²¹ desde la noción gadameriana del lenguaje, consiste, desde mi punto de vista, en la "relativización" de la actividad

Verdad y Método I, p. 542. A pesar de que en el texto principal propongo una interpretación de este párrafo desde la concepción gadameriana del lenguaje, me sigue pareciendo uno de los pasajes más desafortunados de Verdad y Método I. Veamos: en primer lugar, tal ecuación considera "todo cuanto es" (el observador mismo está considerado en tal ecuación), luego, paradójicamente, se afirma que "el calculador no sería al mismo tiempo el calculado". En segundo lugar, considero que la expresión "una física que se calculase a sí misma" es, al menos, obscura. Más aún, concediendo que los enunciados precedentes del texto gadameriano sean partes de un argumento válido, ¿de qué manera prueba esto que tal ciencia sea una contradicción?

Verdad y método I, p. 543.

¹⁸ Cfr., Verdad y método I., p. 537.

¹⁹ Verdad y método I., p. 535.

²⁰ Verdad y método I., p. 535.

Gadamer no desarrolla explícitamente tal crítica, sin embargo, creo que está implícita desde su caracterización del lenguaje y de la tradición.

científica. Esta "relativización" es triple: en primer lugar, ontológica, esto es, Gadamer diría que la ciencia es una *actividad particular, situada*, que se realiza dentro de los límites del «todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente»²².

La relativización ontológica se articula con la relativización epistémica: Gadamer señala la posibilidad de un nuevo tipo de experiencia del mundo en el cual la "cosa en sí" consiste en una continuidad de "matizaciones perspectivistas":

De una manera análoga a la de la percepción puede hablarse de la "matización lingüística" que experimenta el mundo en los diversos mundos lingüísticos. Sin embargo, sigue existiendo una diferencia característica: en la percepción de las cosas cada matización es distinta y excluyente de las demás, y contribuye a constituir la "cosa en sí" como el continuum de estas matizaciones²³

La tercera relativización de la ciencia se realiza desde la dimensión temporal. Toda manifestación científica está inmersa en su propio horizonte histórico, así como en su propia tradición y, si esto es así, no es posible ya proponer alguna concepción definitivamente válida de lo científico. Desde las nociones de apertura, de la matización continua y de la diversidad de las tradiciones, es imposible negarse a nuevas concepciones de conocimiento científico. De ahí que Gadamer afirme:

Es verdad que los "mundos" históricos, que se resuelven los unos en los otros en el curso de la historia, son distintos entre sí y también distintos del mundo actual y sin embargo lo que se representa es siempre un mundo humano, esto es, constituido lingüísticamente, lo haga en la tradición que lo haga. Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros.²⁴

Si esto es así, surge la necesidad de dar cuenta, desde esta perspectiva, de las categorías científicas, tales como la verdad, el progreso científico y la razón.

_

²² Verdad y método I., p. 536.

²³ Verdad y Método I., p. 537.

²⁴ Verdad y Método I., p. 536.

4. Hacia la caracterización de las ciencias como hermenéutica

Gadamer también sostiene que las ciencias naturales requieren de una labor "hermenéutica", en tanto que se ocupan de la interpretación de los datos de la experiencia, de tal manera que, «la mera acumulación de hechos no es experiencia: se haría caso omiso del fundamento mismo de la ciencia de la experiencia. Es en este ámbito que es decisiva la relación hermenéutica entre hecho y teoría»²⁵.

Esta relación de interpretación, que Gadamer ha adoptado de Heidegger y Husserl, le permite establecer la relación entre el "mundo vital", con la temporalidad y la finitud en la comprensión²⁶; estas tres categorías se implican mutuamente y son la condición de posibilidad de toda experiencia²⁷. Gadamer propone, desde su noción de comprensión, la necesidad de una ciencia que se hace consciente de sus propios límites:

> La razón consiste siempre en no afirmar ciegamente lo tenido por verdadero, sino en ocuparse en ello críticamente. Su hacer es el de la Ilustración, pero no como el dogma de una nueva racionalidad absolutamente regulada que todo lo sabe mejor; la razón es también comprenderse a sí mismo y nuestra propia relatividad en un autorreconocimiento perseverante²⁸.

Tal hermeneutización de la ciencias naturales determina, incluso, el progreso científico, así,

> Quien en la distancia a sí mismo es capaz de la inteligencia de su limitación en su círculo vital, y con ello está abierto para el otro, ése experimenta de continuo la corrección de la realidad. La ciencia ha hecho de eso su deber más excelso. Su libertad frente a los fines sirve a la liberación de los fines demasiado angostos que nuestras ilusiones construyen de continuo²⁹.

De ahí que Gadamer puede asociar, finalmente, su noción de razón y de ciencia, con la praxis, en donde «la praxis no es únicamente la aplicación ciega de

²⁵ "Del ideal de la filosofía práctica"., p. 61.

Señalemos brevemente que, para Gadamer,

La estructura general de la compresión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro. V. Verdad y método I, p. 330.

Así pues, Gadamer recupera la noción de círculo de la comprensión, inaugurada por Heidegger, así como las nociones de prejuicio, de la distancia en el tiempo, y la tradición, para señalar que la estructura de la comprensión está fundada en la historicidad. V. Verdad y método I, p. 331y ss.

²⁷ Cfr., "Del ideal de la filosofía práctica", p. 63.

²⁸ "Sobre el poder de la razón", p. 57.

²⁹ "Ciencia y opinión pública", p. 74.

conocimientos teóricos según las posibilidades de nuestra capacidad»³⁰, sino, a la manera de los griegos, la praxis es el concepto eje que dirige la razón y la ciencia hacia el bien común:

poder dedicarse enteramente a lo "teórico" presupone el "saber práctico", la fuerza de conducción de la razón en la acción y en el comportamiento humanos. Esto es ante todo la razón, de cuyo poder o impotencia se trata. No es simplemente una capacidad que uno tiene, sino algo que sirve para formar y cuya formación debe servir a toda ciencia política...³¹

Tal dimensión práctica es el mayor reclamo gadameriano a la ciencia moderna: en su afán objetivador, ésta ha olvidado los presupuestos originarios de la *theoria* griega, en la que los intereses científicos se determinan desde la dimensión ética y estética de la comunidad lingüística, por ello, afirma Gadamer que «lo que se llama teoría dentro de la ciencia moderna, tengo la impresión de que apenas tiene nada que ver con aquella actitud de mirar y saber en la que los griegos acogían el orden del mundo»³².

Es la concepción de *praxis* que hemos descrito líneas arriba la que tiene en mente Gadamer cuando señala que: «ante todo desde que la idea de la ciencia empieza a subordinarse a la naturalidad de la nueva ciencia de la naturaleza, a su pensamiento metódico y su exigencia de verificación, se *deslegitima* cada vez más al saber de esta "ciencia práctica"»³³.

Tal deslegitimación de la *praxis* griega, realizada por la ciencia moderna, conlleva, a su vez, a una nueva orientación de la práctica científica, a saber, la limitación de ésta al conocimiento y al dominio de la naturaleza, junto con la negación de «todas las formas humanas de ley y orden»³⁴. Es esta negación lo que constituye la "ceguera específica" de la ciencia moderna.

5. Reflexiones finales

Se han revisado tres distintos momentos que esclarecen la concepción gadameriana de la ciencia moderna. A partir de las intuiciones básicas sobre la ciencia del siglo XVI y XVII, compartidas con Wallace y desde su noción de lenguaje, Gadamer nos ofrece, en primera instancia, un diagnóstico de la ciencia moderna a partir

³⁰ "Ciencia y opinión pública", p. 71.

[&]quot;Sobre el poder de la razón"., p. 48.

³² Verdad y método I., p. 544.

[&]quot;Sobre el poder de la razón"., p. 49. Las cursivas son mías.

³⁴ Cfr., "Sobre el poder de la razón", p. 50.

del cual ha discutido, a) la idea reduccionista. Esta discusión se realiza a partir de, a.1) el fracaso del intento de la reducción de los procesos naturales a lenguajes artificiales como la lógica o la matemática³⁵. Así como, a.2.) desde una ontología que tiene como concepto eje la construcción lingüística (originaria) del mundo, ya no la "aporía de las dos sustancias"³⁶; de ahí que Gadamer afirme que: «lo que el mundo es, no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece»³⁷. Paralelamente, Gadamer encuentra que, b) la dimensión práctica del conocimiento científico ha quedado reducida a la mera dominación de la naturaleza, lo que implica la negación de otras posibilidades de praxis científicas³⁸, dando lugar a una deslegitimación de la *theoria* originaria.

Es esta "nostalgia por lo originario", lo que sugiere la primera parte de la propuesta alternativa gadameriana para las ciencias naturales, en la que la ciencia podría recuperar su orientación hacia el orden, la belleza y el bien común. Por otra parte, esta orientación parece imposible sin una hermeneutización de la ciencia, en la que el investigador es consciente de sus propios límites, de su horizonte histórico y de su situación de apertura, desde la cual los supuestos y las asunciones teóricas pueden ser siempre corregidas.

³⁵ Esta crítica se realiza también dentro de la tradición semántica, considérese, por ejemplo, al Wittgenstein de las *Philosophical Investigations*, en donde se sostiene que el "juego de la atribución de conceptos", está determinada por el acuerdo, una forma de vida comunitaria y, paralelamente, por los criterios de externos. V. Kripke, S. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado.*, pp. 92-103, así como Тномром, J. *Critical Hermeneutics*, pp. 12-17.

No estoy plenamente convencido, sin embargo, de que esta dimensión de la discusión gadameriana sea del todo acertada, pues, ¿en qué momento ha quedado demostrada la teoría de la construcción lingüística del mundo?, ¿debemos aceptar esta teoría en virtud de que se ocupa de un fenómeno "más originario"? y, si esto es así, ¿qué razones tenemos para no pensar que, antes de la experiencia lingüística, no existe un momento más originario y ontológicamente determinante?

Verdad y Método I., p. 536.

³⁸ Cf., Verdad y método I, pp 540-1.

Bibliografía

- CLARKE, D. "Descartes' Philosophy of Science and the Scientific Revolution". En Cottingham, J. (ed.) *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press. New York, 1992. pp. 258-285.
- COTTINGHAM, J. "Descartes: Methaphysics and the Philosophy of Mind". En Parkinson, G.H. (ed.) *The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*. Routledge. London-New york, 1993. pp. 201-233.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Traducción y notas de Eduardo Reguera. Tecnos. Barcelona,1988.
- GADAMER, H.G. "Ciencia y opinión pública". En *Elogio de la teoría*. Península. Barcelona, 1993. pp. 67-76.
- _____. "Del ideal de la filosofía práctica". En *Elogio de la teoría*. Península. Barcelona, 1993. pp. 59-66.
 - _____. "La ciencia como instrumento de la Ilustración". En *Elogio de la teoría*. Península. Barcelona, 1993. pp. 77-90.
- _____. "La fuerza expresiva del lenguaje". En *Elogio de la teoría*. Península. Barcelona, 1993. pp. 133-144.
- _____. "Sobre el poder de la razón". En *Elogio de la teoría*. Península. Barcelona, 1993. pp. 45-58.
- _____. Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. 2 vols. Sígueme. Salamanca, 1993.
- HACKING, Ian. Why Does Language Matter to Philosophy? Cambridge University Press. New York, 1993.
- HORKHEIMER, M., Theodor W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1979.
- Kripke, Saul. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. Trad. Alejandro Tomasini. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. México, 1989.
- Tamny, Martin. "Atomism and the Mechanical Philosophy". En Olby, R.C. (ed.) *Companion to the History of Science*. Routledge. London- New York, 1990. pp. 597-609.
- THOMPSON, John B. Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas. Cambridge University Press. New York, 1990.
- Wallace, William A. "Traditional Natural Philosophy". En Schmitt, Charles (ed.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy.* Cambridge University Press. New York, 1992. pp. 201-235.

El santo bromista: una historia de martirio en el México revolucionario*

Marisol López Menéndez**

Mi apariencia de estudiante evita muchas suspicacias sobre mi profesión. Algunas veces con un bastón en la mano, otras con un perro policía que ma han regalado y me sigue los talones, otras montando la bicicleta de mi hermano (que me ha dejado ya un moretón en el brazo derecho y un chichón en la frente) voy a todas partes de día y de noche, haciendo el bien...

La cita al calce se encuentra en una carta escrita por el Padre Miguel Agustín Pro en 1927. Algunos meses después de escribirla, el 23 de noviembre de ese año, Pro se vio frente a frente con un pelotón de fusilamiento tras haber sido arrestado por su presunta participación en el intento de asesinato contra el Presidente Alvaro Obregón.

Pro era un sacerdote jesuita de 36 años que había regresado a México un año antes, luego de estudiar por varios años en seminarios jesuitas europeos. Ahí se había familiarizado con "la cuestión social", el novedoso acercamiento que la

Una versión previa de este artículo ha sido publicada en The New School Psychology Bulletin 2009, Vol. 6 No. 2.
 Candidata a Doctora en Sociología (New School for Social Research, Nueva York). Maestra en Estudios Políticos y Sociales (UNAM), Licenciada en Ciencia Política y Administración Pública.

Es profesora del departamento de Política y Cultura de la UAM. Anteriormente ha impartido clases en la FCPySoc y la E.N. de Trabajo Social de la UNAM.

Ha sido investigadora en diversas universidades y movimientos ciudadanos, fruto de lo cual ha publicado los libros: con D. CHALCRAFT, F. HOWELL y H. VERA (eds) Max Weber Matters: Interweaving Past and Present (Ashgate UK, 2008), y con L. SALAS (Editoras). Desafíos al derecho de asociación en México y América Latina (CMDyPDDHH/NOVIB, Oxfam. México, 2001); los capítulos "The Leadership of the Dead: The Weberian Notion of Charisma in Narratives of Martyrdom" en CHALCRAFT, et al. (ed) o.c.; "Mexican Army and public security" in Faraway so close: armed forces in Mexico. (Global Exchange, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria and Centro Nacional de Comunicación Social, México, 2000); y los artículos: "Body and head: Equality, Punishment and Justice in the Decapitation of Louis XVI" (Potestas No. 2, 2009), "The Holy Jester. A story of martyrdom in Revolutionary Mexico" (New School Psychology Bulletin. Special issue on memory, Fall 2009), "Verdad y Justicia en la Transición Mexicana a la Democracia. La Comisión Nacional de Derechos Humanos y su investigación sobre la "Guerra Sucia" (Estudios Centroamericanos. Revista ECA 655, San Salvador, 2003), "Monitoreo y capacitación para la participación de las organizaciones de la sociedad civil en políticas públicas en el D.F: las experiencias en Tlalpan y Coyoacán". (MCD/ Sedesol del DF / NOVIB, México, 2002) y "Para empezar el siglo XXI. Informe sobre la participación política de la sociedad civil en México" (Revista IIDH No. 34-35, Julio 2000-junio 2001, Inter American Institute of Human Rights, San José, Costa Rica).

Iglesia Católica había adoptado siguiendo la Encíclica *Rerum Novarum* (1892), que estableció la posición de la misma con relación al trabajo y la pobreza, e intentó promover una tercera alternativa distinta al socialismo y al liberalismo decimonónicos. La llegada de Pro al país tras la conmoción revolucionaria parecía dictada por la necesidad de realizar trabajo evangélico con obreros que apuntalara esta tercera opción. En la figura 1, una litografía francesa circa 1930 es posible ver lo que la imaginación del artista interpretó como el trabajo de Pro.



El joven sacerdote regresó a su patria para morir. Otros tres jóvenes laicos perecieron con él. Su hermano Roberto, jefe regional de la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa (LNDR) en la ciudad de México era uno de ellos. Las otras víctimas fueron Luis Segura Vilchis y Juan Tirado Arias. Tirado parece haber sido únicamente un católico devoto y de escasos recursos. Luis Segura es una de las figuras más fascinantes de su tiempo. Era jefe del llamado Comité Especial de la Liga, a cargo de los esfuerzos bélicos de la misma (González, 2001).

El 24 de noviembre del año de su muerte, el periódico *Excélsior* publicó los obituarios de Pro y Segura. Tirado, de medios económicos más modestos y menor importancia política, tuvo que esperar hasta el día siguiente.

El país vivía días de gran revuelo. El gobierno del Presidente Plutarco Elías Calles era solo el segundo electo después de que el movimiento revolucionario de 1910 había terminado y una nueva Constitución entró en funciones. Muchos

antiguos generales revolucionarios se habían levantado de tanto en tanto contra el nuevo gobierno y todos ellos habían sido aplastados sin piedad¹.

Mientras tanto, el gobierno intentaba contener la llamada Guerra Cristera², el sangriento conflicto entre sectores católicos y el gobierno revolucionario que tuvo lugar entre 1926 y 1929 y abarcó amplias zonas del centro y occidente del país.

Aunque la relación entre la Iglesia Católica y los sucesivos gobiernos liberales había sido tensa desde tiempos de la Reforma, casi un siglo atrás³, en esta instancia específica el conflicto apareció cuando el Presidente Calles emitió un decreto prohibiendo a las iglesias celebrar eventos religiosos en lugares distintos a los designados (templos); estableció el derecho del gobierno de designar el número de sacerdotes que realizarían funciones religiosas en cada estado de la República y estableció un proceso de registro obligatorio en una oficina de la Secretaría de Gobernación, entre otras restricciones⁴.

Como resultado de estas prohibiciones, católicos de muchas entidades comenzaron a organizarse para combatir estas limitaciones por medios tanto legales como violentos.

La inmensa mayoría de los jerarcas de la Iglesia se opuso al uso de las armas y no apoyó a aquellos que habían decidido confrontar militarmente al gobierno. Sin embargo, el Episcopado tampoco adoptó medidas para disuadir a los alzados.

El nombre de "Guerra Cristera" fue acuñado para identificar a quienes peleaban por Cristo contra la percibida maldad del gobierno revolucionario. Originalmente tuvo una connotación despectiva pero fue rápidamente adoptado por los propios católicos, cuyo grito de batalla era "¡larga vida a Cristo Rey!".

Menos de un mes antes de la muerte de Pro, el General Francisco Serrano y sus seguidores habían sido ejecutados en Huitzilac, cerca de Cuernavaca. El General Arnulfo Gómez, otro afamado jefe revolucionario, fue detenido en Veracruz y trasladado a la ciudad de México, donde fue también ejecutado por su participación en un complot para derrocar militarmente al gobierno callista. Este último caso tuvo una amplia cobertura de prensa.

Si bien la Ley Calles fue la causa inmediata que resultó en que el Episcopado Mexicano suspendiese todos los actos de culto público, el conflicto entre Iglesia y Estado tenía un antiguo linaje. Su inicio ha sido tradicionalmente fijado con la creación del Patronato Real de Indias (1493), nombrado por la Corona española, que supervisaba las decisiones y peticiones hechas por los obispos del reino al Vaticano. La Iglesia Católica concedió estos privilegios a los reyes de España y Portugal a cambio de su compromiso de evangelizar las almas recientemente "encontradas" e incorporar los nuevos territorios a la religión Católica Romana. La guerra de Independencia de 1810-1821 resultó en intentos por disminuir la sujeción de la Iglesia al estado, un asunto que concitó dificultades a lo largo de todo el siglo XIX, protagonizado por el conflicto entre liberales y conservadores. Finalmente, tras la promulgación de la Constitución de 1857 la Iglesia perdió la mayoría de sus privilegios pero se le acordó cierta independencia de los poderes seculares. Un buen recuento de la difícil relación entre Iglesia y estado en México puede hallarse en La Cristiada, el clásico estudio de Jean Meyer (1974).

La Ley Calles entró en vigor el 31 de julio de 1926. Era una reforma del Código Penal que también sancionaba la existencia de organizaciones civiles cuyos nombres remitieran a cualquier filiación religiosa: cerraba conventos y órdenes monásticas por considerarlas contrarias a las libertades individuales, expulsaba del país a todos los sacerdotes extranjeros, prohibía los votos monásticos, la educación religiosa en escuelas públicas y privadas y establecía multas y prisión como castigo. Esta nueva ley tenía el propósito de hacer valer el artículo 130 de la Constitución.

Muchos sacerdotes optaron entonces por desobedecer las manifiestas órdenes superiores y apoyaron o participaron directamente como soldados o capellanes en las escaramuzas contra soldados federales y contingentes de agraristas. Ni el Vaticano ni el Episcopado tomaron medidas tampoco para romper sus vínculos con los sacerdotes y obispos que habían optado por la confrontación armada.

En este inflamable contexto, la muerte del Padre Pro se convirtió instantáneamente en un suceso político. En *Viva Cristo Rey!*, el historiador David Bailey ha narrado cómo el Departamento de Estado de los Estados Unidos fue inmediatamente informado sobre el hecho y cómo la ejecución de los cuatro jóvenes puso en riesgo los esfuerzos del Embajador Dwight Morrow para llegar a un acuerdo de paz entre ambas partes. (Bailey, 1974).

Otras fuentes han subrayado que solo dos días después de los fusilamientos, Morrow comenzó un viaje por el país en el tren presidencial, acto que fue interpretado por muchos como una afrenta por parte del diplomático norteamericano, puesto que con ello disminuía la importancia de la muerte del jesuita (Parsons, 1930).

Para entonces, una inmensa procesión fúnebre había transportado los restos mortales del sacerdote al cementerio de Dolores, al tiempo que se iniciaban manifestaciones populares de reverencia y se le comenzaba a denominar un "verdadero mártir de la Iglesia"⁵.

Este artículo tiene como propósito mostrar los modos en que las narrativas de martirio relativas al Padre Pro se transformaron a lo largo del tiempo para adaptarse a las necesidades de grupos sociales y necesidades políticas diversas. El texto se enfoca en modos de recuerdo que operaron a lo largo de varias décadas para moldear las maneras en las que la vida y la muerte de Pro han adquirido sentido para los fieles.

El artículo se divide en tres secciones. La primera se ocupa del término "mártir" y establece parámetros para aproximarnos al caso de Pro al describir el tratamiento narrativo mediante el cuál se estudia el martirio como fenómeno sociohistórico.

La segunda parte describe el primer abordaje narrativo surgido tras la muerte del jesuita: el de un militante de la Iglesia Católica Romana. La tercera parte hace un recuento de la manera en que los modos de recuerdo de Pro cambiaron a lo largo del tiempo, junto con la transformación en la relación entre Iglesia y estado en México.

-

Dicho sea de paso, no solo Pro se hizo acreedor de tal epíteto. Personajes como el propio Segura Vilchis y, posteriormente, José de León Toral, fueron también tratados como mártires al momento de su muerte.

El artículo intenta contribuir a la discusión sobre los mecanismos mediante los cuales eventos sociopolíticos alteran la memoria de hechos pasados mediante la supresión de ciertos hechos y el énfasis de otros.

1. La narrativa del martirio

La mayor parte de las tradiciones definen al mártir como aquel individuo que se encuentra consciente de los peligros de profesar su fe (usualmente la muerte) y que, a pesar de ello, elige continuar viviendo de tal modo, lo que provee de sentido a su muerte cuando esta efectivamente se produce. Ambas cosas son elementos comunes a formas seculares y religiosas de martirio, donde la lucha por superar obstáculos para la profesión de fe es avivada por la fe y la esperanza (Fields 2004; Slane 2004).

Como tipos ideales y modos de recuerdo, mártir, héroe y víctima son a menudo confundidos. Sin embargo, es importante distinguir que en ellos, la agencia individual juega un papel distinto. Mientras que la víctima carece de la oportunidad de optar y su muerte se produce pasivamente, el héroe adquiere este nombre gracias a la realización de algún acto extraordinario en el curso del cual su vida puede perderse como un incidente colateral al acto heroico mismo.

De este modo, la muerte permanece como un producto secundario tanto en el caso de los héroes como en el de los mártires. En su análisis sobre el martirio como problema moderno, el historiador Craig Slain lo ha vinculado con la tradición judeocristiana al notar que la consideración según la cual la noción cristiana de martirio se desarrolló como una interpretación de la muerte puede ser engañosa. Ello porque esta interpretación tiende a ignorar el hecho de que la muerte, independientemente de su importancia como el episodio final de una vida individual, representa precisamente el acto que completa un modelo de vida (Slane 2004).

Así, el martirio puede o no ser buscado por el mártir en ciernes⁶ (como es el caso de Pro, quien se refería a esta posibilidad como una "lotería" que él quería ganar). Sin embargo, se trata del resultado de una serie de elecciones hechas por la persona que pretende vivir de modo tal que respeta y enaltece sus convicciones.

En consecuencia, el martirio es un objeto de creencias que puede asociarse a tipos particulares de acción social que proveen de sentido y coherencia a las vidas de quienes los atestiguan. Por otra parte, el martirio invoca la oposición entre creencias individuales y un poder externo y organizado (el estado).

_

Es posible identificar dos distintos tipos de agencia. La activa en donde se elige la muerte y se realizan gestos que buscan provocar al atacante –como en muchos ejemplos clásicos de martirio– y la pasiva donde el mártir aspira únicamente a continuar viviendo su fe. Estos dos niveles son usualmente confundidos en la experiencia del martirio.

Los mártires han sido estudiados repetidamente por la psicología, que se pregunta por qué una persona elige morir. Como la mayor parte de los trabajos hechos por sociólogos, los psicólogos se han concentrado en definir y comprender la acción del mártir mismo, analizándola en un marco más o menos complejo de interacciones sociales.

Atendiendo a otras lecturas, el martirio puede también ser entendido como una forma de suicidio altruista siguiendo el razonamiento de Emile Durkheim. En *El Suicidio*, el sociólogo francés afirma que cuando las sociedades se encuentran sólidamente integradas mantienen a los individuos bajo su control y les prohíben disponer de sus vidas. Por el contrario, como en el caso del martirio, el debilitamiento de vínculos sociales puede inducir a actos individuales de suicidio que tienen la finalidad de consolidar esos lazos para mantener la cohesión del grupo. Para Durkheim, el suicido altruista ocurre en sociedades donde la personalidad individual tiene escaso valor, puesto que el individuo se encuentra completamente subsumido en un grupo altamente integrado (Durkheim, 1979).

Muchos historiadores han meditado también sobre el tema, aunque de una manera más inclusiva. Existen dos líneas fundamentales de interpretación derivadas de los importantes trabajos de W.H. Frend (1967) y del más contemporáneo enfoque de G.W. Bowersock (1995), cuyas interpretaciones fueron recientemente discutidas por Daniel Boyarin (1999).

Frend argumentaba que el martirio es una forma de dar testimonio de leyes sagradas que nació con el judaísmo y evolucionó para adaptarse a la cristiandad. Mientras tanto, Bowersock intenta analizar el fenómeno del martirio como una práctica social contextual al Imperio Romano.

Boyarin, por su parte, interpreta el martirio como un producto de la existencia paralela del cristianismo y el judaísmo rabínico. Estas "religiones gemelas" se enfrentaron a propósito de sus mártires y lo utilizaron para fortalecer identidades colectivas en contrario de la otra parte, así como para separarse de otros grupos sociales y religiosos en el seno del Imperio Romano.

El historiador Peter Brown ha señalado por su parte que la trasformación de una víctima en mártir depende exclusivamente del éxito de su causa. Así, al valorar el significado histórico del martirio, el martirólogo (el biógrafo, el hagiógrafo) es a menudo más interesante que el propio mártir cuando de estudiar las condiciones sociales del martirio se trata (Brown 1981).

Otros estudiosos del tema han mostrado además que muchos de aquellos que mueren por una causa no consiguen transformarse en mártires (Weiner y Weiner 2002; Van Henten y Avemarie 2002). Esto, porque el martirio es antes producto de

una narrativa de hechos, ya sean reales, inventados o una mezcla de ambos, que el resultado de una biografía ejemplar. Es el martirólogo –el narrador– quien crea un artefacto literario capaz de permear las conciencias de los fieles y dar lugar a prácticas sociales significativas.

Esta perspectiva narrativa no niega la ocurrencia histórica de los eventos descritos en las vidas de los mártires, como es el caso de Pro. Sin embargo, pone énfasis en la importancia de estudiar las condiciones sociales en que el narrador hace su trabajo y el lugar social que éste ocupa.

Así, autores como Felice Lifshitz han argumentado que la práctica social de recordar la memoria de los mártires puede ser rastreada únicamente hasta el siglo IV de nuestra era, después de la ola de persecuciones orquestadas por los emperadores Nerón, Adriano y Dioclesiano y tras la conversión de Constantino al cristianismo. Además, la práctica de conmemorar y celebrar a los mártires no es, bajo ningún concepto "natural" a la experiencia religiosa cristiana. Aún si la elaboración de una teología del martirio fue elaborada tempranamente, el hecho de que los cultos se desarrollaron como prácticas sociales nos remiten a una funcionalidad social del martirio que ha sido poco explicada (Lifshitz, 2002). De este modo, el martirio trasciende lo meramente teológico para colaborar en la construcción y fortalecimiento de identidades sociales al proporcionar a los fieles modelos de conducta y filiación religiosa.

Algunos teólogos han validado también esta perspectiva. En su estudio sobre la vida de Dietrich Bonhoeffer, —el pastor y teólogo luterano de nacionalidad alemana que fue ejecutado por los nazis por su participación en una conspiración para asesinar a Hitler—, Crieg Slane hace notar la existencia de una dialéctica entre la muerte del mártir y su vida. Al crear una narrativa de martirio los hechos son suprimidos o enfatizados para infundir significado al hecho brutal de la muerte. Así, la vida y la muerte se interpretan mutuamente (Slane, 2004).

La creación de narrativas de martirio implica la existencia de un grupo social que reivindica la causa del mártir y reconoce la disposición del propio grupo de hacer suya la muerte como hecho significativo.

Así, la narrativa debe forzosamente moldear los hechos de la vida y las circunstancias de la muerte para construir con ellas una *imitatio Christi*, expurgando aspectos que resultan conflictivos o inapropiados al flujo narrativo. Como consecuencia de esto, los mártires no existen por sí mismos. Surgen como una construcción narrativa que da forma a eventos y vidas reales para hacerlos encajar en un modelo capaz de proveer de significado a causas sociales específicas, promover lealtades y obediencia a configuraciones y jerarquías institucionales.

De este modo, el martirio implica la imposición de una narrativa sobre otras. Diversas versiones de la verdad se contrastan, contestan y defienden en función de la diversidad de grupos sociales involucrados. La creación de un mártir significa entonces que una de ellas es considerada la más verdadera y la más significativa de todas las alternativas posibles. Ello no implica bajo ningún concepto que el proceso es planeado racionalmente, sino que diversas consecuencias no deseadas de la acción social operan para crear narrativas de verdad. Éstas son históricamente cimentadas y responden tanto a necesidades políticas de los agentes en juego como a los patrones culturales disponibles.

Esta imposición de una narrativa de martirio sobre otras requiere actos de negación de hechos o aspectos de la realidad que no son coherentes con el modelo y podrían poner en tela de juicio su verosimilitud. Por ello, procesos de negación social operan paralelamente y resultan indispensables para construir narrativas martiriales.

Al utilizar esta noción de martirio como forma narrativa me propongo situar mi argumento en el estudio de versiones coherentes del pasado que son elaboradas de acuerdo a las necesidades y circunstancias de diversos actores sociales. Ello ubica este artículo en el terreno de los estudios sobre el recuerdo que, a diferencia de los hechos históricos, se encuentra permanentemente abierto a la interpretación.

Aunque la perspectiva narrativa ha resultado fructífera para entender el fenómeno del martirio, la mayor parte de quienes la defienden han obviado el hecho de que a pesar de que el proceso de elaboración narrativa permanece en el centro del martirio, su construcción se encuentra lejos de ser una fabricación de mentes individuales o la creación de símbolos en el confortable vacío de la idea posmoderna de cultura. Por el contrario, son las condiciones históricas concretas quienes nutren y dan cuerpo a las narrativas martiriales, y hacen su existencia posible al vincular las prácticas de recuerdo con identidades sociales y políticas específicas.

Este razonamiento abre dos vertientes de problemas sociológicos: la memoria y la memorialización por un lado y la imposición de una narrativa sobre visiones alternativas en la otra. Esta imposición no es bajo ningún concepto un conflicto literario, sino político. Implica la consolidación de un conjunto particular de afirmaciones de verdad vinculadas al lugar social (clase, estatus, género, preferencias políticas) de la entidad que las defiende, y la consecuente derrota de afirmaciones alternativas hechas por comunidades distintas. Así, es posible afirmar que las narrativas de martirio tienden a cristalizar mediante la marginación de historias alternativas.

La narrativa de martirio –herencia de los primeros cristianos que permanece vigente en las sociedades occidentales– es típicamente construida como una

sucesión de eventos que se inicia con una cierta prohibición legal instituida por el estado o el gobierno, continúa con un acto de transgresión motivado por la fe y culmina con el arresto, enjuiciamiento (o enfrentamiento cara a cara con los poderes instituidos) y muerte. Durante y después de la muerte el cuerpo es expuesto para poner énfasis en el sufrimiento y la humillación. Posteriormente, partes corporales o reliquias de segundo grado (efectos personales que hayan estado en contacto directo con el cuerpo del mártir) tienden a aparecer. Su posesión se convierte en un símbolo de poder y en un mecanismo de diferenciación jerárquica entre los fieles (Brown 1981).

Los diversos modos en que el mártir es recordado tienden, como se ha explicado arriba, a enfatizar o minimizar ciertos datos de su biografía y características de personalidad para acomodar su figura a expresiones de culto. Repito, estas construcciones no deben entenderse como un curso de acción conscientemente definido o como un esfuerzo diseñado por una mente maestra para dirigir la memoria del mártir de la manera "apropiada". Por el contrario, un conjunto de patrones culturalmente construidos opera para dar lugar a estas figuras de culto. Los diversos modos de culto (prácticas sociales ceremoniales y rituales de veneración religiosa) existen con anterioridad a las narrativas oficiales y, aún en la perspectiva formalista característica de la Iglesia Católica, las prácticas religiosas colectivas y la creencia en la significación de la muerte del mártir existen antes del reconocimiento del mismo.⁷

2. El militante

El 11 de diciembre de 1925 el Papa Pío XI hizo pública la Encíclica *Quas Primas,* donde se ocupaba de los derechos de la Iglesia. Al ordenar la celebración de Cristo Rey el Pontífice esperaba proporcionar un remedio para lo que consideraba uno de los grandes males del siglo XX: el anticlericalismo⁸. Dos años más tarde el pelotón de fusilamiento que ejecutó a Miguel Pro lo miró extender los brazos a la manera de la cruz y exclamar "¡Viva Cristo Rey!" mientras las balas alcanzaban su cuerpo.

Las palabras y el gesto viajaron rápidamente alrededor del mundo. Considerado un mártir desde el momento de su muerte, Pro se convirtió en uno de los iconos católicos del siglo. Las palabras que eligió pronunciar y el simple movimiento de elevar sus brazos tenían una resonancia política extraordinaria.

Para una discusión a profundidad sobre los vínculos entre piedad popular y santidad oficialmente reconocida se recomienda ver WEINSTEIN y BELL 1982, pp. 142 ss.

En este contexto el anticlericalismo se refiere a la hostilidad hacia la Iglesia Católica Romana y sus representantes por su real o supuesto involucramiento en asuntos sociales y políticos, por su riqueza u otros asuntos. El término es comúnmente asociado a la Revolución Francesa y era parte de la mentalidad liberal decimonónica y revolucionaria en México.

Ouas Primas advertía

... No se nieguen, pues, los gobernantes de las naciones a dar por sí mismos y por el pueblo públicas muestras de veneración y de obediencia al imperio de Cristo si guieren conservar incólume su autoridad y hacer la felicidad y la fortuna de su patria. Lo que al comenzar nuestro pontificado escribíamos sobre el gran menoscabo que padecen la autoridad y el poder legítimos, no es menos oportuno y necesario en los presentes tiempos, a saber: «Desterrados Dios y Jesucristo -lamentábamos- de las leyes y de la gobernación de los pueblos, y derivada la autoridad, no de Dios, sino de los hombres, ha sucedido que... hasta los mismos fundamentos de autoridad han quedado arrancados, una vez suprimida la causa principal de que unos tengan el derecho de mandar y otros la obligación de obedecer. De lo cual no ha podido menos de seguirse una violenta conmoción de toda la humana sociedad privada de todo apoyo y fundamento sólido. (Pío XI, 1925).

Así, la fiesta de Cristo Rey tenía el propósito explícito de recordar que Cristo reinaba sobre los asuntos políticos del mundo y que los estados tenían el deber de subordinarse a la Iglesia. La fiesta sería observada anualmente con la esperanza de que « impulse felizmente a la sociedad a volverse a nuestro amadísimo Salvador. Preparar y acelerar esta vuelta con la acción y con la obra sería ciertamente deber de los católicos».

Al morir el Padre Pro nombrando a Cristo Rey, hizo una poderosa declaración política. Aunque la mayoría de sus biógrafos han preferido ver este gesto exclusivamente como un testimonio religioso (sin lugar a dudas para facilitar los procesos de beatificación y canonización del caso), el contexto en que su muerte se produjo no puede ser obviado.

En octubre de 1926, el año en que Pro volvió a su patria, una inmensa manifestación popular organizada por la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR) tuvo lugar en la Basílica de Guadalupe creando enorme tensión en el gobierno⁹.

-

Los problemas políticos en conexión con Cristo Rey en realidad comenzaron en 1913 cuando un grupo de católicos solicitó al Papa Benedicto XV su venia para consagrar el país al Sagrado Corazón de Jesús. En 1914 se realizó una coronación ceremonial y para 1920 un pequeño monumento había sido construido en El Cubilete, Guanajuato, considerado el centro geográfico de México. En 1923 los obispos decidieron construir un monumento nuevo, más grande, y consagrarlo a Cristo Rey. Ernesto Phillipi, delegado apostólico del Vaticano en el país era el invitado principal en la ceremonia. Tanto ésta como la presencia del diplomático en la misma enfurecieron al presidente Alvaro Obregón, fueron considerados una afrenta a la Constitución de 1917 y determinaron la escandalosa expulsión de Phillipi del territorio nacional.

Fuentes cercanas a la Iglesia Católica reportan la asistencia de 200,000 personas¹⁰. Uno de ellos era Pro quien, de acuerdo a su propio testimonio se mantuvo cantando himnos religiosos hasta que la multitud que lo rodeaba comenzó a seguirlo y cantó también, en abierto desafío a la Ley Calles¹¹.

Las diversas narrativas sobre la vida de Pro tienden a reproducir un mismo grupo de anécdotas, En todas ellas, el jesuita es retratado como una persona profundamente piadosa, dedicado a "salvar almas" y a veces también a beneficiar cuerpos, ayudando a los combatientes cristeros y sus familias. Sin embargo, éste último punto cobra relevancia solo en los escritos tempranos sobre el sacerdote, aquellos escritos entre 1937 y 1932. Aún si todos sus biógrafos describen a Pro como un hombre caritativo y generoso, son los escritos tempranos los que narran sus aventuras al recabar fondos para ayudar a los cristeros. Las historias escritas después de este periodo tienden a poner énfasis en la obsesión del jesuita por proveer de apoyo espiritual a sus fieles y relatan historias donde el padre aconseja a muchachas interesadas en tomar el hábito y a respetables matronas que reverencian a la iglesia perseguida. Quizá el mejor ejemplo de esta tendencia sean los dos libros escritos por Antonio Dragón.

El Padre Dragón, un jesuita canadiense cercano a Pro, escribió en 1929 un librito llamado *Miguel Agustin Pro de la Sociedad de Jesus, mártir de Cristo Rey.* El libro, publicado en 1930, tiene la enorme virtud de la frescura. Aunque obviamente intenta crear una imagen de Pro que lo pondría en el camino de la beatificación, aún es posible percibir al hombre bajo el santo. En su relato, la narrativa de martirio aún no eclipsaba completamente al personaje histórico. Así, sin atender al hecho de que Pro sería dibujado exclusivamente como un mártir de la fe en narraciones posteriores, Dragón presta mucha atención a sus vaivenes como activista de la causa cristera.

El padre Pro era un hábil propagandista y un actor nato, cuyas capacidades histriónicas eran utilizadas en charlas acerca de la difícil situación de la Iglesia Católica y la obligación de los fieles de defender los derechos de ésta. Éste último punto ha sido también ocultado en posteriores narrativas: eran los derechos de la Iglesia lo

El New York Times, presumiblemente una fuente independiente y con mayor credibilidad que los periódicos mexicanos de la época, no mencionó el evento. Sin embargo, sí reseñó uno el 12 de diciembre de 1926, el día de la Virgen de Guadalupe. De acuerdo con el Times, una muchedumbre de alrededor de e bajo 100,000 personas se concentró en la Basílica de manera ordenada, mientras gritaban consignas: "¡Viva Cristo Rey!". Se reportó una extrema vigilancia por parte de la policía local y fuerzas militares que cateaban hombres y autos en busca de armas (New York Times 13/12/1926 p. 7).

Antonio Dragón SJ transcribió una de las cartas de Pro contando su experiencia ese día. La carta se ha hecho famosa porque en ella el jesuita hizo claro su deseo de alcanzar el martirio: "Ahora puede sentirse el resplandor de la resurrección precisamente porque la obscuridad de la persecución está en su auge. Noticias de abusos y venganzas se escuchan en todas partes. Las víctimas son muchas, hay más mártires cada día... ay ¡si tan solo me tocara la lotería!" (Dragón 1961, p. 141, la traducción del inglés es mía).

que más relevante resultaba al Pro descrito a finales de los años veinte, aunque interpretaciones más recientes plantean su convicción de defender los derechos de los individuos (*i.e.* los derechos humanos)¹². Sus públicos más frecuentes parecen haber sido grupos de trabajadores, jóvenes idealistas de clase media, campesinos e incluso empleados de gobierno. El sacerdote acostumbraba a arengarlos utilizando el belicoso lenguaje que era signo de los tiempos mientras distribuía propaganda de la Liga y, de acuerdo con Dragón, escapar frecuentemente de manos de la policía utilizando sus talentos como actor y su agudo sentido del humor.¹³

El primer intento de Dragón de narrar la vida de Pro enfatiza las difíciles condiciones en las que vivió y la persecución que se abatió sobre él. Pro tuvo – comenta Dragón– los bolsillos llenos de folletos (Dragón, 1930) y fue arrestado al menos una vez antes de su muerte.

La historia acerca de la detención de Pro es interesante porque es uno de los episodios que más llamó la atención de sus biógrafos en épocas posteriores. Algunos de ellos incluso se refieren a múltiples arrestos, aunque el más conspicuo parece haber ocurrido inmediatamente después de noviembre de 1926. Las cuidadosas descripciones de Dragón de los modos en que el jesuita evadía a sus perseguidores revelan lo que otros narradores pondrían después en el centro del drama de su vida: un hombre inteligente y lleno de recursos interesado ante todo en evitar confrontaciones.

En esa fecha, la Liga llevó a cabo una protesta consistente en hacer estallar globos llenos de propaganda. Pequeños volantes verdes, blancos y rojos que denunciaban la represión gubernamental contra los católicos y la sistemática ausencia de medios legales eficientes para defender sus derechos fueron arrojados sobre la ciudad de México.¹⁴

El Padre Pro fue detenido a raíz de estos hechos y enviado a la cárcel de Santiago Tlatelolco, donde pasó la noche para ser liberado al día siguiente. Muchos

Basta ver, por ejemplo, el afiche recientemente producido por la Parroquia de la Sagrada Familia en conmemoración del centenario de la Revolución Mexicana. En una sorprendente vuelta de tuerca de la historia, Pro y Madero han sido puestos hombro con hombro como ejemplos de "Católicos y Revolución Mexicana". Una cita atribuida a Pro rubrica el cartel «Debemos hablar, gritar contra las injusticias, tener confianza para no tener miedo. Proclamamos los principios de la Iglesia, el reinado de la caridad, sin olvidar como sucede algunas veces, el de la justicia». Pro ha sido reivindicado como apóstol de los derechos humanos. No en balde la Compañía de Jesús creó en 1988 una organización civil dedicada a la defensa de los mismos, que lleva su nombre.

^{«...}el Padre solía repartir propaganda en defensa de la religión. En una ocasión hizo un poco de propaganda en un tranvía. Después se sentó y, sin ser observado, puso un fajo de folletos en su espalda. Después, cómo la víctima inocente de una broma, se levantó y caminó pausadamente por el pasillo para dejar a todo el mundo mirar detenidamente los impresos» (Dragón 1930, 156).

El 4 de diciembre de 1926 militantes de la Liga arrojaron 1000 globos hacia los cielos de la Capital. Contenían propaganda impresa por la delegación regional de la Liga en la ciudad de México, encabezada por Humberto Pro. Originales de los volantes pueden ser vistos en el AHICA, tomo 2, doc. 31.

narradores han sugerido que fue liberado porque su identidad fue confundida con la de alguien más, dado que se presume que el jesuita estaba siendo buscado por la policía, de modo que fue enviado fuera de prisión solo gracias a la notable ineptitud de los carceleros. En apoyo a esta versión existe solamente una declaración hecha por el General Roberto Cruz, entonces Jefe de la Inspección de Policía de la ciudad de México. El General declaró al día siguiente de la detención final de los hermanos Pro, en noviembre de 1927, que Miguel había sido buscado por la policía, aunque no dio mayores datos al respecto.¹⁵

Así, información fidedigna sobre la persecución específica contra el Padre Pro es escasa y difícil de obtener. La situación empeora si, como muchos de sus biógrafos afirman, el punto de partida es que Pro fue perseguido por su devoción católica y no por su participación en actividades vinculadas a la Liga. El hecho puede resultar irrelevante para los no iniciados, pero no lo fue para aquellos ocupados en dar forma a la historia de Pro para darle la forma específica del martirio. La creación de identidades opuestas entre perseguidor/perseguido es la columna vertebral de la narrativa de martirio, así que el sentido de amenaza y peligro se constituyó en parte fundamental de la movilización social vinculada a las actividades clandestinas de la Iglesia en los años veinte.

Si el Padre Pro fue o no perseguido por su fe, nunca lo sabremos. Sin embargo, sus seguidores y quienes creyeron en su capacidad para ayudar a su prójimo nunca lo han dudado.

La persecución era el hilo conductor en las narraciones tempranas sobre la vida y la muerte de Pro. Al ser perseguido y muerto por los poderes fácticos, el personaje fue inscrito en el género narrativo del martirio cristiano y su muerte fue impregnada de significado: la defensa de los derechos de la Iglesia Católica.

En 1940 Dragón publicó *Vida íntima del Padre Pro*, que se reeditó en México en 1952 y 1960 y fue prologada en su tercera edición por el Arzobispo Luis María Martínez. La razón aducida por el propio autor para publicar una segunda versión de la vida del jesuita es que en la primera «...se describía la vida exterior y el glorioso martirio. Todavía no aparecía en toda su magnificencia el alma del P. Pro, alma de artista, de héroe, de santo» (Dragón 1960).

Este nuevo interés por la intimidad del mártir corresponde con una narrativa distinta a la del militante que, si bien puede percibirse en relatos tempranos,

La saga completa puede leerse en Excélsior, un periódico de circulación nacional editado en la Ciudad de México. Esta declaración en particular fue publicada el 22 de noviembre de 1927, el día previo al fusilamiento de los hermanos Pro.

encontró sus expresiones más elaboradas en versiones más tardías y que exploraré en el apartado siguiente.

3. El bromista

En 1930 la señora de George Norman (con esta identidad firmó su manuscrito) publicó un libro sobre la vida de Pro llamado *God's Jester* (literalmente "el bufón de Dios"), en el que la autora captura una faceta adicional que la memoria ha adoptado para el jesuita.

Los ejercicios de memorialización sobre Pro han enfatizado alternativamente su valor, su fe en el credo católico y su devoción a la Iglesia. Como hemos visto, algunos de sus biógrafos reconocieron su militancia por los derechos de la Iglesia y, además, hasta cerca de 1938 su muerte fue constantemente retratada como el sacrificio de un hombre perseguido por un régimen impío que atacaba a la Iglesia. El Presidente Calles –la Némesis de Pro de acuerdo a la mayor parte de los biógrafos del sacerdote– era usualmente descrito como un emisario del infierno con un interés personal en dañar a la Iglesia. De este modo, la muerte de Pro fue entendida como un castigo infligido en un hombre justo tan solo por el hecho de ser un sacerdote.

Hacia el final de la década de los treinta, las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México habían mejorado considerablemente. En 1929 el Episcopado había firmado un acuerdo con el gobierno federal, retirando así su tácita aprobación a la causa cristera y a las actividades de la Liga.

Después de los acuerdos de 1929 el ala radical había sido marginada por la jerarquía eclesial del mismo modo que los radicales anticlericales habían sido neutralizados por el gobierno de Lázaro Cárdenas. El recurso de ampararse judicialmente, utilizado tanto por clérigos como por laicos había resultado en limitar los daños de la reglamentación de Calles, mientras que el cabildeo y la negociación informal , ajustes locales y programas inter-organizacionales habían hecho posible un acercamiento con el gobierno. Por otra parte, las asociaciones católicas laicas mantuvieron e incluso incrementaron la influencia pública de la Iglesia a pesar de las restricciones formales imperantes.

En el discurso inaugural de su periodo presidencial en 1940, Manuel Ávila Camacho afirmó «Soy creyente». Estas dos palabras hicieron patente el reconocimiento gubernamental de que el catolicismo era aun sumamente importante en la vida nacional e instituyó una nueva era de cooperación tras bambalinas que terminaría en los noventa (Reich 1997).

Estos eventos trajeron cambios a los modos en que el Padre Pro era recordado. Las diversas narrativas sobre su vida comenzaron a hacer un mayor hincapié en sus sufrimientos físicos: enfermo desde sus días de estudiante en Europa, el jesuita atravesó por un verdadero calvario consistente en varias intervenciones quirúrgicas para resolver una innominada afección estomacal. En estas nuevas crónicas su salud se convirtió en un asunto importante que había sido mencionado solo incidentalmente en versiones más tempranas. Ahora, su enfermedad era una fuente de tormentos. Si bien la persecución por parte de las autoridades seculares continuó en el centro de estas narrativas, su lógica cambió. Políticos y agentes policíacos perseguían al sacerdote en razón de su fe y sus actos de caridad mientras que sus actividades propagandísticas se transformaban en sermones sobre la fe. Al mismo tiempo, los vínculos de Pro con la Liga fueron discretamente eliminados.

Incluso sus dos hermanos, Humberto y Roberto, que fueron sin duda alguna militantes "ligueros" atravesaron un proceso de depuración que comenzó por menospreciar la importancia de su militancia. El proceso llegó tan lejos que Miguel Palomar y Vizcarra, vicepresidente de la Liga y connotado abogado católico se vio obligado a aclarar la militancia del jesuita en las *Anotaciones* a las *Memorias* de la madre de José de León Toral (Palomar, 1945).

El ambiente social y político había cambiado tanto que, como hemos dicho, Antonio Dragón se vio orillado a escribir *La vida íntima del Padre Pro*, donde la vida del jesuita fue estructurada con parámetros distintos. El ascetismo se convirtió en una de sus mayores cualidades, mientras que la enfermedad y la flagelación daban cuenta de su paciencia y modelaban una santidad basada en el sufrimiento.

Además, su obediencia a la jerarquía jesuita se convirtió en eje del nuevo modelo de memoria. Ahora se hablaba con insistencia de cómo Pro se abstenía de sus paseos callejeros aún cuando sabía que era imperiosamente necesitado por los fieles, únicamente por obediencia a sus superiores. Este nuevo tratamiento coincidió con el fortalecimiento de la Acción Católica en el país y con la larga campaña para obtener la beatificación del sacerdote que culminó en 1988 en manos de Juan Pablo II. La causa había sido oficialmente introducida ante la Santa Sede en 1953.

Otros biógrafos se incorporaron a la tendencia iniciada por Gordon y solidificada por Dragón alrededor de 1952. A partir de entonces, su imagen de santidad fue acompañada por la descripción de su carácter. Sus bromas y su sentido del humor se convirtieron en un necesario contraste que hacía aún más dramático su sufrimiento físico y que lo hacía un personaje más cercano a la juventud laica.

Sus bromas fueron incorporadas de manera prominente en la mayor parte de las narrativas de este periodo, mientras que en el pasado eran su valor y su fe en la causa de la Iglesia lo que saltaba a la vista.

Estos matices han sido usualmente considerados como parte "natural" de la formalización de la historia del Padre Pro, proceso dirigido a su beatificación y eventual canonización. Sin embargo, los distintos modos en que el jesuita ha sido recordado por sus fieles y las prácticas religiosas alrededor de su figura indican que esta explicación por si misma es muy estrecha. El ascetismo y el ánimo bromista de Pro fueron exaltados para trasformar al militante en un sagrado. Esta tendencia ha sido suscrita por el actual vice postulador de la causa, el Padre José Camarena. En una entrevista publicada en línea en julio de 2009, el jesuita afirmaba que «hoy en día nos hacen falta sacerdotes más entregados, más preparados, pero sin dejar de lado la alegría tal como la vivió el Padre Pro» (Zenit-El Observador, 2009).

Conclusión

La interpretación de la muerte como martirio es obtenida mediante la elaboración de un aparato narrativo, construido como patrón cultural heredado del cristianismo primitivo y que continúa vigente en las sociedades occidentales modernas. La creación de estas narrativas implica la existencia de grupos sociales específicos que se apropian o representan la causa atribuida al mártir.

La narrativa reconstituye tanto los hechos de la vida como las circunstancias de la muerte para modelarlas siguiendo un modelo de persecución, confrontación con el statu quo político, humillación y muerte pública. Las prácticas de recuerdo basadas en este modelo necesariamente dejan de lado los aspectos que no se encuentran claramente identificados con este hilo narrativo. Así, la construcción de narrativas de martirio da forma a eventos reales proveyéndolos de sentido y transformándose al influjo de eventos sociopolíticos que involucran al grupo social que las crea. Este texto ha utilizado el ejemplo del Padre Miguel Pro para mostrar cómo la narrativa sobre su vida cambió a lo largo del tiempo para hacer hincapié en diversos modelos de recuerdo.

Las historias que surgieron inmediatamente después de su muerte (durante o inmediatamente después de la guerra cristera) enfatizaron los riesgos que corrió, su bravura y su trabajo pastoral evangelizando trabajadores. Después, una vez que las relaciones Iglesia-Estado mejoraron, su militancia cedió paso a un Pro más suave, más ascético y más en armonía con el catolicismo no político que floreció entonces.

Referencias bibliográficas

- Bailey, David C. (1974) Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church State Conflict in Mexico. Austin: University of Texas Press.
- Bowersock, G.W. (1995) Martyrdom and Rome. Cambridge UK: Cambridge University Press
- BOYARIN, Daniel (1999) *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press.
- Brown, Peter (1981) The Cult of The Saints. Chicago: Chicago Press.
- Dragón, Antonio S.J. (1930) Miguel Agustin Pro of the Society of Jesus: martyr of Christ the King. Montreal: The Messenger Press.
- Dragón, Antonio (1961). Vida Íntima Del Padre Pro. México: Editorial Jus.
- Durkheim, Emile (1979). *Suicide*. *A study in Sociology*. Edited with an introduction by George Simpson. New York: The Free Press.
- Fields, Rona et al (2004) *Martyrdom. The Psychology, Theology, and Politics of Self-Sacrifice*. Contemporary Psychology. Westport Connecticut and London: Praeger.
- Frend, W.H.C. (1967). *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. New York: New York University Press.
- González, Fernando M. (2001) *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*. México: Plaza y Valdés.
- LIFSHITZ, Felice (2002). The martyr, the Tomb, and the Matron: Constructing the ("Masculine") Past as a Female Power Base in Althoff, Gerd (Editor) *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*. Cambridge: German Historical Institute and Cambridge University Press.
- MEYER, Jean (1974). La Cristiada. Vol. 1 Mexico: Siglo XXI editores.
- NORMAN, George Mrs. (1930). God's Jester. New York: Benziger Bros.
- Palomar y Vizcarra, Miguel (1945). Anotación a la Obra "Apuntes Históricos" escrita por la Señora Doña María Toral de De León, Madre del Magno Tiranicida Cristiano Ejecutor del Déspota Álvaro Obregón, "con el objeto de que la memoria de José de León Toral se perpetúe entre sus descendientes y que su verdadera historia pase intacta a la posteridad" Unpublished manuscript. Fondo Miguel Palomar y Vizcarra, CESU-UNAM.
- Parsons, Wilfrid (1936). Mexican Martyrdom. New York: MacMillan Company.
- Reich, Peter (1997). The Mexican Catholic Church and Constitutional Change since 1929 *The Historian*, Vol. 60 (1) 77-86.
- SLANE, Craig (2004) Bonhoeffer as Martyr. Social Responsibility and Modern Christian Commitment. Grand Rapids: Brazos Press.
- Van Henten Jan Willem & Avemarie, Friedrich (2002) Martyrdom and Noble Death. Selected text from Graeco-Roman, Jewish and Christian antiquity. London: Routledge.
- Weiner, Eugene & Weiner Anita (2002) *The Martyr's Conviction. A Sociological Analysis*. Lanham: University Press of America.

- Weinstein, Donald and Rudolph M. Bell (1982) Saints & Society. The Two Worlds of Western Christendom 1000-1700. Chicago: The University of Chicago Press
- Woodward, Kenneth L. (1990). *Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why.* New York: Simon and Schuster.

Referencias en línea

- Pio XI, Carta Encíclica *Quas Primas. Sobre la fiesta de Cristo Rey* (11-12-1925) en http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas_sp.html revisada en 01/12/2010
- ZENIT.ORG / EL OBSERVADOR http://www.zenit.org/article-31957?l=spanish revisada en 03/12/09

El concepto de ἀγάπη **en la Primera Carta a los Tesalonicenses**

Antonio Roa Mejía*

Introdución

El tema del amor es una experiencia universal que trastoca la existencia de las personas y sus diferentes relaciones.

En esta experiencia universal se encuentra la originalidad del mensaje cristiano que se manifiesta, cultural e históricamente, en una novedad terminológica y semántica respecto al vocablo amor ($\alpha\gamma\alpha\eta$, transl. **agapē** en griego bíblico = amor, caridad).

Se sabe que históricamente occidente es el más influenciado por la fe cristiana, o incluso, que el cristianismo es cuna de occidente, por eso, la $agap\bar{e}$ cristiana requiere un análisis terminológico y semántico para mostrar sus orígenes, sus relaciones y sus características.

Es lo que haré en un primer momento, ubicar el tema en el horizonte lingüístico y semántico (cultural, n.1-2-3), para luego ver el contenido de la $agap\bar{e}$ en la primera carta de san Pablo a los Tesalonicenses (teológico, n.4), analizando los ocho versículos que contienen el vocablo.

Licenciado en Teología con especialidad en Teología bíblica (UPM) realiza estudios de Maestría en Orientación Familiar. Es coordinador de la Licenciatura en Teología Semi-Presencial (licteologiaenlinea.blogspot.com) y profesor de Sagrada Escritura en el ISEE. También ha impartido clases en la UPM, Seminario Conciliar de Cuernavaca, IFTIM, CET-CIRM, Instituto Arquidiocesano de Formación Bíblica, de la arquidiócesis de México (IAFOBI-subdirector), Centro de Estudios Bíblicos (CEB). Es director de la Casa de Estudios Especializados de la Familia (CEEF) que brinda instrucción teológica, científica y terapéutica a las familias.

1. Trasfondo filológico del término agapē

Expongo en síntesis los principales términos usados para expresar la experiencia del amor en el mundo *griego clásico* y luego en el *veterotestamentario*, sin perder de vista que estos vocablos tienen el contenido de la experiencia antropológica, ético-social y religiosa del momento histórico en que se descubren. En mi óptica estos dos mundos influirán, de algún modo, en el trasfondo neotestamentario (1 Tes) del vocablo de la *agapē*.

1.1. En el griego clásico

En el ámbito lingüístico extrabíblico, los griegos clásicos usaban distintos términos para expresarlo¹, habló prácticamente de cuatro:

- **1.1.1.** Φιλέω (Transl. *phileō*): amar con afecto, fraternalmente, apreciar, etc. φιλία (Transl. *philia*): amor, amistad, cariño, es el más usado de todos, describe el amor, el afecto, la amistad, el cariño de una persona, que lo mueve a abrazar cualquier amor por gusto –como un sentimiento nacido del atractivo o del hábito–hacia dioses, a cosas (preocupaciones, cuidados, hospitalidad) o a personas (incluso Dios, parientes, amigos y uno mismo). La *philia* esta determinada por el valor del sujeto amado², y no está abierta al esclavo, al extranjero, al enemigo, etc.
- **1.1.2.** Στέργω (transl. $Sterg\bar{o}$), no es usado por el NT, designa un amor sensible, sin sensualidades, apacible y constante. Nace de la naturaleza o de la intimidad familiar, como el amor de los padres a sus hijos y viceversa, el de los esposos, el patriótico, etc. Es independiente del valor del objeto amado (la persona amada).
- **1.1.3.** Έράω (Transl. *eraō*: amar) ἔρως (Transl. *erōs*: amor), indica el amor ardiente, ansiado, pasional, codiciado, vehemente, casi siempre sexual entre hombre y mujer; es un amor acompañado de un violento deseo que supone que el objeto está ausente o imperfectamente poseído. Por el lenguaje de bajo nivel que lo dejaba en el amor sensual y antinatural no lo usa el NT. Ni siquiera el intento de Platón por reivindicar el término logró rehabilitarlo, pues en sus obras como el *Simposio* y el *Fedro³*, el *erōs* consiste en el afán por conseguir la justicia, el equilibrio, la sabiduría, la esencia del bien, el camino que conduce a la perfección, a la inmortalidad. Los autores del NT lo reemplazan por ἐπιθυμειν

.

La recopilación de la información histórico-filológica griega acerca del amar y del amor la tomo de LOTHAR, C. y otros, Diccionario teológico del NT I, Salamanca 1998, 110-121; НОRTZ, В - G. SCHNEIDER, Diccionario exegético del NT I, Salamanca 1996, 23-36 y de PRAT, F., La Teología de San pablo, México 1947, 533-534. Para los vocablos hebreos uso la obra de Alonso Schökel, L., Diccionario bíblico hebreo-español, Madrid 1999, 34-36; 267-269; 699-700.

Cf. Aristóteles, Obras completas. Ética a Nicómaco, IX, 12, 1171 b 32, Buenos Aires 1947, 27-53, donde se describe finamente la filia, pues Aristóteles considera al amigo como «otro yo».

Para profundizar véase el comentario sobre el amor (erōs) de Platón en Douglas, N. M., El amor. Platón, la Biblia y Freud, Englewood 1965, 36-61.

(Transl. *epithymein*: deseo, apetencia, Gal 5,17; 1 Tim 3,1) y ἐπιθυμία (Transl. *epithymía*: deseo Lc 22,15; 1 Tes 2,17; St 1,15) con un sentido poco favorable.

1.1.4. ἀγαπάω (Transl. agapaō: amar) - ἀγάπη (Transl. agapē: amor), Agapē no se encuentra en el griego clásico. Agapaō se usa raramente y es menos afectivo que fileō y subraya el respeto mutuo, expresa una relación que no se da entre iguales: es amor de privilegio por una persona, con cierto desinterés; y también, sentimientos de reconocimiento. En ambos casos presupone una elección. Las ideas de ambos términos se usan según la pretensión del autor ya que agapaō puede ser más expresivo que fileō o viceversa⁴.

Este primer trasfondo, de las concepciones griegas han influido en san Pablo con sus debidos matices y distancias terminológicas y semánticas lo trataré más adelante. Pero queda claro que uno de los dos trasfondos que se le deja traslucir a la $\alpha \gamma \alpha \pi \eta$ paulina es hallado en el mundo del griego clásico.

1.2. En el mundo veterotestamentario

En el segundo trasfondo lingüístico y semántico de la *agapē* paulina, el mundo de los idiomas semíticos, hay tres vocablos para designar la experiencia del amor.

1.2.1. Los términos de la Biblia hebrea

1.2.1.1. אֹהַבּ (Transl. 'āhab): amar, querer, desear, enamorarse, aficionarse, encariñarse, ser leal - אַהַבֹּה (Transl. 'ahabā): amistad, simpatía, afecto, compañerismo - אהב (Transl. 'ōhēb): amigo, amante, querido - אהב (Transl. 'ahab): amor, adicción, pasión, atracción, inclinación, afición, afecto, cariño. Antropológicamente este vocablo -con sus variables- tiene seis significados, en cuanto que expresa: 1. El amor sexual y conyugal (Gn 24,67; Dt 21,15; cuya más alta expresión la encontramos en el libro del Cantar de los cantares); 2. Amor familiar (amar, querer, preferir, Gn 22,2; Dt 21,16); 3. Amor de amistad (querer, sentirse unido-ligado 1 . Sm 18,1-3; 2 Sm 1,26; ser íntimos Job 19,19; al prójimo, al compañero Prv 14,20); 4. Religioso (de Dios a los hombres 2 Sm 12,24; ls 43,4; amor paternal Os 11,1; del hombre a Dios Dt 6,5; Sal 31,24); 5. Amor en el campo político y social (del esclavo al amo Ex 21,5; al prójimo Lv 19,17-18; al emigrante Lv 19,34; de un jefe a su súbdito 1 Sm 16,21; de un soberano a otro 1 Re 5,15), cabe señalar que este amor es una gran novedad respecto al mundo griego que no tiene tal dimensión del amor; 6. Amor a cosas Gn 27,9.14; Prv 21,17; a cualidades, virtudes, vicios o valores Sal 45,8; Am 5,15; a acciones Is 57,8; Prv 20,13.

⁴ Cf. Prat, F., La Teología de san Pablo, 534, refiere la obra de Ad. Brut. I. Dión Casio (XLIV, 48), donde Antonio dice de César: "ἐφιλήσατε αὐτὸν ὡς πατέρα, καὶ ἠγαπήσατε ὡς εὐεργέτην - lo amasteis como a padre y lo quisisteis como a bienhechor".

- 1.2.1.2. יְּסֶּׁהְ (Transl. hesed): bondad, amabilidad, misericordia; amor firme, lealtad, amor indefectible, etc., Gn 20,13; 1 Re 20,31; Nm 14,18 יְסִיּה (Transl. hāsîd): santidad, santo, amigo, fiel, etc., Jr 3,12; 2 Sm 22,26 יְּחִיּה (Transl. h²sîdā): cigüeña quizá porque se pensaba que la cigüeña era cariñosa con las crías Sal 104,17; Job 39,13 de la misma raíz יְסִיּה (Transl. hāsad): reprochar, avergonzar, denigrar, ultrajar, Prv 25,10. Hesed nace de una deliberación consciente, y establece una relación que entraña derechos y deberes. Es un concepto más típicamente jurídico. En todo el AT se extiende el juicio y el hesed de Dios. Con ello se trata de describir una actividad de Dios (más que una cualidad) fundada en su voluntad soberana. El fundamento de esto sólo se puede hallar en su amor y gracia de elección (Os 11,1ss). Las expresiones de esta predilección de Dios llegan hasta el amor que sufre y padece, como el siervo sufriente de Is 53.
- 1.2.1.3. בְּחַבּיֹת (Transl. rāham): amar profundamente, tener misericordia, ser compasivo, enternecerse, Ex 33,19; Os 2,3.25 בַּחָם (Transl. rehem, raham): útero, Jr 20,17; Sal 22,11 בַּחָבִים (Transl. rahamîm): compasión, lástima, piedad, ofrecer misericordia que viene del sustantivo rehem matriz, útero, Is 63,15; Os 2,21 בַּחַבּיִּם (Transl. rahamîmî): mujer compasiva, sensible, tierna, Lam 4,10 בַּחִבּים (Transl. rahûm): compasión. El término expresa también la misericordia pero con la peculiaridad de un colorido más femenino que el masculino hesed, pues las radicales corresponden también al significado de seno materno (útero, matriz), esto refiere un amor maternal, cariñoso, tierno y compasivo para con los sufrientes y necesitados.

1.2.2. Los términos de la LXX

El verbo hebreo ' $\bar{a}hab$ se traduce al griego preferentemente por $agapa\bar{o}$. De ahí se ha originado el sustantivo $agap\bar{e}$, que traduce el hebreo ' $ah^ab\bar{a}$. El vocablo " $\hat{\epsilon}\lambda\epsilon$ o ς (Transl. eleos: compasión, piedad) traduce a hesed y raham (Rt

3,10; Os 6,6; Dt 13,18; Is 63,7).

Resulta interesante señalar que los términos de *eraō* y *erōs* tan comunes en el griego clásico se encuentran sólo dos veces en la LXX (Prv 4,6 - ἐράσθητι αὐτῆς - ámala; 30,16 - καὶ ἔρως γυναικὸς - matriz estéril). El verbo *eraō* traduce a 'āhab y el sustantivo *erōs* a *rāham* de aquí se entiende la traducción de *erōs* por matriz y la de γυναικὸς (Transl. *gynaikos*: mujer) por ψεςταικός (Transl. ynaikos: μεςταικός (Transl.

El término *file*ō que aparece también raramente en la LXX, junto con *agapa*ō traducen la mayoría de las veces a 'āhab (Gn 27,4ss; Prv 8,17; Is 56,10).

Resumen. La novedad de estos términos hebreos, y posteriormente los de la LXX, respecto de los del mundo griego clásico es el uso para designar las relaciones de Yahvé con el pueblo de Israel de donde se derivan también las relaciones entre los hombres, relaciones cargadas del pluridimensional concepto del amor. Se pasa de lo ordinariamente antropológico (griegos) a lo teológico (hebreos).

2. El trasfondo neotestamentario como testimonio oral de 1 Tes

Al considerar la primera carta a los Tesalonicenses, no sólo como la primera de todas las cartas de Pablo⁵, sino también como el primer escrito del NT⁶, puede aducirse que al no haber testimonios escriturarios neotestamentarios anteriores a 1 Tes no se puede echar mano de textos⁷ que podrían presentarse como un trasfondo lexical, semántico y cultural (como con los trasfondos del griego clásico, del hebreo veterotestamentario y del griego de los LXX) el tema de la *agapē* en esta primera carta de Pablo.

Quizá se podría valer del testimonio escriturario de los evangelios sinópticos⁸ y el evangelio de Juan para re-descubrir el testimonio oral que sub-yace en ellos, y precisamente en ellos porque hacen el esfuerzo de recoger los dichos y hechos de Jesús⁹ de tradiciones orales anteriores a su redacción¹⁰.

A diferencia de los demás escritos de Pablo, los evangelios sinópticos no son escritos de ocasión¹¹ cuyas redacciones dependen de las circunstancias concretas de las primeras comunidades a las que Pablo se dirigía por medio de estos escritos tratando de iluminar sus circunstancias específicas con la doctrina cristiana.

5 Cf. MORRIS, L., The 1 and 2 epistles Thessalonians, Michigan 1991, 11, arguye que no obstante la discusión actual de la primacía de las cartas de 1 y 2 Tes, «many american scholars accepting the relative position of 1 Thas one of the earliest, if not the earliest, of Paul's letters, challenge this absolute dating»; en el mismo sentido BEST, E., Black's New Testament Commentary. The 1 and 2 epistles Thessalonians, 1979, 12-15, hablando de la fecha de 1 y 2 Tes dice que las dos son los escritos más antiguos del NT y que de estos el más antiguo es 1 Tes; también VIDAL, S., Las cartas originales de Pablo, Madrid 1996, 43, ubica la carta en los inicios de la misión paulina (primavera del año 50 d.C.).

Así p.ej. KUSS, O., San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva, Barcelona 1975, 87, la reconoce como el documento más antiguo del NT; cf. VIDAL, S., Las cartas originales de Pablo, 43, la llama el primer escrito cristiano; cf. Barbaglio, G., Pablo de Tarso y los orígenes cristianos, Salamanca 1997, 84, la menciona como el escrito más antiguo de los orígenes cristianos.

Quizá un documento como la hipotética fuente Q de la que Mateo y Lucas habrían conocido independientemente y utilizado para su trabajo de composición y redacción (podría haber sido redactada en su primera versión hacia el 50 d.C. y una segunda después del 60 d.C.), Pablo quizá conoció esta primera versión, pero todo es hipotético, cf. Vouca, F., Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates, Estella 2001, 17.

6 Cf. Barbaglio, G., Pablo de Tarso y los orígenes cristianos, 207, quien dice: «a diferencia de Pablo, Jesús no escribió nada; por consiguiente, hay que fiarse de las tradiciones evangélicas que hablan de él... habrá que confrontar el autotestimonio del apóstol con los testimonios de los evangelios sinópticos, que la crítica moderna considera justamente como las únicas fuentes dignas de crédito capaces de ofrecernos, si no una vida de Jesús, al menos algunos de sus rasgos característicos y cualificantes».

⁹ Aunque hay autores como Bultmann que parecen contradecirlo: «para el evangelio paulino lo decisivo no es lo que Jesús dijo o hizo, sino sólo el hecho de su muerte, interpretado como acontecimiento de la irrupción del nuevo eón en la historia», cf. Ibid., 214.

Todavía es muy discutida la cuestión de la influencia de la tradición oral de los evangelios en las cartas de Pablo. Cf. Ibid, p.208, quien argumenta: «a la pregunta de si Pablo depende del Jesús histórico o terreno, o mejor dicho de las tradiciones evangélicas sobre Jesús, y en qué manera depende de ellas, se impone una respuesta: tan sólo en mínima parte y con un peso insignificante en el evangelio paulino». Hay que tener presente que los evangelios nacieron 15/30 años después de la muerte de Pablo.

Según MEEKS, W. A., *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988, 21, la investigación histórico-social señala a las cartas como escritos de ocasión que contienen a menudo material tradicional que da a conocer ciertos ritos, normas, exhortaciones y creencias comunes a las iglesias paulinas; cf. Douglas, N. M., *El amor. Platón, la Biblia y Freud*, 138, comentando el amor bíblico, aduce que Juan escribió su evangelio, lo mismo que Pablo, por razones prácticas de apologética.

Vale plantearse la cuestión de que los evangelios, en el tema la $agap\bar{e}$, como escritos posteriores a la 1 Tes, quizá hallan sido influenciados por el concepto de la $agap\bar{e}$ de Pablo, por lo menos indirectamente. Es necesario el acudir a los evangelios como testimonios donde subyacen tradiciones orales, y sólo en aquello que tenga que ver con la $agap\bar{e}$ de 1 Tes.

2.1. Los sinópticos

Son 29 formas sustantivales (11) y verbales (18) de la raíz $\alpha \gamma \alpha \pi$ -agap que Pablo usa en sus cartas 183x, se encuentran exactamente iguales 53x (21 sustantivos y 32 verbos) en los evangelios. En todo el NT las hallamos 337x.

Es conocido que Pablo es el autor la agapē en el NT¹³. Pero en los sinópticos con excepción de Mc 10,21 y de Lc 7,5, el verbo agapaō y la agapē (Mt 24,12; Lc 11,42) aparecen únicamente en labios de Jesús dándole una categoría especial al mandamiento del amor a los enemigos (ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν.Lc 6,27; Mt 5,44) y el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (᾿Αγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλη τῆ ψυχῆ σου καὶ ἐν ὅλη τῆ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλη τῆ διανοία σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Lc 10,27; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31); es una tradición jesuánica radical y exigente, trascendería la tradición judía del amor que ignoraba el amor al enemigo y que por separado tenían el amor a Dios (Nm 6,5) y el amor al prójimo como a uno mismo (Lv 19,18).

Lo anterior queda como la impronta característica de la concepción de la *agapē* por parte de Jesús y vivida por sus discípulos, haciendo de dicha vivencia una síntesis, toda una tradición, un estilo de vivir el mensaje y ejemplo del Maestro de Nazareth, que llevó hasta las últimas consecuencias tal concepción y vivencia muriendo en cruz.

Aunque el término agapē no se encuentre en los relatos de la pasión, aparece claramente la misericordia y el amor como voluntad salvadora para los hombres; p.ej., en expresiones como las de la última cena: τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν de Mc 14,24; Mt 26,28; o en las de la entrega de Jesús a la muerte: παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν de Mc 14,41.

También esta cuestión esta abierta, cf. Barbaclio, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, 209, aduce que entre Jesús y Pablo existe una sensible discontinuidad y que, en el plano histórico, hay que buscar otros factores. Yo también la dejo como conjetura.

¹³ Cf. Coda, P., El agápe como gracia y libertad, Madrid 1996, 18, expone, citando la dialéctica éros/agape en la interpretación de A. Nygren, que la noción de agape específicamente cristiana es la propuesta por San Pablo en el NT, el apóstol es el autor cristiano que ha forjado definitivamente, a partir del acontecimiento cristológico, este término y este concepto.

2.2. El cuarto evangelio

Con la salvedad mencionada en el pie de página 12, sobre el comentario de Douglas acerca de la ocasión del EvJn, a diferencia de los sinópticos en el cuarto evangelio el ser y el actuar de Dios se describen con el término agapē, esto se debe a que Juan a diferencia de Pablo usa más la agapē en sentido absoluto, es decir, el sustantivo sin genitivo y el verbo sin objeto. De hecho, conceptos paralelos como justicia, gracia, misericordia, etc., disminuyen a favor de la agapē.

Para Juan, Dios es esencialmente amor (ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν 1 Jn 4,8) de ahí que el amor del Padre al Hijo sea prototipo de todo amor. En Juan es de importancia capital 3,16 Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, pues el amor del Padre es testimonio verdadero del amor y son los discípulos que mediante la fe en esta práctica de amor reciben la vida eterna y permanece en el amor de Jesús (15,9ss) que los lleva a amarse los unos a los otros (15,12-17).

Pablo, más tarde, percibiría ese estilo de vivir de los que vieron, oyeron y siguieron a Jesús, dejándose trastocar psíquica, espiritual y existencialmente. Su pensamiento, 'quizá' haya absorbido esa dinámica de pensamientos y obras del amor de Jesús implícitos en el vaivén de la vida (ser y quehacer) de los discípulos y/o de las comunidades seguidoras de Jesús con los que (Pedro, Bernabé, Ananías, etc.) y con las que (Jerusalén, Damasco, Antioquía, etc.) llegó a tener contacto.

3. El trasfondo socio-cultural de la carta

El ambiente social de los cristianos de Tesalónica donde la mayoría eran cristianos provenientes de la gentilidad 1 Tes 1,9; 2,14 (fundada hacia el año 315 a.C. por los macedonios) era políticamente de paz por su relación con Roma, pues habían obtenido del emperador Augusto el privilegio de ser ciudad libre, con forma de gobierno griego y republicano para sus asuntos internos; la lengua griega superaba a la latina, se aprovechaban del fluido comercio que había, fue una enorme ciudad, estaba en el punto céntrico y de mayor importancia de las comunicaciones entre Occidente y Oriente, era un centro comercial y portuario grande que le permitía explotar sus riquezas agrícolas y mineras¹⁴.

Una asamblea del pueblo, un consejo legislador y un colegio de 5 o 6 politarcas administraba la ciudad (Hch 17,5-8), cuya población no era homogénea; pues la

¹⁴ Cf. Sobrino, J. A., Así fue la Iglesia primitiva, Madrid 1985, 192, documenta que por la importancia comercial de la ciudad, por su buena comunicación carretera (la vía Egnatiana) con los mercados de los Balcanes y por su puerto que recibía barcos de todo el orbe romano, todo esto haría pensar a Pablo que si la fe prendiese ahí, Tesalónica podría convertirse en un centro difusor del cristianismo: y así lo recordó cuando más adelante les ecribió, en su primera carta a la tesalonicenses 1,8: «desde vosotros la palabra del Señor se ha difundido no sólo en Macedonia y Acava, sino en todas partes».

colonización de Roma trajo familias itálicas, orientales (sirios, egipcios y judíos) casa fortunas, Pablo encontró ahí una sinagoga (1 Tes 2,14-16) y se dio cuenta de su poder de influencia ante los politarcas (Hch 17,6-8) y de organizar maleantes para acusar a los apóstoles de sedición y perseguirlos incluso hasta la ciudad de Berea (Hch 17,13ss). Este carácter cosmopolita de la población hizo crecer los cultos y las divinidades¹⁵.

Entre los cristianos de esa ciudad había gente que presidía (5,12), pudiente como Jasón de Tesalónica (Hch 17,5-9), pero a la mayoría de 1 Tes 4,11ss Pablo les exhorta a "poner empeño en conservar la calma, ocuparos de vuestros asuntos y trabajar con vuestras manos según nuestras instrucciones; así vuestro proceder será correcto ante los de fuera y no tendréis necesidad de nada", se trata de una instrucción que indica a la mayoría de los cristianos de Tesalónica como trabajadores manuales, cualificados o no.

Tal vez el mismo Pablo sigue una estrategia de hacerse trabajador no sólo para no ser gravoso a nadie sino para anunciar el evangelio (2,9), probablemente se daba cuenta de su éxito evangelizador cuando se hacía un trabajador como ellos¹⁶.

3.1. El cristianismo visto como un fenómeno social en la 1 Tes

Una característica del cristianismo primitivo fue *la intimidad de vida de los grupos locales* como parte de un movimiento o de una entidad mucho más amplia.

Es conocido que el cristianismo era a menudo visto por sus coetáneos como un grupo de asociación voluntaria, grupos que desde los inicios del imperio romano surgieron como clubes, gremios y asociaciones¹⁷. Me interesa el abordaje grosso modo de este aspecto de la iglesia de Tesalónica comparada con grupos y organizaciones de la ciudad grecorromana, para ubicar acertadamente, más adelante en la teología de la *agapē*, los aspectos sociológicos y eclesiológicos del término.

Lo ordinario del surgimiento de estos grupos en Tesalónica se debía quizá al número pequeño de integrantes que conformaban el grupo haciendo más fácil la comunicación personal entre ellos. Comenta Meeks¹⁸ que la entrada a estos grupos era por decisión personal y no por la posición social.

.

Tal es el caso de Dionisios que cristalizaba un culto de esperanzas en una vida futura como la que se describe en 1 Tes 5,1-11, cf. Barbaglio, G., Pablo de Tarso y los orígenes cristianos, 100.

¹⁶ Cf. Ascough, R. S., «The Thessalonian christian community as a professional voluntary association», JBL 119/2 (2000) 314-315, piensa también en esta probable estrategia apostólica de Pablo: «presumably Paul and the Thessalonians worked at the same trade, or at least trades within the same general area, thus facilitating contact between Paul and the Thessalonians. And it was while at work that Paul preached the gospel and presumably made his initial converts».

¹⁷ Cf. MEEKS, W. A., Los primeros cristianos urbanos, 136, habla que en el s. II, los funcionarios romanos y los adversarios literarios del cristianismo identificaban a menudo a los grupos cristianos con tales clubes, especialmente con las reuniones secretas e incontroladas, que eran consideradas como focos de inmoralidad y sedición y llegaron a estar prohibidas.

¹⁸ Cf. Ibid, p.137.

Tanto el grupo de los cristianos como las otras asociaciones incorporaban a menudo a personas que tenían la misma profesión comercial o artesanal. Ambos grupos reservaban espacios para las actividades rituales, de culto, de organización de banquetes y otros actos fraternos, como la sepultura (en 1 Tes 4,13-5,11 los sentimientos expresados aquí —no permanecer ignorantes de los que ya han muerto para no entristecerse; Jesús los llevará consigo y resucitarán, etc.— si bien no se puede aceptar ampliamente como una práctica entre los cristianos tampoco se puede negar dicha práctica funeraria).

El lenguaje empleado por Pablo en la carta abunda en palabras y frases que presentan a los cristianos como un grupo muy especial y se refieren a las relaciones que hay entre ellos con vocablos llenos de emoción como: *elegidos* (1,4); *llamar, llamados* (2,12; 4,7; 5,24); *amados por Dios* (1,4; 4,2); *consagrados* (3,13); todos estos términos son tomados del lenguaje bíblico referido a Israel, sin duda, Pablo hace el parangón entre Israel del AT y el nuevo pueblo de Dios expresado en sus comunidades.

El uso frecuente de estos vocablos, aplicados al grupo y a sus miembros, influye enormemente en el proceso de socialización, pues los obliga a conducirse e insertarse en medio de la sociedad con su propia identidad, en el caso de los Tesalonicenses induciéndolos a concebir sólo dos clases de seres humanos: el grupo cristiano y los otros (tal es el lenguaje usado por Pablo en 2,14 –ustedes pertenecen a Cristo-; 4,5 –como lo hacen los paganos-; 4,13 –como los que no tienen esperanza-; 5,6 –como lo hacen los demás-). De este modo, era probable que viera inmerso en medio de la sociedad grecorromana al grupo de los cristianos.

3.2. División: las dos cartas¹9 (A: <u>2,13-4,2</u> y B: <u>1,1-2,12 y 4,3-5,28</u>) que componen la 1 Tes

He considerado aquí la tesis de las dos cartas que forman la 1 Tes por las dos acciones de gracias introductorias, dos conclusiones, que hablan de dos cartas independientes; la inclusión de la primera carta (2,13-4,2) en la segunda (1,1-2 + 4,3-5,28) obedece a motivos de coherencia en la temática.

1,1 Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῆ ἐκκλησία Θεσσαλονικέων ἐν θεῶ πατρὶ καὶ κυρίω Ἰησοῦ Χριστῶ, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη. 2 Εὐχαριστοῦμεν τῶ θεῶ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν, ἀδιαλείπτως 3 μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ της ὑπομονης της ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, 4 εἰδότες, άδελφοὶ ήγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, 5 ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγω μόνον άλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίω καὶ [ἐν] πληροφορία πολλῆ, καθὼς οἴδατε οἶοι ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς. 6 καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῆ μετὰ χαρᾶς πνεύματος άγίου, 7 ώστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῆ Μακεδονία καὶ ἐν τῆ Άγαΐα. 8 ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῆ Μακεδονία καὶ [ἐν τῆ] Άγαΐα, ἀλλ' έν παντί τόπω ή πίστις ύμῶν ή πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν, ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι. 9 αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς, καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῶ 10 καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. 2,1 Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν, 2 ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῶ θεῶ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῶ ἀγῶνι. 3 ἡ γὰρ παράκλησις ἡμῶν οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλφ, 4 ἀλλὰ καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθήναι τὸ εὐαγγέλιον, οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν. 5 οὕτε γάρ ποτε ἐν λόγω κολακείας ἐγενήθημεν, καθὼς οἴδατε, οὕτε ἐν προφάσει πλεονεξίας, θεὸς μάρτυς, 6 οὕτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν οὕτε ἀφ' ὑμῶν οὕτε ἀπ' ἄλλων, 7 δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ώς Χριστοῦ ἀπόστολοι. ἀλλὰ ἐγενήθημεν νήπιοι ἐν μέσω ὑμῶν, ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα, 8 οὕτως όμειρόμενοι ύμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε. 9 μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόγθον· νυκτὸς καὶ ήμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ. 10 ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν, 11 καθάπερ οἴδατε, ώς ένα έκαστον ύμῶν ώς πατὴρ τέκνα έαυτοῦ 12 παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀζίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.

13 Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ήμων τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθώς ἐστιν ἀληθως λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται *ἐν ὑμῶν τοῖς πιστεύουσιν. 14* ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῆ Ἰουδαία ἐν Χριστῶ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτοὶ ύπὸ τῶν Ἰουδαίων, 15 τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων καὶ θεῶ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων, 16 κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶ σιν, είς τὸ ἀναπληρώσαι αὐτών τὰς ἁμαρτίας πάντοτε. ἄφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. 17 Ἡμεῖς δέ, άδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας, προσώπω οὐ καρδία, περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν ἐν πολλή ἐπιθυμία. 18 διότι ἡθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἄπαξ καὶ δίς, καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς. 19 τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπὶς η΄ χαρὰ η΄ στέφανος καυχήσεως - η΄ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς - ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσία; 20 ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά. 3,1 Διὸ μηκέτι στέγοντες εὐδοκήσαμεν καταλειφθήναι ἐν ἀθήναις μόνοι 2 καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον, τὸν ἀδελφὸν ήμων καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῶ εὐαγγελίω τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ύμων 3 τὸ μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις. αὐτοὶ γὰρ οἴδατε ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα 4 καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν, προελέγομεν ὑμῖν ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε. 5 διὰ τοῦτο κάγὼ μηκέτι στέγων ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, μή πως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν. 6 "Αρτι δὲ ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ὑμῶν καὶ εὐαγγελισαμένου ήμιν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν καὶ ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε, ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς, 7 διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ' ὑμῖν ἐπὶ πάση τῆ ἀνάγκη καὶ θλίψει ἡμῶν διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως, 8ὄτι νῦν ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ. 9 τίνα γὰρ εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ θεῷ άνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν ἐπὶ πάση τῆ χαρᾶ ἦ χαίρομεν δι' ὑμᾶς ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν, 10 νυκτὸς καὶ ἡμέρας ύπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν; 11 Αύτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς: 12 υ΄ μᾶς δὲ ὸ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῆ ἀγάπηεὶς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας καθάπερ καὶ ήμεις είς ὑμᾶς, 13 είς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνη ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῆ παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἀγίων αὐτοῦ[, ἀμήν]. 4,1Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ἴνα καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον. 2 οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας έδώκαμεν ύμιν διὰ τοῦ κυρίου Ίησοῦ.

3 τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας, 4 εἰδέναι έκαστον ὑμῶν τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῆ, 5 μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν, 6 τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων, καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα. 7 οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσία ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ. 8 τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεὸν τὸν [καὶ] διδόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἄγιον εἰς ὑμᾶς. 9 Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ύμιν, αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς Θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, 10 καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς [τοὺς] ἐν ὅλη τῆ Μακεδονία. παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον 11 καὶ φιλοτιμεῖ σθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς [ἰδίαις] χερσὶν ὑμῶν, καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν, 12 ίνα περιπατήτε εύσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω καὶ μηδενὸς χρείαν ἔχητε. 13 Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, άδελφοί, περί τῶν κοιμωμένων, ἵνα μή λυπήσθε καθώς καί οἱ λοιποί οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. 14 εἰ γὰρ πιστεύομεν ότι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ. 15 Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγω κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας 16 ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῆ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, 17 ἔπειτα ήμεις οι ζωντες οι περιλειπόμενοι ἄμα σὺν αὐτοις άρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίω ἐσόμεθα. 18 ὑΩστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις. 5,1 Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι, 2 αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. З ὅταν λέγωσιν, Εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὅλεθρος ὥσπερ ἡ ώδὶν τῆ ἐν γαστρὶ ἐχούση, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν. 4 ὑμεῖς δέ, άδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβη 5 πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας, οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους 6 ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποί ἀλλὰ γρηγορῶ μεν καὶ νήφωμεν. 7 οἱ γὰρ καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσιν καὶ οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν 8 ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας. 9 ότι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ 10 τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἄμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν. 11 Διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἶς τὸν ένα, καθώς καὶ ποιεῖτε. 12 Ἐρωτώμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίω καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς 13 καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπη διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν. εἰρηνεύετε ἐν ἐαυτοῖς. 14 παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, άδελφοί, νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους, παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους, ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν, μακροθυμεῖ τε πρὸς πάντας. 15 ὁρᾶτε μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδώ, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀναθὸν διώκετε [καὶ] εἰς άλλήλους καὶ εἰς πάντας. 16 Πάντοτε χαίρετε, 17 άδιαλείπτως προσεύχεσθε, 18 έν παντὶ εὐχαριστεῖτε· τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς. 19 τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, 20 προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε, 21 πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, 22 ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε. 23 Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως έν τη παρουσία του κυρίου ήμων Ίησου Χριστού τηρηθείη. 24 πιστὸς ὁ καλων ὑμᾶς, δς καὶ ποιήσει. 25 Άδελφοί, προσεύχεσθε [καὶ] περὶ ἡμῶν. 26 Άσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας ἐν φιλήματι ἁγίω. 27 Ένορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον ἀναγνωσθήναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. 28 Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν.

Indicaciones: el texto en color gris señala las palabras introductorias de agradecimiento de Pablo (comunes en todas sus demás cartas) de las cartas B y A. El texto en color negro señala el final de cada una de las dos cartas (el final de la carta A tiene elementos de conclusión comunes en otras cartas paulinas, 1 Cor 16,5; Fil 4,8; Gal 6,17). >Las cursivas __ indica la conexión entre el versículo intermedios de 2,12 de la carta B con el inicial 2,13 de la carta A, debido a la "llamada de Dios" y a la "Palabra de Dios que acogieron". El subrayado ___ indica la consecución de los versículos finales 4,1-2 de la carta A (los cuales seguían originalmente a 2,11-12) que se ajustan al enlistado de directivas de los versículos iniciales intermedios 4,3-12 de la carta B. Los números dentro de los recuadros indican la semejanza que guardan entre sí los versículos de ambas cartas garantizando el seguimiento de los temas que empezaron en 2,11-12 y continuando en 4,3ss de la carta B, sin truncar los versículos finales 4,1-2 de la

carta A. Las **palabras** en recuadro los términos griegos del amor y del amar. Cf. Landgrave G., D. R., *Han llegado a sernos muy queridos*, Hermosillo 1998, 14-16; lo mismo Schmithals citado por Augustin G.–P. GRELOT, *Introducción crítica al NT I*, Barcelona 1992, 528-529, quien solo difiere de LANDGRAVE en el final de la carta A 4,1 (4,2) y el inicio de la segunda parte de la carta B 4,2 (4,3) pero no son cambios sustanciales. Cf. Trimaille, *M., La primera carta a los Tesalonicenses*, CB39, Estella 1985, 7, reconoce las dos acciones de gracias iniciales (1,2ss y 2,13ss) pero no los finales (5,28 y 4,2 respectivamente) siendo que su división no corresponde a dos cartas sino a dos partes de una sola carta.

3.3. El vocabulario paulino de la agapē con referencia en el NT

El siguiente cuadro refiere la relación que hay del vocabulario paulino sobre el amor con respecto a los evangelios y al resto de todo el NT. Da una idea de la abundancia del término y concepto del amor en el corpus paulino y de la relación con los otros libros del NT. Las 29 formas del término sugieren su importancia y su originalidad en el pensamiento de Pablo.

Vocablos	Sustantivos	Verbos (ἀγαπάω)	En el	Evangelios	Pablo	1 Tes	Resto
ἀγαπᾶ		3s Pre.Ind.Act	12x	5x	3x		4x
άγαπᾶν		Pre.Inf.Act	8x	Mc 12,33	3x	4,9	4x
ἀγαπᾶτ∈		2p Pre.lpv.Act	15x	9x	2x		4x
άγαπάτω		3s Pre.lpv.Act	1x		Ef 5,33		
ἀγάπη	Dat.fem.sg		116x	9x	76x	3,12; 5,13	31x
άγάπην	Ac.fem.sg		33x	4x	22x	3,6	7x
άγάπης	Gen.fem.sg		18x		15x	1,3; 5,8	3x
άγαπήσαντος		gmp Ar.Par.Act	2x		2x		
άγαπήσας		nms Ar.Par.Act	3x	Jn 13,1	2x		
'Αγαπήσεις		2s Fut.Ind.Act	10x	7x	2x		St 2,8
άγαπητὰ	Ac.neu.pl		2x		2x		
ἀγαπητήν	Ac.fem.sg		1x		Rm 16,12		
άγαπητοί	Nom.mas.pl		30x		10x	2,8	20x
άγαπητοῖς	Dat.mas.pl		2x		Rm 1,7		Hch 15,25
άγαπητόν	Ac.mas.sg		7x	2x	5x		
άγαπητός	Nom.mas.sg		11x	6x	3x		2x
άγαπητοῦ	Gen.mas.sg		1x		Col 1,7		
ἀγαπητῶ	Dat.mas.sg		4x		3x		3 Jn 1,1

ἀγαπῶ		1s Pre.Ind.Act	5x	Jn 14,31	1 C o r		3x
ἀγαπῶμαι		1s Pre.Ind.Pas	1x		1 C o r 12,15		
ἀγαπῶν		nms Pre.Par.Act	14x	3x	3x		8x
ἀγαπώντων		gmp Pre.Par.Act	1x		Ef 6,24		
ἀγαπῶσιν		1s Pre.Ind.Act	5x	Lc 6,32	2x		2x
ήγαπηκόσι		dmp Pf.Par.Act	1x		2 Tm 4,8		
ήγαπημένην		afs Pf.Par.Pas	3x		Rm 9,25 (2x)		Ap 20,9
ήγαπημένοι		2p vm Pf.Par.Pas	3x		3x	1,4	
ήγαπημένω		dms Pf.Par.Pas	1x		Ef 1,6		
ήγάπησεν		3s Ar.Ind.Act	12x	5x	3x		4x
ήγάπησα		1s Ar.Ind.Act	5x	3x	Rm 9,13		Ap 3,9
29	11	18	337	57	183	8	97

Ahora abordaré y esgrimiré teológicamente el tema de la *agapē*, teniendo en cuenta sus trasfondos lingüísticos, culturales, sociales y sus características literarias, que hasta ahora he analizado.

4. Teología de la agapē en la 1 Tes

Verificaré el comportamiento de la *agapē* en la 1 Tes, atenderé al orden de la división de dos cartas (A: <u>2,13-4,2</u> y B: <u>1,1-2,12 + 4,3-5,28</u>). Teniendo en cuenta que la carta A es más antigua comenzaré con los dos términos que contiene y posteriormente los seis términos que tiene la carta B.

El cuadro siguiente muestra la ubicación de los términos, su morfología y función en la frase, está en orden como aparece en la actual carta a los Tesalonicenses. Su uso sustantivado es contundente a excepción quizá de dos formas verbales que por ser participio 1,4 e infinitivo 4,9 se ven igualmente sustantivados.

	Palabras	Vers.	Traducción	Morfología	Función
1	ἀγάπης	1,3	de amor	Gen.fem.sg	Adjetival, califica a τοῦ κόπου
2	ήγαπημένοι	1,4	amados	2p vm Pf.Par.Pa	Verbal adjetival, califica a ἀδελφοὶ como atributo
3	άγαπητοι	2,8	amados	Nom.mas.pl	Predicado nominal, denota una cualidad (amados) del sujeto (ustedes) implícito en la acción del verbo pasivo ἐγενήθητε

4 ἀγάπην	3,6	el amor	Ac.fem.sg	Complemento directo del verbo participio pasivo εὐαγγελισαμένου		
5 ἀγάπη	3,12	en amor	Dat.fem.sg	Dativo locativo de relación que acompaña al verbo optativo περισσεύσαι		
6 ἀγαπᾶν	4,9	para que amen	Pre.Inf.Act	Verbal sustantival, la preposicón y el artículo εἰς τὸ sustantivizan el infinitivo expresando este una finalidad		
7 ἀγάπης	5,8	de amor	Gen.fem.sg	Adjetival, califica a θώρακα		
8 ἀγάπη	5,13	con amor	Dat.fem.sg	Dativo locativo de relación que acompaña al adjetivo ὑπερεκπερισσοῦ		

LA CARTA A: 2,13-4,2

4.1. 1 Tes **3,6** "Αρτι δὲ ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ὑμῶν καὶ εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν καὶ ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε, ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς,

Pero cuando Timoteo volvió de ustedes a nosotros, y nos dio buenas noticias de su fe y <u>su amor</u>, y que siempre nos recuerdan con cariño, deseando vernos, como también nosotros a ustedes,

En este momento de la carta, Pablo ya ha deseado volver a ver a la joven comunidad de Tesalónica 2,17; no pudiendo realizarlo les manda a Timoteo para animar y obtener buenas noticias de ellos 3,6; en esta primera carta Pablo ya ha recibido las buenas noticias de parte de Timoteo: la vida de los cristianos de Tesalónica es firme y perseverante, esto lo sintetiza en las dos virtudes escritas, a saber, de la fe y de la ἀγάπη (caridad)²0. Para Pablo fe y amor van muy unidos porque tienen a Dios por objeto. En este versículo la buena noticia que hay que retener es τὴν πίστιν y τὴν ἀγάπην de los conversos Tesalonicenses. Estos dos

En el latín neotestamentario de la versión de la Vulgata ἀγάπη se traduce con el término caritas y dilectio. Caritas se emplea cuando ἀγάπη tiene el significado cristiano (1 Jn 4,16 Dios es ἀγάπη / caritas) o no tiene destinatario concreto. El término dilectio se usa cuando ἀγάπη tiene el destinatario bien especificado cobrando un matiz de afecto (Jn 17,26; Rm 12,9). Según Forcellini, citado por CODA, P., El agápe como gracia y libertad, 27-28, caritas expresaría propiamente una escasez (de bienes) pero cuando se trata del amor referido en la Escritura se escribe con 'h' (charita) porque se deriva del griego charis (gracia). La Vulgata traduce el verbo ἀγαπάω por diligere (menos en 2 Pe 2,15 que traduce: amare), mientras que amare sirve para traducir φιλέω. La aclaración ha sido, por las citas que haré de otros autores que usan el término caridad para designar ἀγάπη. Yo seguiré usando: amor.

vocablos son los complementos directos de εὖαγγελισαμένου²¹ anunciar, publicar una buena noticia

La ἀγάπη es una especie de añadido pues manifiesta lo que sería la actividad de la fe ejercida con una fiel perseverancia en la vida de los creyentes. Lo que sigue al binomio τὴν πίστιν-τὴν ἀγάπην es un recuerdo cariñoso y un deseo de ver por parte de los Tesalonicenses a Pablo y a sus colaboradores: ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε, ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν; es una clara señal, de que no obstante su tribulación de parte de sus enemigos (especialmente los judíos como lo señalé arriba, en el trasfondo socio-cultural de la carta), siguen fieles a Pablo. Mostrando con esto lo auténtico de su ἀγάπη.

Llama la atención que la esperanza no aparezca a pesar de que en 3,3 Pablo conozca los θλίψεις soportados por los fieles; pues es la ἐλπὶς la que permite soportar las pruebas y persecuciones. Pero si se observa inmediatamente el v. 8 la esperanza sí ha sido tomada en cuenta por Pablo, pues reconoce la perseverancia y fuerza de sus fieles ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίφ-si ustedes están firmes en el Señor. Y si se mira el v.13 se confirma su petición, implorar esta firmeza de corazones para sus convertidos εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας-hasta que venga el Señor.

4.2. 1 Tes **3,12** ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ <u>περισσεύσαι τῆ ἀγάπη εἰς</u> ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς, 13 εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνη ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῆ παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ[, ἀμήν].

Y a ustedes multiplique el Señor, y <u>haga sobreabundar el amor entre ustedes, y</u> <u>para con todos</u>, como es también de nosotros para con ustedes;13 Para que sean confirmados sus corazones en santidad, irreprensibles delante de Dios y nuestro Padre, para la venida de nuestro Señor Jesucristo junto con todos sus elegidos. amén

Τῆ ἀγάπη como dativo locativo de relación que acompaña al verbo optativo περισσεύσαι (haga abundar) parece ser parte de una oración vv.12 y 13, de hecho hay una añadidura al final del v.13 del adverbio ἀμήν según lo atestiguan \mathbf{x}^* , A, D* y otros, en comparación con los testigos que no la traen \mathbf{x}^2 , B, D², F, G Ψ y otros; me parece que cabría la posibilidad, pues está al final de esta carta A como oración conclusiva, pidiendo el crecimiento y desbordamiento de la ἀγάπη entre

Según SPICQ, C., Agápe en el Nuevo Testamento, Madrid 1977, 412, el verbo εὐαγγελίζω tiene casi siempre en Pablo la acepción religiosa técnica: predicar el Evangelio (Gal 1,23) pero guarda aquí su acepción etimológica: anunciar, publicar una buena noticia, como puede constatarse en los LXX, 1 Sm 31,9; 2 Sm 1,20; Lc 1,19; 2,10. Apunta Spicq que Crisóstomo señala el matiz del verbo pues observa la inmensa alegría de Pablo. No dice ἀπαγγείλαντος–anunciando (annuntiante en la Vulgata; cf. Sal 40,10), sino εὐαγγελισαμένου, es decir, trae noticias felices; tanta importancia concedía a su estabilidad y caridad.

los miembros del grupo cristiano pero sin que se quede en ellos-εἰς ἀλλήλους, sino que se derrame hacia los demás (todos-εἰς πάντας). De este modo la ἀγάπη aparece como un don, podría decirse que con ello se le descubre la naturaleza y el origen divinos a la ἀγάπη y puede creerse en la aparente exageración de Pablo al decir 'que los haga sobreabundar', pues con Dios este crecimiento sería posible.

Consecuencia de estas larguezas (πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι) gratuitas es el deber del cristiano de llevar a cabo acciones de gracias y obras de servicio y de respeto al prójimo (εἰς πάντας) en el seno de la comunidad μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτου-junto con todos sus elegidos.

Aquí se trata del amor fraterno, del amor comunitario, es decir, la ἀγάπη tiene un doble objeto: Dios (Él es el origen y naturaleza del amor) y el prójimo (la fuerza del amor de los cristianos es orientado hacia los demás). El amor de los tesalonicenses se dirige primeramente a sus hermanos a pesar de lo duro que pudiera aparecer el amar a aquellos que los persiguen donde no habrá reciprocidad²², aquí será la gratuidad la que caracterice la ἀγάπη en estado puro y desinteresado. La frase ἀμέμπτους ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, donde el adverbio ἔμπροσθεν-delante de, enfatiza que este amor fraterno debe ser de verdad, sincero porque es delante de Dios y ahí no hay lugar para el fingimiento. El tiempo de la parusía, τῆ παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησου, no interesa a los que viven y practican la ἀγάπη, pues la agapē hace perseverar a los fieles asegurando la fidelidad de su vida cristiana, y haciéndolos ἀμέμπτους–irreprensibles porque han manifestado sin cansancio el amor –el propio- hacia los demás.

Los siguientes términos los considero parte de la carta B donde se ve posteriormente desarrollado el tema de la agápe.

LA CARTA B: <u>1,1-2,12 + 4,3-5,28</u>

4.3. 1 Tes **1,3** μνημονεύοντες ύμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ <u>τοῦ κόπου τῆς</u> ἀ<u>γάπης</u> καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν,

Sin cesar acordándonos de la obra de su fe, y <u>del trabajo de amor</u>, y de la tolerancia de la esperanza del Señor nuestro Jesucristo delante del Dios y Padre nuestro

²² Cf. Ibid., 417, se aclara que a diferencia de su relación con Pablo donde sí hay reciprocidad, aquí mismo Pablo les exhorta ha amar 'como' él y sus colaboradores los aman; dice de la conjunción καθάπερ 'como', que en las epístolas paulinas indica una forma de hacer, una manera de ser o de obrar idéntica en la copia y en el modelo (Rm 13,14.17.19; 1 Tes 2,11).

Hay que mencionar que en el v.2 la acción de gracias que antepone Pablo al recuerdo de las tres virtudes 23 de los Tesalonicenses en el v.3 hace entender las virtudes como don de Dios. El amor aquí es también don de Dios. El κόπου, que en griego profano es 'golpe, pena, sufrimiento', en el NT es un término técnico que designa tanto el trabajo apostólico, poniendo el acento en las fatigas y las penas inherentes al ministerio (2,9; 3,5), así como a los esfuerzos largos y costosos de la fidelidad a una vida de amor (1,3), especialmente en tiempos de persecución.

Pablo concibe la vida cristiana como un trabajo arduo, no se puede aceptar el amor sin pena ni sufrimientos. De hecho puede comprobarse que en los LXX κόπος significa trabajo manual (Gn 31,42), carga, peso (Dt 1,12), pesar, aflicción, sufrimiento (Job 3,19; Sal 25,18; Mal 2,3; 1 Mac 10,15) de modo que este término es un sinónimo de λ ύπη dolor, pena, tristeza, sufrimiento, desgracia, aflicción, cuidado, afán. Sin duda, son presupuestos del AT referentes a la calificación del amor: κόπου, pero trasformada en virtud de la nueva fe y la espera de Jesús.

Decir amor en Pablo, es decir unión con Dios, consistente en un κόπου, un trabajo tan doloroso como perseverante, un servicio, aguantando persecuciones.

4.4. 1 Tes **1,4** εἰδότες, <u>ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ</u>, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν,

Sabiendo, hermanos amados de Dios, de su elección:

Continuando con el mismo tono de agradecimiento de los versículos anteriores Pablo bendice a Dios por la vida cristiana de los Tesalonicenses, enormemente expresada por la vivencia de las tres virtudes. En seguida reconoce que esto es fruto de la ἐκλογὴν de ellos por parte de Dios para la vida de fe cristiana. Pablo los llama ἀδελφοὶ ἦγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεου – hermanos²⁴ amados de Dios, por primera vez se trae a colación cómo Dios ama a los hombres, esta es una de las denominaciones más auténticas para los creyentes; los fieles de Tesalónica son garantes del amor inconmensurable de Dios. En los sinópticos es Jesús el objeto del amor del Padre. Pablo con el participio perfecto pasivo ἦγαπημένοι designa a los Tesalonicenses como el objeto del amor de Dios y no hace otra cosa más que recoger del AT la designación que se le hacía a Israel (amados de Yahvé Sal 60,7;

101

Sobre el estudio de las tres virtudes puede verse TRIMAILLE, M., La primera carta a los Tesalonicenses, 18-20, quien habla sobre el sentido e importancia de la triada fe-esperanza y caridad en el pensamiento paulino para resolver el caso de la justificación por la sola fe de Lutero además que la ve como constitutiva de la identidad cristiana; Cf. Legido, M., Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina, Salamanca 1986, 265-266, quien dice comentando 1 Cor 13 que el amor será la asunción definitiva en la comunión filial y fraternal de todo lo que los carismas encerraban de servicio y de entrega.

²⁴ Åδελφοί, 1 Tes <u>2,1,9.14.17</u>; <u>3,7</u>; <u>4,1.10.13</u>; <u>5,1.4.12.14.25</u>; cabe mencionar que en las cartas de Pablo ἀδελφός (Rm 16,1; 1 Cor 4,15; Flm 10; Flp 2,25ss) no designa sólo a los diferentes grados del parentesco real entre los miembros de una misma familia (hermano esposo), sino también a los extranjeros.

Jer 11,15; Zac 12,10; o a personajes como Benjamín Dt 33,12; Moisés Eclo 45,1; Samuel Eclo 46,13; Salomón Neh 13,26).

Pablo sabe-εἰδότες que en la conversión, en las obras de fe, en los trabajos de amor y en la constancia de la esperanza de los Tesalonicenses, en todo ello esta el que son llamados, es decir, elegidos-ἐκλογὴν, preferidos, amados por Dios. En el AT hay referencias de la unión entre ἐκλογὴν y ἀγαπάω (Is 41,8-9 como pueblo elegido Israel seguirá siendo amado por Dios).

4.5. 1 Tes **2,8** οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, διότι <u>ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε</u>.

Teniendo así un gran afecto por ustedes, que quisiéramos entregar a ustedes no sólo el evangelio de Dios, más aún nuestras propias almas; porque **nos eran amados**.

Pablo sigue aquí demostrando la gran sensibilidad de espíritu cuando se trata de dirigirse a los Tesalonicenses, su sensibilidad lo lleva a manifestar un amor entrañable por ellos. Recordándoles desde 2,1 lo qué y cómo vivió con ellos y concluyendo al final de este v.8 con una muestra de ὑμειρόμενοι–gran afecto, termina diciendo διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε. Ellos no sólo recordarán que son amados por Dios al recibir οὖ μόνον τὸ εὖαγγέλιον τοῦ θεου, sino las ἑαυτῶν ψυχάς; este es el momento en que Pablo los persuade nuevamente del gran amor que él siente por ellos, un amor originado en Dios gracias a Jesucristo y que es como los cuidados cariñosos que prodiga una madre a sus hijos v.7.

Como se observó en el trasfondo socio-cultural, Pablo sigue una estrategia de apostolado inculturizada, se hace un trabajador como los Tesalonicenses y es en medio de esta actividad donde su amor por ellos germina, es en medio de sus labores cotidianas donde sensibiliza la capacidad de amarlos, pues sufre con ellos 2,2a; lucha con ellos 2,2b; se cansa con ellos 2,9a; se desvela con ellos 2,9b; se anima junto con ellos 2,12.

4.6. 1 Tes **4,9** Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν, αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους,

Mas acerca de la caridad fraterna no necesitan que les escriba: porque ustedes mismos **han aprendido de Dios a amarse los unos a los otros**;

Después de los recuerdos de su apostolado en Tesalónica y haberse desahogado 2,1-12ss Pablo antes de concretar su enseñanza acerca de los muertos y el día del Señor (4,13-5,11), formula una lista de consejos sobre la pureza, el amor y el trabajo. Abordo sólo el consejo del amor.

Τῆς φιλαδελφίας y τὸ ἀγαπᾶν son dos términos esenciales de la catequesis primitiva, pues sólo dentro de la Iglesia de Jesucristo se puede amar de esta manera y se reconoce a sus miembros por este amor consciente, voluntario, recíproco y universal²5. Así, Pablo remite a sus lectores esta enseñanza reconociendo su conocimiento y su fidelidad οὖ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν, pues Pablo sabe que ellos han estado practicando este amor fraterno. La frase αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοι reconoce que el objeto de la instrucción de Pablo es una instrucción apostólica, se trata de la misma revelación de Jesús en su Evangelio y los recién convertidos han recibido esta fe en el momento de su conversión, a este momento se refiere la frase, donde Pablo enuncia la enseñanza evangélica sobre el amor fraterno con los mismos términos consagrados por la tradición oral griega: εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, esta misma formula²6 aparecerá más tarde en Rm 13,8; 1 Pe 1,22; Gal 5,13; Heb 10,24; es desconocida por los sinópticos, y sólo se encuentra en Juan 13,34-35; 15,12-17; 1 Jn 3,11.25; 4.7.11.12.

Τῆς φιλαδελφίας y τὸ ἀγαπᾶν aparecen dentro del mismo campo semántico 'amor fraterno' y 'amarse', en la primera no se trata de una benevolencia cualquiera entre los miembros de una comunidad, fingida como se observa en las alianzas o en las amistades políticas que se entablan entre naciones: τὴν πρὸς υμᾶς αδελφότητα καὶ Φιλίαν ἀνανεώσασθαι 1 Mac 12,10; 12,17. se trata de una comunión real como la κοινωνία creada por los lazos de la sangre 2 Mac 7, 1-42. El amor entre los discípulos cristianos adopta la forma de la

Cf. Spico, C., Agápe en el Nuevo Testamento, 277, aduce que o Pablo ha inspirado el lenguaje del Evangelista, o mejor que la tradición del 'discurso después de la cena' había marcado ya el pensamiento y el léxico de la Iglesia. Como quiera que sea, se trata con toda claridad del ἀγάπη tal como fue pronunciado en el Sermón de la montaña. Podemos decir, si aceptamos esta tesis que a imitación del Sermón de la montaña, no es el amor para con Dios, sino el amor al prójimo el prescrito en primer lugar y el que se ha ido desarrollando en la vida de las primeras comunidades.

La ἀγάπη tiene una importante connotación comunitaria e incluso social. Algunos autores como SCHENKE, L., La comunidad primitiva, Salamanca 1999, 159-160, dice que el elemento más importante de las reuniones comunitarias «en las casas» era el agápe fraternal. Aunque los encuentros de las reuniones de la comunidad primitiva eran celebraciones religiosas, sirvieron también desde el principio -en la línea del precepto del amor recíproco-, para que comieran los pobres y necesitados, los huérfanos y las viudas. Era reuniones de las creencias religiosas y éticas comunes. Y comenta, dejando la cuestión abierta, si este agápe comunitario del cristianismo primitivo derivó directamente de la «la última cena» y si evoca desde el principio y en todas partes la muerte cruenta de Jesús. Por su parte STEGEMANN, E. W., Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo, Estella 2001, 377, arguye que las amonestaciones éticas del amor fraterno y del amor al prójimo se inspiran en sitúas normas de reciprocidad, en las que el amor fraterno representa un comportamiento solidario e el seno de la familia nuclear o en la parentela, y el amor al prójimo más bien la reciprocidad equilibrada entre los vecinos y amigos. Y se deduce que las fraternidades no sólo suponían familiares sino sobretodo miembros de la sociedad. Por otro lado González R., J. M., El evangelio de Pablo, Santander 1988, 234-235, afirma que como antecedente, hemos de observar que el concepto y expresión de 'agápe' en la eclesiología paulina tiene ya de suyo una eficiencia dinámica que hace posible la posterior identificación agápe = comunidad de amor. Él sigue diciendo que esta suposición, además, es considerada por el uso -claramente comunitario-, de agápe en los Padres Apostólicos, tales como Ignacio de Antioquia Tral 3,2; 13,1; Rom 9,3; Filad 11,2; Rom 1,1; Epístolas de Bernabé 6,5; 4,9; Policarpo 3,2-3.

φιλαδελφία, ellos están dedicados a la práctica del *amor fraterno*, ello es un elemento constitutivo y original del ser cristiano, de la comunidad cristiana; fuera de la literatura cristiana nunca se usa en sentido de fraternidad espiritual, como lo observé en el análisis del término en el griego clásico. En Rm 12,10 y en 1 Tes 4,9 son los únicos dos lugares en que Pablo menciona la φιλαδελφία, y con claridad se nota la diferencia entre amor lleno de ternura, respeto y camaradería (εταιρεία) que no implica estima.

Por último, en esta misma consideración Pablo aduce inmediatamente que el amor de los Tesalonicenses aún no esta acabado παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον v.10b y les exhorta a nuevos progresos.

4.7. 1 Tes **5,8** ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν <u>ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως</u> καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας·

Mas nosotros, que somos del día, estemos sobrios, (tomar las armas) <u>vestidos</u> <u>de coraza de fe y del amor</u>, y con yelmo de la esperanza de salvación.

Nuevamente se analiza la tríada de la virtudes en el mismo orden de 1,3 y más plenamente que en 3,12-13 pues aquí se le da un carácter escatológico a ἀγάπη, y se refiere además a las relaciones de amor con Dios y con los hombres. Por el tema recién abordado de la parusía la tríada adquiere un tono preparativo, de vigilancia v.6 y de lucidez (νήφωμεν-sobrios)²7, hay que prepararse al evento de la segunda venida de Cristo. Los cristianos deben estar equipados, y las metáforas militares (coraza y yelmo)²8 sugieren el modo como hay que llevar a cabo la fe-amor y la esperanza, resguardando y protegiendo la vida cristiana (individual y comunitaria) con la profesión-praxis (fe-amor) y con la actitud despabilada que da la esperanza.

El cambio verbal del presente ὄντες, hacia el participio aoristo medio ἐνδυσάμενοι que indica que la 'toma de armas' debe añadirse a las disposiciones venidas de las tres virtudes. La Parusía vendrá como sorpresa y asalto de un

104

Para Masson citado por Ibid., 421, era difícil vivir en la espera de la venida del Señor sin experimentar alguna fiebre, alguna exaltación, sin arriesgarse a perder el contacto con lo real bien en palabras o en actos. Las exhortaciones de 4,11ss señalan en el seno de la Iglesia de Tesalónica síntomas de esta fiebre escatológica, desórdenes que provocaban en el orden moral: abandono del trabajo, la agitación, el celo indiscreto.

Los vocablos θώρακα–coraza y περικεφαλαίαν-yelmo sólo son empleados por Pablo aquí y en Ef 6,14 y 17 respectivamente en todo el NT. Nos parece sintomático que Pablo haya metaforizado la fe y el amor juntos, y la esperanza con imágenes de 'protección, de resguardo', con armas de defensa y no de ataque, sólo para el cuerpo, y de este el corazón- (coraza) y la cabeza (yelmo), quizá ya tenga en mente sus posteriores argumentos teológicos sobre el cuerpo σῶμα y la cabeza κεφαλὴ de Cristo. Como quiera que sea, el cuerpo de la comunidad y su cabeza ¿sus líderes? (hay que recordar el significado no sólo de cabeza sino de fuente, origen, jefe), es decir, la vida cristiana, es protegida y resguardada por estas virtudes.

enemigo, el cristiano ha de estar armado y vigilante. La coraza y el yelmo probablemente vienen inspirados en ls 59,17 καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ περιεβάλετο ἱμάτιον ἐκδικήσεως καὶ τὸ περιβόλαιον - Se puso la justicia como coraza, y el yelmo de salvación en su cabeza; como vestidura se puso ropas de venganza, y se envolvió de celo como de un manto y en Sab 5,18 ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνην...-por coraza vestirá la justicia...; puede ser que estas armas defensivas vayan encaminadas especialmente a los que se ven tentados por la apostasía, principal tentación para los perseguidos (recordar las persecuciones de los judíos a los cristianos de Tesalónica sugeridas en el trasfondo sociológico presentado, cf. 2,2.14.15; 5,3.14).

Esto resulta ser un mensaje para confiar en los dones de Dios. Los cristianos que vivan la fe, el amor y la esperanza tendrán la certeza del triunfo en lo presente y en lo venidero, v.10 "para que velando o durmiendo (vivos o muertos) vivamos junto con él".

4.8. 1 Tes **5,13** καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ <u>ἐν ἀγάπη διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν</u>. εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.

Y que los tengan en mucha estima **por amor de su obra**. Tengan paz los unos con los otros.

Al final de la carta Pablo da consejos prácticos referentes a los jefes cristianos de la comunidad que están a la cabeza del grupo, asumiendo una pesada carga 1,3; presidiendo (controlan, gobiernan) 5,12; aconsejando o corrigiendo 5,12. Esta actividad de los dirigentes sugiere la correspondiente actitud de los fieles ἡγεῖσθαι-tengan mucha estima, aprecien y enfatizada por ὑπερεκπερισσου-en mucha, esto significa una especie de respeto, de admiración y de gratitud especiales e insignes, cualidades cultivadas constantemente.

La adición ἐν ἀγάπη aparece como un regulador, de cómo debiera ser esa actitud o esas cualidades; porque la exhortación de Pablo pudiera prestarse a excesos, así ἐν ἀγάπη precisaría el modo y la naturaleza de esa estima. Es por medio del amor que los fieles manifestarán esa estima, si se considera ἐν como preposición causal o instrumental; o equivalente a σύν ο a μετά indicaría la forma o el acompañamiento, esto quiere decir que equivaldría al adverbio 'caritativamente', expresando la cualidad sobre-natural de la estima.

Como quiera que sea, Pablo quiere indicar que no hay que cultivar una actitud meramente humana de adulación, halago y de temor servil para con los dirigentes. Este religioso respeto a los dirigentes ha de ser no sólo porque ocupan un lugar sagrado, sino porque ejercen una función sagrada y lo hacen

en el Señor 5,12 (puede entenderse adverbialmente: *cristianamente*; o como servicio originado por el Señor quien ha llamado y constituido a los ministros).

Bibliografía

ARISTÓTELES, Obras completas. Ética a Nicómaco, Buenos Aires 1947.

Ascough, R. S., «The Thessalonian christian community as a professional voluntary association» JBL 119/2 (2000) 311-328.

Augustin, G. – P. GRELOT, Introducción crítica al NT I, Barcelona 1992.

Barbaglio, G., Pablo de Tarso y los orígenes cristianos, Salamanca 1997.

Best, E., Black's Ne w Testament Commentary. The 1 and 2 epistles Thessalonians, 1979.

Coda, P., El agápe como gracia y libertad, Madrid 1996.

Douglas, N. M., El amor. Platón, la Biblia y Freud, Englewood 1965.

González R., J. M., El evangelio de Pablo, Santander 1988.

HORTZ B. – G. SCHNEIDER Diccionario exegético del NT I, Salamanca 1996.

Kuss, O., San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva, Barcelona 1975.

LANDGRAVE G., D. R., Han llegado a sernos muy queridos, Hermosillo 1998.

ALONSO SCHÖKEL, L., Diccionario bíblico hebreo-español, Madrid 1999.

Legido, M., Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina, Salamanca 1986.

LOTHAR, C., y otros, Diccionario teológico del NT I, Salamanca 1998.

MEEKS, W. A., Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo, Salamanca 1988.

Morris, L., The 1 and 2 epistles Thessalonians, Michigan 1991.

Prat, F., La Teología de San Pablo, México 1947.

Schenke, L., La comunidad primitiva, Salamanca 1999.

Sobrino, J. A., Así fue la Iglesia primitiva, Madrid 1985.

Spico, C., Agápe en el Nuevo Testamento, Madrid 1977.

Stegemann, E.W., Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo, Estella 2001.

Trimaille, M., La primera carta a los Tesalonicenses, CB39, Estella 1985.

VIDAL, S., Las cartas originales de Pablo, Madrid 1996.

Vouga, F., Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates, Estella 2001.

América como problema ético: un antecedente de la fundamentación de los derechos humanos

Sofía Tayka Morales Vera*

América surge en el mundo, con su geografía y sus hombres, como un problema...

América es ya, en sí un problema, un ensayo de nuevo mundo,
algo que tienta, provoca, desafía a la inteligencia...¹

La problematización y *el quehacer fundamentador* de los derechos humanos han tenido un desarrollo propio en el pensamiento en lengua hispana cuando, desde diferentes dimensiones y perspectivas, estudiamos la relación entre la historia de España y la historia de nuestra América vemos cómo, desde la época colonial, los conceptos de: naturaleza humana (como naturaleza racional), persona, dignidad humana, y dignidad ético-política tienen un estatus ontológico o metafísico. Por ello el problema indiano condujo a los teóricos de la Escuela de Salamanca a pasar, necesariamente, de las ciencias *del ser* a las del *deber ser*. Esta *actitud libertaria* de la producción filosófica en nuestra América, se ha expresado históricamente en la recurrencia de una *intención defensora*, que es posible estudiar en diversos pensadores desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Doctora y Licenciada en Estudios Latinoamericanos (UNAM), donde también realizó estudios de Maestría. Realizó la Especialidad en Derechos Humanos (Escuela Superior de Administración Pública de Bogotá, Colombia). Es profesora de la Escuela de Filosofía del ISEE. Participa en la Cátedra UNESCO de Ética y Derechos Humanos del ITESM-CCM; y en el Seminario Cuerpo-Espacio-Dialéctica del CIALC-UNAM. Algunas de sus producciones académicas son: La filosofía de la educación en derechos humanos según Mauricio Beuchot (en La filosofía de Los Derechos Humanos de Mauricio Beuchot. Exposiciones y polémicas, Napoleón Conde Gaxiola, comp., Primero Editores, México 2001), La hermenéutica analógica-barroca. Un camino para la fundamentación de los derechos humanos desde el pensamiento Latinoamericano (en Hermenéutica analógica-barroca y educación. Samuel Arriaran y Elizabeth Hernández, coord., UPN colección textos # 27. México 2001), y La proyección de la Escuela de Salamanca en la filosofía latinoamericana del Siglo XX (en Cuadernos de Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás de Aquino, nn. 76-77, pp. 57-68, Bogotá Colombia 2000).

G. Arciniegas, «América es un ensayo» en América Ladina, México, Fondo de Cultura Económica 1993, p. 331.

Los comentarios, el análisis y las propuestas aquí expresadas se han desarrollado al centrarse en algunos momentos del proceso histórico, aquellos en los que se muestra más claramente la intención defensora del pensamiento de nuestra América. El eje temático ha sido América como problema ético, y por lo mismo directamente relacionado con prácticas políticas y con diferentes perspectivas sobre lo que es lo humano. Es una mirada nuestroamericana que hace énfasis en el estrecho vínculo con lo que actualmente llamamos derechos humanos. Del eje temático se desprenden y exponen varias líneas de problematización, muchas de las cuales son en sí mismos ejes temáticos que no se desarrollan en estas breves páginas.

La intención de la autora es invitar a la reflexión y al estudio de, al menos, dos cuestiones relacionadas con el ejercicio docente en el área de humanidades. En primer lugar la dimensión práctica que en esta América nuestra de cada día ha tenido la enseñanza de las humanidades y en la que, junto a la expresión estética, históricamente se han abordado problemas cotidianos de la población. Y en segundo lugar sobre el compromiso ético- político (en sentido estricto del concepto) del quehacer de los docentes en los diversos campos las humanidades, es decir: poner en relación lo que enseñamos con el contexto y problemas actuales, pero también ser congruentes con tal contexto y actuar en consecuentemente.

Para ello sigo tres líneas temáticas. El problema indiano aborda el inicio del problema ético proponiendo que la relación entre indígenas y peninsulares es fundante de un problema filosófico debido a las dimensiones ética y política de este problema. El problema mestizo, aborda la encrucijada mestiza como una de las determinantes que definen la intención defensora y libertaria del pensamiento de nuestra América. Y finalmente La formación de los intelectuales que trata sobre el proceso de modernización del sistema educativo hispano, de los intereses involucrados en el control y divulgación de las ideas de la ilustración y de la importancia del derecho natural en el pensamiento de nuestra América.

El problema Indiano

La llegada de los europeos a tierras americanas representó para la cultura de su época un violento derrumbe de las concepciones más populares del *Orbis Terrarum*, un reto de reflexión acerca de las ideas cartográficas y geográficas², y un problema jurídico, ético y político frente a la relación que debían llevar con los habitantes de esta parte del mundo³.

Esta información es clara y ampliamente documentada en varios textos de Gustavo Vargas Martínez recomiendo Atlas antiguo de América: siglos XV y XVI. México, Trillas 1995.

Respecto al debate que el «problema indiano» causo incluso durante los siglos XVIII y XIX resulta muy interesante la lectura de Antonello Gerri, La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900. México, Fondo de Cultura Económica 1995 [segunda reimpresión en español].

Inicialmente América fue vista como un exuberante territorio que motivó un sinfín de inquietudes⁴. Para la mirada europea, los habitantes americanos fueron parte del paisaje, gente mansa, bestias o pecadores nefandos⁵.

Pero la relación entre peninsulares y americanos se convirtió inevitablemente en una cotidianidad diversa, innegable e inocultable, fundante de un problema filosófico. El contacto con los habitantes americanos atrajo la atención de muchos pensadores y suscitó grandes discusiones. Como señala Silvio Zavala, América le dio contenido práctico a los problemas de doctrina⁶.

Las discusiones en torno al «problema indiano» inician como un problema jurídico en el contexto de la Reconquista y la expansión portuguesa y española en ultramar. En el derecho medieval, las islas deshabitadas tenían la condición de *res nullius* (bienes sin dueño) y pertenecían a quién las descubriera y ocupara. Aplicando este principio jurídico España y Portugal se apoderaron de los nuevos territorios "descubiertos" en África y en América.

La aplicación de esta norma jurídica tenía una dimensión ética: ¿qué títulos jurídicos serían válidos para establecer la dominación sobre territorios habitados? Los viajes de exploración de los siglos XIV y XV se respaldaban en una idea según la cual era lícito apropiarse de países recién descubiertos que pertenecían a príncipes no cristianos. Esta idea sirvió a los papas Nicolás V y Alejandro VI para conceder mediante bulas, el derecho y la exclusividad (a Portugal o a España, según el caso) para conquistar, esclavizar y despojar de sus propiedades a los habitantes de un territorio sin consultar en absoluto a la población autóctona.

Pero la ocupación, dominación, explotación y despojo que en el primer descubrimiento habían sido legitimadas por las concesiones papales, se enfrentó casi de inmediato con un movimiento de oposición de los teólogos españoles que recurrían a la escolástica medieval, especialmente a la de Tomás de Aquino, para plantear los principios que debían regular el comportamiento de los europeos con los habitantes del Nuevo Mundo⁷.

^{4 «}La mayor cosa después de la creación del mundo...» decía Francisco López De Gómara al describir el hallazgo de estas tierras en su «Historia General de las Indias» [1552] incluida en Historiadores de Indias I, Biblioteca de Autores Españoles Vol. 22, Atlas Madrid 1956, p.156.

La cuestión del enfrentamiento de culturas y de visiones del mundo que significó la conquista de América es tratada de manera interesante por Sofía Reding Blase, El buen Salvaje y el Caníbal, CCyDEL/UNAM México 1992.

⁶ S. ZAVALA La defensa de los derechos del hombre en América Latina (siglos XVI-XVII), UNAM-UNESCO, México 1 ° reimpresión 1982. pp. 12ss.

V. Diego Carro, La teología y los teólogos- juristas ante la conquista de América, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano- Americanos de la Universidad de Sevilla, Monografías 2, Madrid [1944] 1954.

Hacia mediados del siglo XVI se articuló en la Universidad de Salamanca, un programa de investigación colectiva que tuvo amplia difusión en las universidades peninsulares, europeas y americanas. Su principal coordinador fue Juan de la Peña y entre sus colaboradores había discípulos directos de Francisco de Vitoria⁸.

Este programa de investigación colectiva tenía una clara intención de defensora de *lo humano* (o de lo que actualmente llamamos «derechos humanos») tal como lo muestra el resumen que de sus objetivos prioritarios hace Luciano Pereña, a saber:

- 1. Analizar y revisar los títulos con los que se trataba de justificar la presencia española en las Indias, rechazando de antemano la validez de las guerras de conquista.
- 2. Condenar toda forma política de conquista junto con todas sus consecuencias como la esclavitud de los indios, la usurpación de sus bienes y la ocupación de sus tierras.
- 3. Ejercer una presión moral sobre la Corona, dirigida especialmente a la reforma de la política colonial. De tal modo que la conquista y la predicación armada deberían remplazarse por la colonización y la predicación pacíficas⁹.

Siguiendo a Tomás de Aquino la idea central de los opositores a la concesiones papales, era que la formación de los estados surgía de la razón natural y, por ello, también era legítimo el poder estatal de los príncipes paganos. Este grupo de *iusnaturalistas clásicos hispanos* aducían que si el derecho de propiedad se funda en el orden natural, entonces el derecho natural es válido para todos los pueblos. Y por lo tanto los exploradores europeos no debían despojar a los indios de su autoridad ni de sus posesiones.

Ellos, además, sostenían que el Papa no podía agraciar a nadie con países y señoríos. Mientras, en contraste, los reyes de España consideraron la donación papal el fundamento jurídico más importante de su imperio americano y sus *juristas aristotélicos* asumieron la evangelización de los infieles como el fundamento para la posesión del Nuevo Mundo.

El problema también tenía una dimensión política: ¿la evangelización legitimaba la conquista armada?

⁸ A. E. Pérez Luño, La polémica del Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho., Trotta., Madrid [1992] p. 123.

⁹ L. Perena, «Programa colectivo de investigación. Enchiridion académico salmanticense (1560-1585), en la obra de Juan de la Peña», De bello contra insulanos. Intervención de España en América, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1982, Vol. II p. 149 y ss.

Para los juristas aristotélicos el sometimiento por medio de las armas era indispensable para predicarles más fácilmente y con mayor éxito los evangelios.

Para los iusnaturalistas hispanos la libre prédica es un derecho natural y divino. En la práctica el dominio y colonización de los territorios americanos se justificó con base en la autoridad papal. Hubo quien trató de legitimar el imperio español en ultramar reviviendo y adaptando la idea imperial universalista de la Edad Media afirmando que el *just gentium* postulaba una integración de los reinos bajo el mando de un soberano universal¹⁰. Los iusnaturalistas hispanos rechazaron esta idea, y distinguieron varias clases de infieles, diferenciando entre invasores de tierras cristianas y americanos agredidos por cristianos; se pronunciaron por la soberanía de los Estados al afirmar que la sola gentilidad no era causa suficiente para justificar el despojo¹¹.

En esta polémica las posturas se radicalizaban cada vez más. Los juristas aristotélicos retomaron la teoría de la servidumbre natural, especialmente Juan Ginés de Sepúlveda, y afirmaron que los españoles debían subyugar a los hombres del Nuevo Mundo pertenecientes a estadios culturales inferiores¹². Uno de los momentos más álgidos de este debate surgió con las *Relecciones* de Francisco de Vitoria, texto en el que aboga por un derecho común de la humanidad, cuyos principios alcanzan validez universal al reconocer como sujetos a los estados y a los individuos. Planteando explícitamente la igualdad fundamental de los hombres y el derecho a la personalidad jurídica¹³.

El problema político se acentuó, debido a que la discusión acerca de los títulos jurídicos –falsos o auténticos– del imperio español en América encontró un vivo eco popular. Y la crítica acerca de la legitimidad de la dominación le pareció a Carlos I tan «perjudicial y escandalosa» que en noviembre de 1539 encomendó al Prior de San Esteban que prohibiera todos los debates y sermones de miembros de la orden sobre el tema, y que confiscara y entregara todos los escritos relativos al mismo¹⁴. Pero la medida no logró su objetivo, ya que los monjes no acataron la orden de silencio.

111

M. de Ulzurrum en su libro Catholicum opus imperiale regiminis mundi, (1525) trató de sostener esta idea. Cf. L. Pereña "Miguel de Ulzurrum. El emperador órgano y garantía del derecho de gentes positivo", en Revista Española de Derecho Internacional V. 6 (1953)

¹¹ V. D. Carro, op, cit p. 79

En 1533 Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates Primus o de la conformidad de la milicia con la religión cristiana, justifica la guerra; y doce años después tratando de justificar que la conquista de América había sido realizada conforme a justicia añadió un nuevo numeral al mismo título y así resulta el Democrates Alter, Democrates secundus sive iustus belli causis apud indos. Mayores referencias sobre las diversas ediciones y estudios se pueden ver en Francisco Esteve Barba, Historiografía Indiana, Gredos, Madrid 1992.

³ Relectio de Indis, leída por Francisco de Vitoria en 1539 en la Universidad de Salamanca.

M. BATAILLON I, Charles-Quint et son temps, París 1959 Cf. en Richard Konetzke América Latina II La Época colonial. Siglo XXI, Historia Universal Vol. 22, México 2001, p. 32.

A mediados de 1549 el Supremo Consejo de Indias y Carlos I tuvieron que convocar a miembros de dicho Consejo, de otras corporaciones y cierto número de teólogos para definir la manera de predicar el evangelio en tierras americanas, y para decidir el modo de sujetar a los indios al Emperador sin lesión de su real conciencia¹⁵.

En este contexto se llevó a cabo la mayor controversia en la junta convocada en Valladolid (1550). Los protagonistas fueron Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Ginés de Sepúlveda justificaba la licitud de la guerra en beneficio de una mayor facilidad para extender la fe cristiana, alegando que era necesaria para combatir la idolatría, los pecados de los indios, el carácter indígena naturalmente servil y bárbaro y los sacrificios humanos. Las Casas rechazaba todo procedimiento bélico como inicuo y contrario a la religión «invasiones violentas de crueles tiranos, condenadas no solo por la ley de Dios». Sostenía que debían entrar en territorio indígena solo los predicadores y quienes pudieran tratar a los indios en paz y que, cuando existiera peligro, se construirían fortalezas que serían como un núcleo de la penetración pacífica¹⁶.

Los involucrados en esta controversia tenían intenciones sociales y políticas opuestas, y ambos eran congruentes con sus respectivas posturas. Por parte de Las Casas había una intención de defender los derechos de los indígenas americanos, igual a la expresada por los iusnaturalistas hispanos que durante más de veinte años presionaron a los juristas, a los funcionarios, a Consejeros de Estado y a la Corona española para que establecieran normas humanitarias para las Indias. Pero es importante reconocer que, a pesar de las contundentes diferencias de postura, con esta querella finalmente se sentaron las bases para justificar la empresa colonizadora, el establecimiento del Estado español en América y con ello la subordinación y asimilación de los americanos al poder monárquico y eclesiástico.

Desde los primeros años del siglo XVI la polémica aumentó debido a las constantes denuncias de los misioneros, testigos de la destrucción de la población y la cultura indígena a causa de la guerra, las epidemias, el maltrato, la disminución de la natalidad, la aniquilación de los núcleos familiares y sociales tradicionales o, incluso, por el homicidio intencional y directo.

En 1511 el padre Antonio de Montesinos en su sermón del IV Domingo de Adviento trató de despertar la conciencia de los colonos de Santo Domingo reprochándoles el maltrato que daban a los indígenas y preguntándoles «Éstos ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?»¹⁷.

¹⁵ F. Esteve Barba, *Historiografía Indiana*, op. cit. p. 91.

DOMINGO DE SOTO. Sumario, en Colección de tratados, Emilio Ravignani, Buenos Aires 1924.

¹⁷ B. DE LAS CASAS, *Historia de Indias*, Vol. 2, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

Motolinía (Toribio de Benavente), miembro del primer grupo de franciscanos que desembarca en México en 1523, en el primer capítulo del primer libro de su *Historia de los indios de la Nueva España* hace una descripción realista y acusadora de la aniquilación de la población indígena por la viruela, el sarampión, la guerra de Conquista, el hambre «*luego que los españoles destruían las cosechas*», los tributos desmedidos por los que luego de vender a sus hijos «*hartos morían, unos con tormentos y otros en prisiones crueles*»; el trabajo en las minas «*en especial en las minas de Oxyecac....apenas se podía pasar sino sobre los hombres muertos o sobre huesos... y eran tantas las aves y cuervos... que hacían gran sombra al sol..», y la esclavitud «<i>Dábanles por aquellos rostros tantos letreros, demás del principal hierro del rey, tanto que toda la cara traían escrita porque de cuantos era comprado y vendido llevaban letreros*»¹⁸.

En su *Historia de la Indias*, Bartolomé de las Casas hace referencia a la matanza de Caonao en Cuba, describiendo cómo, al llegar a una aldea, a los españoles se les ocurre comprobar si sus espadas estaban afiladas «y comienzan a desbarrigar y acuchillar y matar de aquellas ovejas, corderos, hombres, y mujeres, niños y viejos, que estaban sentados, descuidados, mirando las yeguas y los españoles...y dentro de dos o tres credos no queda hombre vivo de todos cuantos allí estaban»¹⁹.

Incluso Diego de Landa, obispo de Yucatán, que no era precisamente un defensor de indios, hace referencia a este tipo de hechos cuando describe a las madres ahorcadas en los árboles y a los hijos colgados de los pies de las madres²⁰.

Ante estos actos que niegan todos los valores por el afán de subordinar y demostrar la capacidad de destrucción, vale reconsiderar la observación de Tzvetan Todorov cuando señala que tales actos son el anuncio de la mentalidad moderna, homogeneizante y economicista²¹. O al menos de una de las perspectivas de la mentalidad moderna.

Lo cierto es que visto en su dimensión política, en este proceso, las controversias no hicieron que España abandonara sus posesiones en ultramar, pero hicieron que, en laS ordenanzas de 1573 para los asuntos relacionados con las nuevas expediciones se sustituyera expresamente la palabra conquista por pacificación.

¹⁸ T. DE BENAVENTE [Motolinía], Historia de los Indios de la Nueva España, México, Porrúa, 1969

¹⁹ B. DE LAS CASAS, *Historia de la Indias* Vol. 3, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

D. DE LANDA, Relación de las cosas de Yucatán, México, Porrúa, 1959.

²¹ T. Todorov La Conquista de América. El problema del otro. México, Siglo XXI, 1995. p 155.

Debido a esta presión se fueron promulgando leyes y ordenanzas que debieron haber servido para evitar y castigar abusos contra la población indígena, pero que estuvieron supeditados a la tradición del "acátese pero no se cumpla" por parte de los funcionarios peninsulares en América.

Visto desde su dimensión ética y política, casi cien años después del contacto entre Colón y los habitantes de América, la relación entre peninsulares y americanos es claramente fundante de un problema filosófico porque, para determinar sí los títulos jurídicos sobre las posesiones del imperio español en ultramar eran falsos o auténticos; sí el Papa tenía potestad para conceder países, señoríos y gentes; sí su deber era dar exclusividad para despojar y esclavizar a "los infieles"; si la evangelización legitimaba la conquista armada y sí los americanos eran o no humanos, fue necesario encarar la pregunta metafísica «¿qué es la naturaleza humana?» Sin poder negar la común racionalidad del género humano y su idéntica capacidad para recibir el mensaje cristiano reivindicando explícitamente la dignidad, libertad e igualdad de todos los hombres.

En su dimensión cultural, tan sólo un siglo de contacto entre europeos y americanos, había generado mezclas étnicas y culturales, que se manifiestaban en el arte, la arquitectura, la música, la danza, la comida, la indumentaria, la fusión religiosa y hasta el modo de hablar y de pensar. Un sello cultural, un carácter, que aún hoy vemos, olemos, degustamos y de vez en cuando padecemos.

Y en su dimensión social la estricta política racial, la sobreexplotación e incumplimiento de las normas de protección a los indígenas, el menosprecio hacia los criollos y mestizos, etc. Fueron prácticas que generaron, desde los primeros años de colonización, inconformidades, motines, rebeliones y conspiración en contra de quienes unilateralmente repartían bienes, derechos y castigos.

2. El Problema Mestizo

Para mediados del siglo XVI y principios del XVII los descendientes de conquistadores y la iglesia enriquecida por donaciones, vivían ya holgadamente y disfrutaban de la producción de la tierra. Había una aristocracia colonial con sus códigos de etiqueta, y la institución eclesiástica era opulenta y más sedentaria.

Mientras, España trataba de incorporarse al renacimiento europeo, América seguía construyéndose: con una población multiétnica, indígena en su mayoría, pero cada vez con más mestizos y criollos; con un incipiente estado formado con una mezcla de la influencia ideológica de la tradición medieval y de las ideas modernas; con europeos mestizados, misioneros que aprendían y predicaban en lengua indígena, que observaban, registraban e interpretaban desde una nueva perspectiva este complejo proceso.

La complejidad barroca hispanoamericana se había empezado a tejer con la conquista y colonización. Se fue formando una sociedad estratificada con raíces étnicas que se extienden a Europa, Asía y África. La fusión que resultó produjo una diversidad humana hermosa, aún visible en cualquiera de las plazas de nuestros países, especialmente en la zona del Caribe. Pero en esta diversidad surgió un complejo sistema de tensiones y exclusiones. En tanto se incrementaba el mestizaje, se promovió una división en castas basada en la proporción de sangre blanca de cada individuo.

Hacia la primera década del siglo XVII Europa ya estaba dividida en católica y protestante, y ninguna de las muchas iglesias tenía ya la influencia política de antes. Predominaba abiertamente el mercantilismo, y la burguesía iba tomando el control político. Los diversos campos del pensamiento se emancipaban de la religión y de la teología tradicional.

Mientras, en América, hacia finales del siglo XVII se habían reunido grandes colecciones de libros y manuscritos. El público lector crecía a pesar de las exigencias del Santo Oficio para que cada coleccionista informara detalladamente sobre su acervo. La vida y obra de Sor Juan Inés de la Cruz ilustra de manera ejemplar cómo la inquietud intelectual de su entorno, los medios y las circunstancias del pensamiento en lengua hispana favorecieron a quienes estaban interesados en estudiar por su cuenta y conocer nuevas ideas. Así, es comprensible cómo una niña pueblerina, hija ilegítima, después de terminar de leer la biblioteca de su abuelo, pudo ser dama de compañía de la Virreina Leonor Carreto, marquesa de Mancera; ingresar a la vida conventual buscando alimentar su pasión por el estudio; y cómo, con su variada e intrincada escritura, se ganó el título de la gran poetisa de la lengua española.

Como muestran los datos que se han venido citando esto era posible porque en América había más conciencia, de lo que comúnmente se afirma, del cambio de perspectiva intelectual La libre circulación de libros no católicos durante los siglos XVI y XVII y la correspondencia de eruditos locales con pensadores en el extranjero conformaban un vivo clima ideológico e intelectual²².

Finalizando el siglo XVII, las guerras tenían casi arruinada a la España peninsular. Mientras América vivía una economía mejor equilibrada con el desarrollo de la minería, la agricultura, las artesanías y otras materias primas. A pesar de los

115

I. A. LEONARD Los libros del conquistado, Fondo de Cultura Económica, México 1953. También es posible tener un panorama revisando a Ermilio ABREU GÓMEZ, Sor Juana Inés de la Cruz, Bibliografía y Biblioteca, Monografías Bibliográficas Mexicanas núm. 29 Secretaria de Relaciones Exteriores, México 1934.

aranceles que se asignaban a los productos americanos, la economía gozaba de cierta prosperidad que permitía el lujo para una parte de la minoría blanca mientras los sectores encargados de la producción vivían miserias medievales. Pero América seguía siendo refugio y puerto de todo tipo de pobres diablos de España y hacia el 1700 gran cantidad de artistas, escritores y pensadores se trasladaron al Nuevo Mundo²³.

Se había creado un complejo mundo hispano, de contrastes extremos *entre* magnificencia arrogante y miseria sin esperanza, *entre* indulgencia carnal y ascetismo estático. Desde esta perspectiva cultural la vida era un drama, un espectáculo para ser contemplado, pero también una realidad acerca de la cual se reflexionaba y se escribía. El mestizaje tenía ya consecuencias opuestas; ya era un *dilema*.

Este dilema amargo, lejos de frenar la vida, la crítica y la fuerza de la cultura, libera en los pueblos hispanos un prodigioso poder creador, lo que Gaos llamó *unidad de pensamiento en lengua hispana*²⁴, y que se manifiesta claramente en la literatura, la música y la cultura popular de esa época que rivalizan con las mejores muestras europeas. Se produjo un exuberante complejo cultural que aún hoy seguimos observando.

Los datos que se han venido citando lo reiteran. Al paso del tiempo, ni el expurgo de libros, ni la política racial, ni el emblema, ni las alegorías, ni el culteranismo, ni el conceptismo, ni el excesivo individualismo estilístico, ni la erudición que invadían y delimitaba toda actividad intelectual americana pudo aniquilar la peligrosa novedad de la ideas. La actitud libertaria del pensamiento de nuestra América, se expresó entonces en la sátira, la burla y el inconformismo en las diversas castas y estamentos. No solo se manifestó en su forma literaria, también se vivió y se divulgó en la música popular, en los bailes y en las representaciones plebeyas del mundo hispanoamericano.

Entrado el siglo XVIII España había recuperado su territorio de los moros, colonizado América y alcanzado una hegemonía en Europa. Incluso,

Respecto al cómo América seguía siendo refugio y puerto basta con revisar el cap. XIII del Reportorio de los tiempos e historia natural de esta Nueva España, Enrico Martínez, cosmógrafo e impresor. Además de la edición de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, en 1943, hay una publicación del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México 1991.

Miguel de Cervantes solicitó diversos puestos en los reinos de ultramar; Juan de la Cruz tenía programada su salida cuando murió; Juan de la Cueva, Tirso de Molina y Eugenio de Salazar pasaron algunos años en América, I. A. Leonard, *La época barroca en el México colonial.*, Fondo de Cultura Económica, México 1976 p. 88

²⁴ «El programa de las salvaciones de las circunstancias españolas...era un programa original, y de fecundidad indefinida de filosofía española; potencial o virtualmente Hispanoamericana en general..» José GAOS, El Pensamiento en Lengua Española, Stylo México 1945, p. 75.

involuntariamente, a través del comercio triangular había sido impulsor de la acumulación de capital que dio origen a la primera revolución industrial. Pero también agotó su fortuna en guerras con el extranjero.

La vida y la cultura de América en 1700 se encontraba desgarrada, al menos, en cuatro concepciones: las ruinas de la cosmovisión indígena; la escolástica como único medio oficialmente aceptado para la racionalización en la iglesia de Cristo; las ideas y quehaceres del «humanismo misionero» y el experimentalismo apoyado en los sentidos, en la realidad social y no en la autoridad.

Me parece que este diverso acontecer de la encrucijada mestiza es uno de los factores que impulsan y definen la intención defensora y libertaria del pensamiento de nuestra América. Podemos ver este rasgo (en general) en el ejercicio intelectual del siglo XVIII, en el que este dilema se vive como atormentador pero da como resultado el culteranismo, el conceptismo, la incertidumbre, la desesperanza, el sentido de culpabilidad y la sátira en la variada escritura de la época.

3. La formación de los intelectuales americanos

Pasó el estruendo de los debates doctrinales y la obra educadora de los misioneros en América se impulsó con el objetivo de facilitar el dominio y control de los grupos indígenas. El problema indiano seguía vigente y desde la perspectiva política peninsular, la asimilación y evangelización de los indígenas era la solución a esta compleja relación.

En su dimensión ética, la polémica entre las diferentes posturas seguía vigente y muchos frailes siguieron defendiendo a los indios, oponiéndose a la dominación y aceptando que reconocer la capacidad intelectual de los indígenas, demostrada mediante el éxito de sus estudios implicaba aceptar también su derecho a la libertad y a la propiedad²⁵.

La relativa libertad en los métodos educativos de los primeros años de la colonia, y la escasa reglamentación del incipiente Estado español en América, favorecieron la actitud social y humanista de los misioneros quienes, al menos por algún tiempo, pudieron concretar su *intención problematizadora* en soluciones originales, como la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco (1536).

Por ejemplo Julián Garcés, en una carta dirigida al Papa Paulo III, elogió la capacidad intelectual de los indios refutando a quienes les negaban la condición de seres racionales. Este tipo de denuncias van generando respuestas, en 1537 el Papa proclamó una bula, Sublimis Deus, en la que declara que los indios eran hombres verdaderos y podían disponer libremente de sí mismos y de sus propiedades. Entonces el argumento oficial y jurídico para que esto no se llevara a la práctica fue el de la minoridad del indio.

Si lo vemos desde su dimensión ideológica, notamos cómo en sus inicios el proceso de secularización de los estudios universitarios dio un nuevo hito a la actitud libertaria y a la intención defensora en el pensamiento de nuestra América. En España en las postrimerías del siglo XVI la iglesia no soltaba sus privilegios en el control del conocimiento y la Corona reclamaba el derecho de dirigir la formación de sus súbditos y controlar el adiestramiento de sus burócratas. Así que las universidades fueron en adelante Reales y Pontificias. Es decir, en las escuelas impartían cátedra: clérigos, laicos y nuevas órdenes regulares. Todos dedicados a la educación de jóvenes seglares y religiosos, que entonces recibieron simultáneamente la enseñanza de la vieja tradición, y de las ideas modernas apenas en proceso de asimilación en la Península ²⁶.

Esta combinación de factores fortaleció los recursos intelectuales para reivindicar la dignidad de las diversas mezclas étnicas y culturales de los habitantes de América ante los problemas implicados en su cotidiana convivencia.

Pero, como consecuencia de la crisis económica de España, antes de que finalizara el siglo el panorama educativo en América cambió. Entonces la prioridad fue el incremento de la Real Hacienda. Se definieron criterios y mecanismos para regular y unificar la educación universitaria en todas las regiones del imperio. Se suspendió la educación superior para los indígenas, a quienes a través de las misiones se les incorporó al sistema económico y social de la vida colonial. La educación de la población española se confió a los jesuitas, alimentando sin saberlo el germen del criollismo; y los estudios superiores de las universidades quedaron reglamentados mediante unas ordenanzas (que eran adaptación de las de Salamanca) prohibiendo la expresión de doctrinas que «podían resultar peligrosas». Estas normas aplicaban a todas las universidades del imperio español, en todas se leerían y comentarían los mismos textos y se utilizarían los mismos métodos aprobados por las autoridades civiles y eclesiásticas. La seguridad del imperio y la ortodoxia religiosa exigían uniformidad y sumisión a los dogmas de la iglesia y a las leyes de la metrópoli²⁷.

En el siglo XVII se impulsaron algunas prácticas experimentales en las ciencias, propiciando el cambio de valores y favoreciendo la duda sobre la infalibilidad de los dogmas²⁸. En esta coyuntura histórica la corona española y la iglesia católica

.

²⁶ Es en este contexto en el que se comprende mejor la obra de pensadores como Pedro de Gante, Juan Focher, Alonso de la Veracruz, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga etc. si las ubicamos dentro de esta mezcla de inquietud cultural, apertura intelectual, afán renovador y una vida cotidiana diversa y compleja en tierras

P. Gonzalbo Aizpurú, El humanismo y la educación en la Nueva España, México SEP, Biblioteca Pedagógica 1985. p.19.

²⁸ İ. A. Leonard, *La época Barroca...*. op. cit. p.45

tenían el objetivo común de resguardar a España y a América de las ideas que se divulgaban en Europa. Pero ni los ajustes administrativos y hacendarios, ni la exclusión de los indígenas de la educación superior, ni tampoco el valioso impulso de las ciencias experimentales en las universidades, fueron acciones efectivas para detener a quienes seguían oponiéndose, desde la academia, desde el púlpito o desde los pueblos de indios a la dominación y vejación de los nativos americanos.

El problema social seguía vigente, tenía una dimensión política, administrativa, y también una dimensión ética real y cotidiana que, junto con la reinterpretación del concepto de derecho natural tuvieron influencia sobre la formación de los intelectuales del mundo hispano porque hicieron suyo el concepto *derecho natural* y lo incorporaron como una herramienta para abordar los problemas éticos y políticos vinculados a lo que actualmente llamamos Derechos Humanos agudizando en su momento la actitud libertaria y la intención defensora de los intelectuales americanos. Claro está que la distancia física de Europa, las limitaciones tecnológicas de la época, la parcial evangelización de los indígenas, la poca difusión del español, y las complicadas restricciones para viajar al Nuevo Mundo favorecieron «*cierto*» control sobre las ideas que se divulgaban en tierras americanas.

Carlos III impulsó la divulgación del derecho natural, pero además los españoles lo estudiaron por cuenta e interés propios pues los asuntos implicados en el tema eran un problema real para América y España desde el siglo XVI²⁹. Recordemos que hacia 1539 Francisco de Vitoria, planteando explícitamente la Igualdad fundamental de los hombres y el derecho a la personalidad jurídica, afirmaba que existía un derecho común de la humanidad, cuyos principios alcanzan validez universal al reconocer como sujetos a los estados y a los individuos.

Un bosquejo de las ideas en boga en la Europa no hispana puede ayudar a reconocer la intención defensora como un rasgo cultural del pensamiento en lengua hispana y a dimensionar debidamente la actitud libertaria, el quehacer problematizador y las aportaciones de este pensamiento.

Hacia finales del siglo XV en Europa el derecho natural se interpretaba desde una perspectiva cristiana derivada de y limitada por los mandamientos bíblicos. Pero hacia 1609 Hugo Grocio escribió en los Países Bajos un tratado de Derecho Internacional en el que el concepto de «derecho natural» definía una ley de la sociedad humana de valor universal fundada en el razonamiento y la naturaleza del hombre. Al acabar el siglo John Locke adelantó un poco más al afirmar que

²⁹ R. Herr, España y la Revolución del siglo XVIII., Aguilar, Madrid, 1964, p.143.

los hombres poseían derechos como los de la libertad y la propiedad a los cuales no habían renunciado cuando abandonaron el estado natural en el cual Locke suponía habían vivido originalmente³⁰.

Siguiendo este bosquejo de las ideas en la Europa del siglo XVII, René Descartes emancipa la metafísica de la teología escolástica ocupándose de demostrar la falibilidad de todas las fuentes admitidas de la sabiduría para apoyarse solo en la razón y demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma³¹. Baruc Spinoza, por otra parte, sustituía al Dios antropomórfico judeocristiano por un concepto de Dios impersonal de tipo panteísta identificado con el universo³².

Las actividades intelectuales en América también fueron intensas y se centraron en las universidades y en los seminarios de las diversas órdenes religiosas. Por lo tanto, los estudios eran oficialmente teológicos-escolásticos y alineados con las ideas de la Contrarreforma, pero los pensadores americanos tenían conocimiento de las ideas revolucionarias de Europa, y muchos de ellos, además, mostraron un conocimiento sorprendente del pensamiento europeo de la época³³.

Debido a los intereses económicos y políticos peninsulares se intentó un control estricto de la difusión del pensamiento europeo. Pero no fue posible aislar a América porque había una actitud libertaria y una inquietud intelectual propias, estimuladas constantemente por las frecuentes visitas de misioneros y peregrinos que al viajar de Europa y Oriente hacia América conocían y divulgaban nuevas ideas³⁴. Además, aunque hubo poca oportunidad para el desarrollo de filosofías seculares, existía el contrabando de libros y folletos.

En España y en América, la reforma académica separó a la Física de la Filosofía, prohibió las disputas entre las órdenes religiosas sobre puntos de Teología, y ordenó regresar a las fuentes originales para el estudio de los dogmas y la Historia Sagrada. La enseñanza del Derecho Canónico se enfocó al estudio de la historia eclesiástica y de las obras que apoyaran las prerrogativas del rey frente a la iglesia.

Pero, la realidad americana hizo que el énfasis de las ideas y la realización de las medidas fueran diferentes. Los académicos americanos estaban a la defensiva

-

En sus dos *Tratados sobre el gobierno civil*, critica las teorías que defienden el derecho divino. Afirma que la soberanía radica en el pueblo no en el estado, y que el estado es supremo siempre y cuando respete la Ley civil y a la ley natural.

³¹ En el Discours de la méthode pour bien conduiere la raison et chercer la vérité dans les sciences. Que apareció anónimamente en 1637 como prefacio de los tratados de Dioptrique, Météores y Géométrie, todos bajo el título de Enssaisn philosophiques. José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, Edición revisada, aumentada y actualizada, Barcelona 2001.

³² En 1677 en su Ética demostrada según el orden geométrico.

³³ I. A. LEONARD, op. cit. pp. 48-50.

³⁴ I. A. LEONARD, op. cit. p. 106

frente a las ideas europeas sobre la debilidad de la naturaleza física y humana del nuevo mundo. El gobierno peninsular restringía a criollos y mestizos la ocupación de puestos civiles, eclesiásticos y altos cargos académicos, favoreciendo a los peninsulares.

El compromiso de evangelizar a la numerosa población indígena justificó una gran cantidad de clérigos que necesitaban iglesias, seminarios y conventos. Mucha riqueza se vertía en las arcas de la iglesia que influyó en asuntos seculares, de gobierno y de administración. Esto explica por qué la actividad intelectual se centró casi exclusivamente en las universidades y en los seminarios de las ciudades coloniales donde prevalecía el escolasticismo.

El escolasticismo es de origen eclesiástico y como Filosofía se desarrolló a partir de la Teología cuyos sus métodos se trasladaron al saber secular. La premisa básica es que Dios es la fuente de toda verdad, y que, según su sabiduría ésta verdad, o porciones de ella, han sido reveladas a individuos escogidos. Los asuntos de doctrina se establecían por medio de la argumentación lógica logrando conclusiones por racionalización verbal, no por la demostración y experimentación percibida mediante los sentidos.

El instrumento más importante de los escolásticos fue el silogismo y las conclusiones obtenidas mediante este recurso son consideradas como verdad. Tanto en su extremo unívoco, cuanto en su extremo equívoco este ejercicio puede conducir al absurdo. Sin embargo, su punto medio ofreció una rigurosa preparación lógica y dio experiencia al razonamiento deductivo que, al amestizarse en la realidad americana, arraiga y se difunde dejando como legado más visible la predilección por el florido giro de la retórica de altos vuelos observable en la elocuencia de la América hispana durante los siglos XIX y parte del XX.

Es importante destacar que, a diferencia de las regiones noreuropeas, los pueblos hispánicos reaccionaron ante el humanismo tratando de reintegrar las ciencias y la religiosidad medievales y el resultado fue una mezcla de las dos tendencias intelectuales³⁵. Los españoles amigos del progreso no estaban satisfechos con la Iglesia, estaban de acuerdo con el gobierno y creían que había

I. A. Leonard, op. cit., p. 51. A mí me parece que, al menos en gran parte de los pensadores hispanoamericanos, la mezcla de ambas tendencias es junto con la actitud libertaria y la intención defensora es otro rasgo definido del pensamiento hispanoamericano. Aceptar esta atracción hacia los problemas trascendentales relacionados con la ciencia (pero que al mismo tiempo la rebasan) estudiarla y asumirla como parte de la nuestra historia intelectual y como parte de la historia de nuestra filosofía es una de las tareas pendientes para los estudiosos del pensamiento de nuestra América. Pensemos en ejemplos concretos de diversos momentos hispanoamericanos Xavier Zubiri, José Ortega y Gasset, José Martí, José Vasconcelos, José Lezama Lima, Juan Camilo Torres, Eugenio Trias, incluso Carlos Vaz Ferreira etc.

que hacer reformas, eran partidarios del progreso científico, de las reformas a la educación, de la prosperidad económica y de la justicia social pero no de acabar con la fe católica³⁶.

Respecto a las aportaciones del pensamiento en lengua hispana es sencillo asumir que la neoescolástica se constituyó metodológicamente en una neo-ortodoxia³⁷, debido a que los pensadores medievales se esforzaron por entender cómo el orden de la existencia humana ilustra la bondad divina. Les pareció poco importante analizar las condiciones físicas de la existencia y el enfoque cuantitativo del comportamiento de la materia y debemos reconocer que muchos escolásticos tendieron a sustituir los mecanismos o recursos intelectuales de la escolástica por un fin en sí mismo: cambiando el contenido por la forma, la idea por el detalle, creando nuevas sanciones a los dogmas, evitando ciertas preguntas, encaminando el ejercicio filosófico hacia la represión del espíritu humano y no hacia su plenitud.

Pero también hay que enfatizar que a la hora de pensar en y desde América ésta tendencia no fue la dominante, quizá ni siquiera entre el clero. Y esta pequeña diferencia, que rebasa el plano de los valores meramente utilitarios, es la vertiente que desde el pensamiento católico fortaleció la actitud libertaria y la intención defensora del pensamiento en lengua hispana al comprometerse con los problemas éticos y políticos de su época, y asumió la defensa de lo que actualmente llamamos Derechos Humanos. Contribuyendo así a definir el pensamiento de nuestra América.

No sería adecuado atribuir estas contribuciones exclusivamente a la introducción de las luces en España, cuestión que hay que ponderar de la manera más objetiva posible pues como en el resto de Europa la mayoría de la población no tenía acceso a la educación y sí, en cambio, a un variado y complejo grupo de supersticiones. Pero también había grupos de intelectuales, académicos, universitarios, teólogos y laicos organizados en grupos con posturas políticas e intereses diversos.

Cuando los Borbones accedieron a la corona de España (siglo XVIII) centralizaron el poder político, abolieron muchos de los privilegios cortesanos de la edad media y crearon secretarias de estado encargadas de ramas específicas de la administración³⁸. Con todo, desde la perspectiva política la institución que verdaderamente constituyó una amenaza para el absolutismo español fueron

³⁶ R. Herr, op. cit., p. 129 ss.

³⁷ En cierto modo así lo interpretan I. A. Leonard y Richard M. Morse entre otros.

³⁸ R. Herr, op. cit., p. 10.

los Jesuitas. Su expulsión en 1767 no eliminó sus doctrinas pues sus partidarios continuaron la batalla en las universidades con el apoyo de la Inquisición³⁹.

Después de la expulsión de los Jesuitas, el Colegio Imperial de Madrid fue reorganizado y reinaugurado⁴⁰. Su nuevo programa incluía cursos de física experimental, *derecho natural y de gentes*, y lógica «sin disputas escolásticas». Como parte de la reorganización se excluyó al clero regular y se incluyeron profesores laicos. Y entre 1780 y 1790 se consideraba el sistema de Copérnico un hecho demostrado, para entonces ya se habían impartido dos cursos públicos, uno de "filosofía experimental" y otro de historia literaria⁴¹. Para 1790 había en la capital un Instituto que impartía una educación moderna y "libre de las querellas religiosas de las órdenes regulares".

También se modernizaron las universidades. En 1769 se propuso reformar la enseñanza de la filosofía, introducir las matemáticas y prohibir las discusiones teológicas entre las diversas órdenes. Hacia 1778 se dio la orden de cambiar los cursos de filosofía de Salamanca para dar ímpetu a las ciencias y las matemáticas, pero la universidad siguió con su rutina⁴². Otras instituciones fueron menos recalcitrantes y antes de que terminara el siglo XVIII, adoptaron un texto con una «posición filosófica media» que anteponía a su sección de lógica una disertación sobre el funcionamiento del cerebro y dedicaba el segundo de sus tres tomos de física a explicar los sistemas de Ptolomeo y de Copérnico⁴³.

A pesar de las dificultades que se vivieron durante la segunda mitad del siglo XVIII, visto en su dimensión intelectual, la reforma educativa de los Borbones abrió espacio hacia nuevas ideas⁴⁴.

No debemos sobrestimar estos datos sobre la rápida introducción de las luces en España, ya que el acervo del siglo XVIII que aún existe en las bibliotecas españolas, indica que no sólo se siguieron editando los viejos textos, sino que se

Ja dinastía Borbón estaba descontenta con la compañía de Jesús porque ponía en tela de juicio su lealtad y sumisión a la corona española en tierras americanas; mantenía una alianza con la aristocracia protegiendo a los estudiantes de linaje; había frustrado la canonización de Juan de Palafox y Mendoza; y porque, desde finales del siglo XVII, los Jesuitas habían luchado contra la tendencia al interior de la iglesia de limitar la autoridad papal constituyéndose en el brazo derecho del papado, tradición contra la que luchaba la monarquía ilustrada. Así que en abril de 1767 Carlos II expulsó de sus dominios a la Compañía de Jesús. Ya habían sido expulsados de Portugal en 1759 y de Francia en 1767. Y Carlos II no descansó hasta que en 1773 logró con la colaboración de la corte francesa que el Papa aboliera la Compañía.

⁴⁰ En 1771 con el nombre de Reales Estudios de San Isidro.

⁴¹ R. Herr, Op. cit p. 137.

⁴² R. Herr, Op. cit p. 138.

⁴³ R. Herr, Op. cit p. 142.

⁴⁴ lbídem. p. 21 ss.

reimprimieron más que los nuevos textos recomendados⁴⁵. En 1780, por ejemplo, España se ocupaba de asimilar el mercantilismo, mientras en otras partes de Europa esta teoría se enfrentaba a los cuestionamientos de los fisiócratas⁴⁶.

Tampoco hay que menospreciar este proceso ni en la península ni en América. Hacia finales del S XVIII entre los españoles letrados se consideraba a la economía política la panacea para los males del país, también se interesaron por la filosofía política y en este campo al parecer quien más les interesó fue Montesquieu con *De l'espirit des lois*⁴⁷. El escrito tuvo sus seguidores entre el público español que sabía francés, ya que fue la única lengua extranjera que alcanzó popularidad en la España del siglo XVIII. Los editores españoles traducían y publicaban a través de las traducciones francesas así que aunque antes de 1788 muy pocas personas leían en España inglés. La ilustración estaba al alcance de una minoría significativa a través de las traducciones al y del francés, además del contrabando directo de algunos libros. La condición indispensable era, que pudieran adquirir y estuvieran dispuestos a leer los libros que la Inquisición prohibía.

Entre los siglos XV y XVIII el *pensamiento en lengua hispana* ni estaba hundido en la ignorancia y el oscurantismo medievales, ni era el dueño de toda la originalidad filosófica e intelectual de época.

Es necesario reconocer que en España y en América, siempre hubo personas que sabían leer y personas con estudios universitarios y que muchos de ellos estudiaron por iniciativa propia las nuevas tendencias científicas y filosóficas, que divulgaron dichos principios en sus cátedras (o en sus charlas) y al mismo tiempo se oponían a la reforma educativa gubernamental y a su plan de estudios.

La formación de los intelectuales americanos se vio influida por este proceso con, al menos, tres consecuencias:

Durante el siglo XVIII la secularización de la educación dio resultados muy concretos. La dimensión ideológica del proceso fue un reto para el pensamiento en lengua hispana; presentó deslices, contradicciones y enredos que más que una justificación o negación requieren que las aceptemos como parte de nuestra historia ideológica y cultural.

-

⁴⁵ R. Herr Op. cit p. 143-144.

⁴⁶ Aumentó la circulación de publicaciones sobre asuntos económicos, eran traducciones de Françoise Melon, Gaetano Filangieri y Antonio Genovesi

⁴⁷ Se publicó una traducción al español de Montesquieu hacia 1820.

Hubo reforma educativa, e influencia de la Ilustración del resto de Europa, pero la mayoría de los profesores preferían seguir enseñando el escolasticismo. Los españoles amigos del progreso no estaban satisfechos con la Iglesia, estaban de acuerdo con el gobierno y creían que había que hacer reformas, eran partidarios del progreso científico, de las reformas a la educación, de la prosperidad económica y de la justicia social, pero no de acabar con la fe católica⁴⁸. Estos hechos son parte de la historia social e intelectual de América, porque entonces hubo criollos que viajaron y estudiaron en Europa.

La expresión *derecho natural* corría por Europa hacia más de cien años, pero en España las instrucciones de Carlos III habían sido impartir un curso «demostrando ante todo la unión necesaria de la Religión, de la Moral y de la Política»⁴⁹.

Si se ha enfatizado la importancia que tuvo para el pensamiento en lengua hispana la introducción del derecho natural y de gentes, es porque los textos en uso en los cursos oficiales de esta materia contenían explícitamente la teoría del contrato como origen de la sociedad. Empleaban la teoría para justificar la monarquía absoluta, pero negaban por inferencia el derecho divino de los reyes. Estos, por muy absolutos que fueran, habían sido elegidos por sus vasallos (así fuera por un pequeño grupo de ellos) y sus actos podían ser juzgados injustos.

Como podemos ver hay una natural y fluida relación entre las ideas implicadas en la teoría de la soberanía inalienable del pueblo, de su derecho a oponer resistencia al rey, y las ideas implicadas en el derecho a la rebelión del que hablaba Tomás de Aquino⁵⁰.

Aquino señalaba que ante una tiranía insoportable hay que proceder contra el tirano por autoridad pública, ya que se un monarca no se ha comportado como lo exigían sus funciones merece que los súbditos lo destituyan. A este proceder del pueblo Aquino lo llamaba resistencia activa⁵¹.

-

⁴⁸ R. Herr, op. cit., p. 129 ss.

Carlos III Real decreto del 19 de enero de 1770, Nov, Rec., VIII, II 3.Cfr. en R. HERR op. cit p. 146. El resultado puede apreciarse en Historia del Derechos natural y de Gentes, texto elaborado por Joaquín Marín y Mendoza titular de la cátedra en San Isidro, y fue una mezcla de un poco de Tomás de Aquino, con un poco más de Hugo Grotius, Samuel Pufendorf y Montesquieu y la proscripción total de Jean Jacques Rousseau. Los libros empleados en las diversas instituciones seguían el mismo modelo. El contenido de este texto es un Just naturae que trata del origen de la naturaleza de las acciones del hombre, de sus deberes hacia Dios, hacia sí mismo y hacia sus semejantes, y de la naturaleza de las relaciones sociales incluyendo los convenios. En el Jus gentium se examinan las distintas formas de sociedad desde el estado natural hasta la sociedad civil pasando por la familia y se presentan las causas y los medios para establecer la sociedad civil.

⁵⁰ T. DE AQUINO, De regimene principum., Lib. I cap. 6 Cf. en Eustaquio Galán Gutiérrez, La filosofía política de Tomás de Aquino. Revista de Derecho Privado, Madrid 1945. p. 203.

Commentaria in IV libros sententiarum Petri Lombardi, lib.II Dist. 44, q.2, a.2 ibidem. p. 210.

Esta línea de cuestionamientos no se limitó a los círculos académicos, y empezó a aparecer en público y en la prensa, distinguiendo tres derechos esenciales: propiedad, igualdad y libertad⁵². Recordemos cuál era el contexto social en el que estos cuestionamientos se divulgaban y popularizaban. Para favorecer la ilustración los Borbones habían introducido en las universidades ideas filosóficas diversas, nuevas ideas científicas y políticas, contaban con el apoyo de personas y grupos de personas que favorecías dichas ideas. Habían impulsado la creación de un cuerpo de opinión muy fuerte para amoldarse en lo sucesivo a sus caprichos o deseos.

Esta coyuntura alimentó un proceso de politización de la población, problema que constituye en sí uno de esos ejes temáticos y de investigación que se han mencionado al inicio de este trabajo. Claro está que la respuesta de una población diversa, explotada y excluida –también en diversa formas y grados– suele ser una reacción dispersa y difícilmente predecible un ejemplo de ello son los procesos de independencia en América.

Visto en su dimensión intelectual, en nuestra América, la difusión del estudio del derecho natural y de la idea de soberanía popular fortalecieron, desde la universidades de indias, la actitud libertaria y la intención defensora del pensamiento en lengua hispana, contribuyendo al fortalecimiento de ideas propias (americanas-latinoamericanas) y de toma de postura frente a cuestiones éticas como la libertad, la fraternidad y la igualdad humanas.

Si lo vernos en su dimensión política, durante tres siglos estas ideas se proyectaron sobre la formación intelectual de las elites criollas; y también en parte de las primeras cartas magnas latinoamericanas (pensemos en Los Sentimientos de la Nación de 1814). Por ello podemos afirmar que América ha contado con una tradición humanista que denuncia y se resiste ante las amenazas y la codicia de quienes quieren explotarla.

Cuando lo dimensionamos social y culturalmente, vemos que durante tres siglos una parte del clero asumió el compromiso de mediar, practicar y llevar las ideas de los clásicos iusnaturalistas a los diversos grupos de la población. Estas ideas terminaron por incorporase a la vida y a la cultura popular. De tal modo que, cuando se iniciaron los movimientos independentistas, las doctrinas de Vitoria, Las Casas, Molina, Mariana y Suárez eran ya parte del cotidiano patrimonio cultural americano. Desde una postura excluyente podrían interpretarse estos hechos e

⁵² Cartas político-económicas de autor desconocido. Publicadas en El espíritu de los mejores diarios en 1788, Compiladas y publicadas por Antonio Rodríguez Villa en 1878 Cf. R. Herr op. cit. p. 150

ideas como un factor que torció el rumbo político y social de América Latina. Pero desde una perspectiva que busca reconocer al prójimo y trabajar en conjunto para lograr una vida mejor, el proceso histórico que brevemente se ha abordado, así como las ideas y las prácticas que en él se han citado *constituyen nuestro acervo*, histórico, social, intelectual y cultural desde el cual resulta obligado preguntarse y tratar de responder ¿Cuál es actualmente el compromiso de quienes estudian humanidades, Filosofía o Ciencias Sociales? ¿Cuáles son los viejos y nuevos retos para los centros de formación humanística? Y visto en su dimensión ética ¿Qué es lo que nos corresponde hacer como docentes y desde el aula para conservar y actualizar este valioso acervo cultural, intelectual y académico? ¿Qué es lo que estamos haciendo para que este compromiso histórico sea asumido, cabal y cotidianamente entre quienes optan por una vida de servicio cualquiera que éste sea –sanitario, religioso, educativo, ecológico, etc.-? ¿Qué recursos prácticos les estamos dando para afrontar los problemas en los espacios cotidianos? ¿Qué recursos teóricos les brindamos, para que aterricen y se incorporen efectivamente en las comunidades y para que esto ocurra generando procesos incluyentes y no más violencia y marginación?

Filosofía, religión y mercado en el mundo neoliberal globalizado

Mario Magallón Anaya*

1. La religión, la filosofía y la cultura en el neoliberalismo

La confirmación este-oeste en el sistema-mundo ha sido superada por las circunstancias históricas de una realidad que ha puesto en cuestión los principios sagrados de la modernidad occidental a través de los sistemas tecnológicos, científicos, comunicativos, *mass* mediáticos, sociales y económicos con la relación humana, los cuales virtualizan lo humano y mediatizan al sujeto social y lo convierten en *medio* y *no* en fin de la filosofía moral y de la religión.

Así, los valores éticos, morales, religiosos, políticos, sociales y económicos de la modernidad unitaria y cerrada occidental han sido nulificados por las nuevas formas de *pensamiento filosófico débil de la posmodernidad*, como los de la producción, del consumismo y del mercado total; allí donde hace su aparición una de las características exclusivas del capitalismo y del poscapitalismo: *la crisis*, la cual ha potenciado la exclusión política, económica social y cultural de la casi totalidad del género humano.

^{*} Doctor en Estudios Latinoamericanos (UNAM), Maestro en Filosofía (UNAM), Licenciado en Filosofía (UNAM). Investigador Titular "C" del CIALC y profesor de Licenciatura y Posgrado de la FFL de la UNAM. Es autor de trece libros, más de 165 artículos sobre áreas de su especialidad en revistas nacionales y extranjeras, y en el periódico Novedades en la sección editorial.

Entre sus publicaciones más recientes destacan: Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina (México, Universidad Autónoma de Sinaloa, UAS, Imprenta Universitaria, 2008, 206 pp.), y las reediciones de: Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia (Colección: 500 años después, México, CCyDEL/UNAM, 2008. 306 pp.) y José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana (Colección: Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe, México, CCyDEL/UNAM, 2009, 226 pp.).

En el caso de América Latina y del resto de los países pobres en el mundo, los problemas de la crisis han sido hasta la actualidad brutales y devastadores para casi toda la humanidad.

Francios Houtart señala a este respecto refiriéndose a América Latina, empero, bien podría ampliarse al resto de los países pobres del mundo

Por doquiera se puede observar un aumento significativo de la pobreza, a la par del enriquecimiento de una pequeña minoría. El llamado sector informal se halla en franco aumento; lejos de significar la descentralización de la iniciativa individual, consiste más bien en estrategias de sobrevivencia por parte de las clase subalternas: la despolitización tiende a generalizarse, lo mismo que la individualización de la cultura, incluso en los grupos sociales más vulnerables desde el punto de vista económico. El neoliberalismo los empuja a encontrar ellos mismos soluciones a su propia suerte, pero las circunstancias son tales que les resulta materialmente imposible llevar estas soluciones adelante.¹

La crisis demanda tiempos de decisión como de asumir una posición crítica frente a la devastación económica y social global, lo cual no promete ninguna solución a los problemas que las sociedades en la actualidad confrontan y no se encuentran aun los medios para resolverlas. La crisis económica está relacionada con las crisis de la sociedad y de las culturas y, en consecuencia, con la crisis de las civilizaciones, del sujeto social y de la historia moderna globalizada del neoliberalismo.

La reflexión sobre la crisis ha hecho apuntar a Horst Kumitzky

La cruzada neoliberal para el retorno al sistema sacrificial del siglo pasado (siglo XIX) resulta en la devastación de sociedades civilizadas en el aumento de la miseria en proporciones nunca antes vistas. La ausencia de una economía política que entiende a la sociedad de un modo integral, con todos sus elementos marginales y manifestaciones culturales, esto es, como sujeto de una economía social ha proporcionado que estemos viviendo una crisis que afecta tanto a la economía como a la sociedad en sus diversas formas de convivencia en su cultura global. En realidad vivimos el fin de una época que nos impone reflexionar

Francios HOUTART, Religión sociedad y mercado en el neoliberalismo (Tres ensayos), México, CEIICH/UNAM, 1997, p. II.

por donde nos ha llevado la historia y hacia dónde queremos ir. Esto nos conduce a tomar decisiones político-sociales de radicales consecuencias, a dar el cambio reclamado por los hechos de la crisis global, por la creciente miseria de la mayor parte de la población mundial, la continua destrucción y liquidación de los recursos, la modificación de las relaciones sociales de comunicación en un aislamiento de los individuos y por la atomización de la sociedad y el consecuente incremento de las enfermedades físicas y psíquicas.²

Se da la disputa por el poder económico-político y por el control del sistemamundo, entre el liberalismo y el socialismo, entre el anarquismo y neoliberalismo, desde la diversidad de ideologías neoconservadoras, neoliberales, populistas, socialistas y comunistas. Empero, en todo ello destaca el *pensamiento único* con formas excluyentes, intolerantes, represivas y totalitarias, con aspectos neopopulistas, populistas, social-anarquistas, liberales y autoritarias que amenazan y obstruyen la búsqueda de nuevos horizontes filosóficos, políticos, económicos, sociales y democráticos que permitan la recuperación del ser humano, de la sociedad y de la cultura.

Ello requiere colocar éticamente a *lo hum*ano como el *centro de todas las actividades sociales y colectivas;* esto es, de la cultura, concebida como el producto de la propia actividad humana, donde crea y recrea de manera continua la sociedad, la espiritualidad y las nuevas formas de representación social, como nuevas formas de imaginar, de pensar de reflexionar, de amar de creer de soñar y de utopizar.

De esta forma podemos decir que

La cultura consiste en la totalidad de los productos del hombre. Algunos de ellos son materiales; otros no lo son. El hombre elabora herramientas de todos los tipos concebibles, mediante las cuales modifica su medio físico y doblega la naturaleza a su voluntad. Del hombre también se crea el lenguaje y sobre su base y por medio del él, un elevado edificio de símbolos que impregnan todos los aspectos de la vida. Hay buenas razones para pensar que la producción de la cultura no material ha marchado siempre de la actividad del hombre en el plano de la modificación física de su medio. Sea como fuere, la sociedad.

² Horst Kurnitzky, *Vertiginosa inmovilidad. Los cambios globales de la vida. social, México* Blanco y Negro editores, 1998, pp. 8-9.

por supuesto, no es más que una parte de la cultura no material. [...] La sociedad se constituye y se mantiene por obra de seres humanos activos. No tiene ningún ser, ninguna realidad, aparte de esta actividad. Sus pautas, siempre relativas en el tiempo y en el espacio, no se encuentran en la naturaleza ni pueden ser deducidas de una manera específica a partir de la "naturaleza del hombre" ³

No obstante ello, el mundo del ser humano se encuentra imperfectamente programado por su constitución interna. Es un mundo abierto que debe ser moldeado por la propia actividad del ser humano. Pero el ser humano no se localiza en la relación inmediata dada con el mundo, sino que debe permanentemente buscar establecerla. La internalización de las experiencias internas en la subjetividad implica la facticidad objetiva del mundo social como a la vez, de la facticidad subjetiva de la vivencia de la espiritualidad.

Es decir, el sujeto social encuentra los datos objetivos de su propia conciencia con los del mundo exterior en la sociedad y en las instituciones del Estado, Así, el proceso de la internalización siempre debe ser entendido no sólo como un momento del proceso dialéctico que incluye los momentos de la externalización y de la objetivación.

Por lo demás, asistimos en el sistema-mundo a una atomización de las relaciones sociales en el interior de aquellos grupos cuyas referencias *identitarias* son múltiples, ya sea étnica o geográfica, política o social, no obstante que todos pertenezcan a una categoría social, es decir, a la misma categoría social. Lo cual contribuye a minar la coherencia social y vuelve difícil la organización y la continuidad de los movimientos sociales. De tal manera, se tejen relaciones múltiples que son, al mismo tiempo, de solidaridad pero también de explotación. Esto genera en las relaciones sociales humanas un choque cultural profundo, lo cual ha ido transformando las mentalidades, las formas de representación y de imaginar mundos posibles.

Las repercusiones en las instituciones del Estado, en las organizaciones sindicales, campesinas, obreras, de mujeres y en los partidos políticos en la actualidad, se están reproduciendo en cadena. A todo lo cual puede sumarse, un asunto aparentemente poco útil para los mercados y las organizaciones religiosas como es: *la fe*, la crisis moderna de la Iglesia al igual que de los dogmas

-

³ Peter Berger, El dosel sagrado. Elementos pata una sociología de la religión, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, pp. 18-19.

tradicionales. Los mercados ignoran al ser humano con principios metafísicos y ontológicos y con sed de infinito; las sectas venden adormecimiento a un precio módico: apoyo económico de una audiencia numerosa sumida en depresiones y temores crecientes.

Durante poco más de un siglo los filósofos, los políticos y científicos anunciaron el fin de las religiones, el ocaso de lo sagrado, incluso, la muerte de Dios, el fin de la modernidad unitaria europea, para hacer su aparición el pensamiento posmetafísico. El tercer milenio se inicia con el retomo a lo religioso y a la "resacralización del mundo". Muy poco duraron las propuestas que pronosticaban la sustitución del pensamiento mágico por otro racional y la desaparición de lo religioso de la esfera pública confinándose en la mayoría de los casos, a la conciencia individual. Se pensó que la religión representaba el atraso ideológico de los pueblos y por lo tanto, de su liberación. Esta idea es ingenuamente etnocentrista, dado que se suponía que debía seguir los pasos de Occidente.

Jürgen Habermas ha señalado respecto del pensamiento postmetafísico:

Pero desde una perspectiva posmetafísica, la disputa entre diferentes religiones o enseñanzas cosmológicas sobre quien tiene la razón ya no acepta una solución racional El pluralismo persistente de las visiones del mundo transforma, en cambio, en estímulo para el desarrollo de una moralidad autónoma y un derecho profano de respeto igualitario para todos; ambos fundados solamente en la razón. La moralidad racional y el derecho se abstienen de privilegiar cualquiera de las formas vinculantes de concepciones de la vida buena. Por lo tanto, sólo pueden "contar" aquellos enunciados que logren acuerdos independientes de los contextos implícitos de las religiones o las cosmologías.⁴

Empero, la experiencia religiosa en los últimos cuarenta años hizo evidentes problemas sociales que desmentían el egocentrismo filosófico-religioso para replantear un nuevo horizonte, donde los más evidentes provinieron del Islam, el crecimiento del llamado fundamentalismo en muchos países desde el Sudán hasta las Filipinas, Chechenia, Egipto, Argelia y la llegada al poder del grupo talibán en Afganistán y el trágico descubrimiento de la red Al-Qaeda después del 11 del septiembre de 2001.

-

Jürgen Habermas, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?" en Diánoia Volumen LIII, Número 60 mayo de 2008, p. 15.

Sin embargo, la presencia pública de lo religioso y su influencia no son exclusivas del Islam. También en el mundo cristiano fue evidente durante las últimas décadas, que la religión regresaba a la vida pública con la llamada nueva derecha cristiana y se constituye en un nuevo factor del gobierno de Ronald Regan, los conflictos en Irlanda entre católicos y protestantes, en la antigua Yugoslavia el signo religiosos contribuyó en los conflictos entre croatas y eslovenos católicos, serbios, montenegrinos ortodoxos y bosnios musulmanes. Como en América Latina la llamada teología de la liberación trajo, a su manera, de regreso a la religión en las luchas sociales y políticas dé la región.

Desde el punto de vista religioso puede decirse que en América Latina la polarización social acentuó la polarización política. Por el otro lado, en las masas populares se observan fenómenos diversos, como el nuevo despertar de las religiones sincréticas y de la multiplicación de nuevos movimientos religiosos. En el seno de la iglesia católica se da una renovación religiosa que se expresa en las iglesias populares a través de las comunidades eclesiales de base, generalmente orientadas por agentes pastorales que han comprendido la imperiosa necesidad de una respuesta religiosa a las nuevas situaciones de la economía neoliberal globalizada.

Por otro lado, en el sistema-mundo empieza a tomar fuerza una religión elitista cuyas bases son, sin duda antiguas, pero que se expresan en movimientos religiosos de otra índole, ya sea bajo la forma de una renovación de las formas clásicas o a través de organizaciones como el *Opus Dei*, las carismáticas, de la Ciudad de Dios, etc. Asistimos al reforzamiento de la institución en el seno de las Iglesias clásicas, especialmente del catolicismo. En América Latina esto se traduce en un endurecimiento hacia la teología de la liberación y de la resistencia organizada en contra de las Comunidades Eclesiales de Base que responden no sólo al esfuerzo de descentralización pastoral, sino también a la recuperación del derecho de los sectores populares, al uso de la palabra.

2. Entre la religión y el conocimiento religioso

La racionalidad humana se constituye de la objetividad y de la subjetividad, es decir, de la extra y la internalización las cuales están regidas por el logos de un nomos que se expresa en el orden a través de la fundamentación de los principios y de las reglas de orden metafísico. Es aquello concebido como lo propio de la naturaleza de las cosas, entendido cosmológica y antropológicamente como el punto de estabilidad del cual derivan las fuentes más poderosas, las cuales son los propios esfuerzos históricos de los seres humanos. Este es el punto en el cual la religión entra significativamente en la empresa humana y para la cual se establece un cosmos sagrado.

Este es el mundo de lo intramundano en el estudio del problema de Dios, de la Divinidad, como de la búsqueda del conocimiento teórico-filosófico-

religioso sobre el Ser de la filosofía o de la Divinidad teológica. De esta forma, el conocimiento de Dios y del Ser concebido como Totalidad absoluta, sólo es posible desde el saber humano. Por ello, «la filosofía se logrará así en esa pretensión primera: ser un saber desde el hombre, propio del hombre. El habitante de este mundo podrá ahora mirarlo todo -"teorizar"-, también el cielo, o ante todo el cielo, si se quiere. Más desde aquí y para aquí».⁵

De esta forma puede decirse que el problema de Dios y la curiosidad del hombre no es otra cosa que la realidad humana misma en su constitutivo problematizador del sentido simbólico de Dios, donde la realización del ser humano adquiere una manera sintética de la supuesta trascendencia. Es decir, ésta se convierte en la experiencia teologal del hombre.

Esta es la representación simbólica de Dios mismo, en la dimensión teologal del ser humano y a lo cual éste se entrega radicalmente a la reflexión de lo suyo. Se trata, pues, de repensar y reformular los problemas religiosos partiendo del punto de vista existencial. Allí, donde el ser humano tiene conciencia de su *yoidad* y, al mismo tiempo toma conciencia de la trascendencia. Pero el ser humano es finito, histórico y por lo tanto imperfecto.

Por ello, cuando reflexionamos sobre la relación entre filosofía y religión es posible encontrar que entre ellas se dan formas opuestas. La religión tiene culto y la filosofía no lo tiene, ni tampoco comunidad dirigida sacerdotalmente, ni santidad en el mundo desligada del resto de la existencia del mundo.

La religión tiende predominantemente a la encarnación viva: la filosofía solamente a la certidumbre eficiente. Para la religión, el dios de la filosofía es pobre, desteñido, vacuo; con desdén califica de "deísmo" la actitud filosófica. Para la filosofía, las encarnaciones religiosas son capciosa paliación y errónea aproximación. La religión mira de reojo al dios de la filosofía como mera abstracción: la filosofía desconfía de las imágenes religiosas de Dios considerándolas seducción de ídolos, por grandiosos que estos sean.⁶

Sin embargo, no obstante las grandes diferencias entre filosofía y religión tienen puntos de contacto, hasta parecen coincidir, a pesar de que sus manifestaciones sigan repeliéndose, como bien puede verse en los ejemplos de la idea de Dios, de

⁵ María Zambrano, El hombre y lo divino, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p, 95.

⁶ Karl Jaspers, *La fe filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1968, p. 69.

la plegaria y de la revelación. La idea de Dios surgió en Occidente en la filosofía griega y en el Antiguo Testamento. En ambos operó una abstracción enorme, pero de modos totalmente diferentes.

En el pensamiento griego el monoteísmo surge como idea requerida por criterios éticos y la llegada a la certidumbre con serenidad. En cambio, en el Antiguo Testamento el monoteísmo surge de la pasión de la lucha por el Dios puro, verdadero y único. La abstracción se opera no mediante la lógica, sino en el ser afectado por las imágenes y las encamaciones que más esconden a Dios y que lo muestran, luego, oponiéndose a seducciones mediante el culto y fiestas religiosas de muy diverso carácter y la idea de rendir servicio en la ofrenda. Allí donde las fiestas son la embriaguez, el asosegamiento y la satisfacción, donde desde la indiferencia moral se llega a la idea pura. Dios como servicio ante el único Dios viviente.

Sin embargo, las reflexiones filosóficas actuales hacen posible coincidir la filosofía y la teología en la relación con lo profano y en la propia concepción del ser humano.

Así lo expresa el teólogo y filósofo Karl Rahner:

La filosofía está hoy disgregada en un pluralismo de filosofías. Y precisamente esté pluralismo en la filosofía también, este pluralismo que no es posible suprimir ni elaborar intelectualmente, es hoy un hecho que no podemos dejar de lado. Ahora bien, toda teología es siempre un teología de las antropologías profanas y de las propias interpretaciones del hombre, las cuales, como tales, no entran por completo, pero sí parcialmente en estas filosofías explícitas. Y desde ahí vuelve a originarse por fuerza un enorme pluralismo de teologías.⁷

Empero, el creyente requiere ir más allá de las meditaciones filosóficas cuya finalidad es explorar el significado del hombre y de Dios a través de un movimiento trascendente hacia a Dios, Estos modos se hacen presentes cuando se habla del Dios de sí mismo, y del hombre. El hablar del hombre como guiado por el hablar de Dios se llama teología, lo cual presupone un nuevo modo de ser en la fe. La teología presupone que el ser humano reconoce su natural deseo en un movimiento hacia Dios⁸.

⁷ Karl Rahner, Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo, Barcelona, Herder, 1989, p. 24.

⁸ Cfr. W. Luypen, *La fenomenología es un humanismo*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1967 pp. 77-87.

Es decir, la religión es la "cosmización" del mundo ordenado armónicamente, es el orden de un mundo sagrado entendido como la cualidad del poder misterioso y temible diferente del ser humano, pero relacionado con él, lo cual reside en ciertos objetos de la experiencia. Lo sagrado es algo que resalte respecto de las rutinas normales de la vida cotidiana como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque puede ser dominado y su potencial adaptado a las necesidades de la vida cotidiana de las formas de producción y reproducción de lo material y de lo espiritual.

Es esa relación dialéctica entre lo sagrado y lo profano lo que se constituye en el modo de ser de la religión. Esta relación dicotómica: sagrada-profana de la realidad, cualesquiera que sea la forma como se las relacionen, ésta es propia de la empresa religiosa. Puede afirmarse que toda "cosmización" tiene un carácter sagrado para lo que hoy llamamos civilización. Si contemplamos históricamente la mayoría de los mundos del ser humano, éstos han sido mundos sagrados.

Por otro lado es importante señalar que la sociedad humana en su origen se funda en lo sacrificial y en la muerte. Allí donde las formas humanas de organización económica surgen de la renuncia a las pulsiones y a aquellos aspectos interiores reprimidos del ser humano que se esfuerzan por salir y manifestarse, por salir de alguna manera. De esta modo lo sacrificial es una represión primaria común a todas las sociedades la cual encarna una de las primeras relaciones de producción social.

El principio económico de la analogía con la naturaleza de las relaciones de trabajo y de producción material se transforma en símbolos, en modos de representación simbólica que se transfiguran en mitos, religiosidad popular, representaciones e ideologías, como también, en formas de aprehensión del misterio y de lo desconocido de la subjetividad racional. Es aquí donde adquieren sentido las prácticas de los cultos sacrificiales, las cuales se fundan en la lógica del sacrificio y del ahorro.

3. La religión y el mercado neoliberal globalizado

La historia nos enseña que el esfuerzo por encontrar soluciones metódicas y científicas a los problemas de la vida, de la existencia ha sido precedido con frecuencia, por formas de especulación fundadas en la afectividad y la emoción. Se ha comprobado que el comportamiento humano no está determinado únicamente por las funciones conscientes, sino también por las inconscientes, porque ambas son el basamento de las acciones humanas, de la existencia, de la vida social y colectiva.

De este modo, se abría el camino al desarrollo indefinido de las fuerzas operatorias y a la escisión entre el orden íntimo y el orden de las cosas, lo cual tuvo como efecto la liberación de la producción de su fin arcaico y la destrucción

improductiva de su excedente material y de las reglas morales de la mediación de sistemas de relaciones capitalistas. El excedente de la producción ha sido consagrado al crecimiento del equipo productivo y al desarrollo científico y tecnológico, a la acumulación capitalista o poscapitalista.

Ante este panorama las condiciones de cautiverio y opresión que se denunciaron por parte de los diversos movimientos liberacionistas en las décadas del sesenta, setenta, ochenta y noventa del siglo pasado en América Latina, donde sigue presente la lucha y la militancia por la liberación, este ha sido el horizonte desde el cual enmarcar la lucha por el cambio social. Hoy la liberación integral se ha convertido y deberá ser un proyecto mundial, pero, en nuestra realidad adquiere matices muy especiales, allí donde la liberación es de suma urgencia. Latinoamérica, aunque no es la región más pobre a nivel mundial, si es la de mayor desigualdad.

El proyecto neoliberal y globalizador ha tenido una diversidad de impactos, más bien negativos que positivos, en la región latinoamericana como en el sistema mundo, donde destacan de manera especial: la explotación, la miseria, la exclusión, la contaminación, el desempleo, la violencia y la muerte. Además de que se profundiza cada vez más la brecha entre ricos y pobres, entre el Norte rico y opulento y el Sur pobre, miserable, devastado ética y ecológicamente injusta y desigual.

Sin embargo, Max Weber ya había señalado que la modernidad al echar por tierra las creencias religiosas promovió fenoménicamente, *el desencanto del mundo de las cosas*. No obstante esto, y a pesar de la secularización y de la crisis de las religiones es posible percibir en la actualidad, un fortalecimiento del fenómeno religioso y una efervescencia, tanto de las formas tradicionales, como de las nuevas manifestaciones religiosas, algunas de las veces positivas y otras, no tanto. En esto último destacan de forma especial, los fundamentalismos en las religiones tradicionales como el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, todos ellos constituyen fanatismos radicales de índole conservadora, intransigentes e intolerantes, los cuales en lugar de propiciar el diálogo entre religiones y con el mundo externo y profano, pretenden imponer sus particulares visiones del mundo, de la realidad, de la sociedad y de los individuos. En este sentido puede decirse que las tradiciones religiosas constituyen una de las grandes distorsiones de *lo religioso* orientadas en muchos de los casos, a favorecer la sacralización del poder para justificar las injusticias en la sociedad dividida y jerarquizada.

Puede decirse, pues, que la religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construir mundos. La religión representa el mayor alcance logrado por la autoexternalización del hombre, por su infusión a la realidad de sus propios significados. La religión supone que se proyecta

el orden humano sobre la totalidad del ser. Para expresarlo en otros términos, la religión es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo.⁹

Sin embargo, como bien advierte el filósofo y sociólogo de la religión Luis Gerardo Díaz Núñez, la religión es un fenómeno positivo y negativo para la vida humana y social donde existe, permanentemente el peligro de la polarización.

Es por ello que

La religión sin duda es un fenómeno complejo, delicado, peligroso, altamente explosivo y al mismo tiempo significativamente competente para afectar la vida humana de forma positiva frente a la ausencia de sentido trascendente, ante la angustia, el miedo de las experiencias negativas. Constituye aún el horizonte donde los seres humanos pueden calar en su humanidad y solidaridad; (porque es) el escenario donde proyectar su vida. 10

De tal manera puede decirse que la "cosmización" del orden del universo y del mundo de las cosas y de los seres humanos supone identificar este mundo humanamente significativo con el mundo en si La existencia humana es de manera esencial e inevitable, una actividad externalizadora. Toda sociedad humana está empeñada en la empresa que nunca se completa, como es la de construir un mundo humanamente significativo.

Así el viejo problema de la filosofía va de la intuición a la clarividencia en la búsqueda de certezas, a la solución de los problemas de la vida y la permanente amenaza de la fragilidad de la intuición racional. De tal manera, la razón adquiere un carácter de debilidad y de inconsistencia, que dialéctica y procesualmente ira del error a la verdad y a la construcción de sentido.

De este modo puede decirse que para la filosofía la moralidad religiosa aparece como algo impreciso, desde lo cual se buscan hallar las condiciones y la deducción de los preceptos religiosos. Por eso, la filosofía no inventó los problemas fundamentales de la vida, sino que éstos han existido en todos los tiempos, los cuales han sido legados a ésta por las religiones. Allí donde las religiones han sido el legado de imágenes, de representaciones, de imaginarios sociales y de mitos ancestrales del inconsciente colectivo y de la subjetividad humana. Allí donde

-

⁹ *Ibid*, p. 43.

Luis Gerardo Díaz Núñez, Utopía y liberación en América latina: La teología de la liberación. Desarrollos recientes (El desafío globalizador y posmoderno). Tesis Doctoral en Estudios Latínoamericanos/UNAM, Septiembre de 2007, p. 102.

«la Filosofía, en suma no es más que un ensayo insuficientemente metódico para traducir en lenguaje conceptual las imágenes religiosas».¹¹

Así alcanzado el límite del crecimiento imperial global, las mediaciones ideológicas, políticas, sociales y religiosas han hecho intervenir relaciones de otro carácter no menos ambiguas pero, más complejas. Teóricamente, el uso de la producción fue subordinado a la moral, pero la moral y el mundo divino se interpenetraron profundamente. El mundo divino sacó su fuerza de una negación violenta que condenaba y permaneció divino, aunque se confundió con el fundamento real de la moralidad y, por lo tanto, con el orden de las cosas.

En su origen, la palabra dinero no significa otra cosa más que sacrificio. Las primeras formas de dinero aparecen en dos importantes rituales confirmadores de la cohesión social y de sus continuas recomposiciones: el ritual del matrimonio y el funerario. Por eso los campos sepulcrales eran lugares de culto, donde posteriormente se instalaría el mercado. Como en la Ágora de Atenas y en todas las áreas de los templos donde se originó el dinero. Además de la adoración y el intercambio con otros mundos, la función de los camposantos era el intercambio material, cuando los fieles llevan sus objetos sacrificiales y participan en la fiesta del sacrificio.¹²

De esta manera, las imágenes, las representaciones, los mitos y lo simbólico del sacrificio no pueden verse fuera de la conexión sacrificial utilitaria, como tampoco de la base simbólico-religiosa sacrificial del mercado y del dinero, no puede verse fuera del ritual funerario y su relación con la festividad fúnebre, como de la feria y del mercado del pasado histórico.

El ser humano es un ser que requiere de mediaciones de muy diverso carácter: históricas, sociales, culturales, políticas y simbólicas, todas consideradas como dimensiones profundamente humanas. El ser humano es un ser histórico, social, cultural y simbólico. Porque, como bien apunta Ernst Cassirer, la dimensión propiamente humana es lo simbólico.

El ser humano vive una realidad que va más allá de lo material, lo objetivo, de lo sensitivo, vive en un universo simbólico. Por lo

Paúl DIEF, Psicoanálisis de la divinidad, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 17.

Horsf Kumitzicy, Vertiginosa inmovilidad. Los cambios globales de la vida social. México, Blanco y Negro editores, 1998, pp. 13-14.

tanto, el ser humano busca en el símbolo y en toda la carga de construcciones simbólicas expresas, en los imaginarios sociales y en las representaciones colectivas, un sentido trascendental.¹³

Es allí donde el mercado concebido como institución social del espacio al sacrificio y a las tentaciones, por el cual se busca romper con los límites de las restricciones sociales, allí donde el mercado se convierte en el lugar donde el orden social restrictivo deja de ser funcional. Es, por esta ruptura con el orden, que el mercado todavía se asocia en algunas culturas con las fiestas libertinas. Así, el amor, el robo y el comercio no son sólo los intereses que reúnen a los seres humanos en el mercado, sino que son elementos esenciales en la formación de las sociedades.

Así, pues, la religión es el ejemplo más relevante de la naturaleza simbólica del ser humano. La búsqueda de la explicación y del sentido del mundo, como la historia y la vida misma encuentran en la religión, aún desde las formas primitivas hasta alcanzar la actualidad, la posibilidad de una realidad natural, numinosa, sagrada, de auténtica *hierofonía*. Allí donde radica ese algo eterno, la religión le permite sobrevivir y le ha dado, a lo largo de la historia, cierta unidad, personalidad, identidad pues le permite reafirmar sentimientos e ideas colectivas.

La historia y las acciones humanas se han convertido en los instrumentos dominantes mediante los cuales la "nomización" del sufrimiento y del mal, están siempre presente. Porque ninguna sumisión a la voluntad de Dios, ninguna por la mediación de la figura de Cristo ni ninguna expectativa debida a la acción divina sirven para aliviar la mayoría de las angustias de los seres humanos.

Así, los mundos que el ser humano construye están siempre amenazados por las fuerzas del caos, de la anomia y, finalmente, por el hecho inevitable de la muerte. A menos que la anomia, lo sacrificial y la muerte puedan ser integrados en la base y en las normas de la *onticidad* de la vida humana, ésta será incapaz de mantenerse frente a las exigencias tanto de la historia colectiva como de la biografía individual, porque todo orden humano es una comunidad frente a la muerte y el sacrificio.

Así la religión funciona como administración de lo sagrado; contacto emocional con lo divino, que se exterioriza, que se socializa y se racionaliza. Por ello la dupla fe y razón tiene

¹³ Cfr. Ernst Cassirer, Antropología filosófica, México, FCE, 1994, pp, 45-49.

mucho que mostrarnos respecto de cómo conceptualizamos y simbolizamos estas experiencias, con sus cultos y ritos, con su función de perpetuar, conmemorar, organizar, trasmitir, difundir y reactivar una experiencia de vida básica, muchas veces insoportable, efímera y limitada, pero hipostasiada como experiencia universal, plena en el tiempo y en el espacio. Es el barrunto de que la vida humana puede ser plena, intensa llena de sentido, por el potencial simbólico de la religión.¹⁴

Por otro lado, los seres humanos en el mundo globalizado han dado su acuerdo a la obra industrial y posindustrial y a aquello que pretende subsistir junto a ella y que tiene el cariz de un soberano depuesto. Los seres humanos se han dejado reducir al orden de las cosas, a objetos materiales prescindibles.

Pero esta reducción generalizada, ese perfecto cumplimiento de la cosa es la condición necesaria para asumir la posición consciente y enteramente desarrollada del problema de la reducción del hombre a la cosa. Es un mundo donde la cosa lo ha reducido todo, en lo que antaño le fue opuesto se revela la miseria de las posiciones equivocadas y de los inevitables deslizamientos, allí donde la intimidad puede afirmarse sin mayor compromiso con la cosa. Sólo el desarrollo gigante de los medios de producción tiene el poder de revelar plenamente el sentido de la producción, como es el consumo improductivo de la riqueza y de la realización en la conciencia de sí, en los desenfrenos del orden íntimo.

Pero en el momento en que la conciencia que opera ese retorno sobre sí misma, se revela ella misma a sí misma y ve la producción abocada a su consumo, es precisamente aquello en que el mundo de la producción no sabe ya qué hacer con sus productos.

A la contradicción abierta del mundo arcaico sucedió en esas condiciones el acuerdo aparente de un primado nominal de lo divino, consumando la producción y recubriéndole rigurosamente, sin presentar en teoría diferencia con él, este primado no menos nominal: el orden moral, unido a la producción. La ambigüedad de la sociedad arcaica perdura, pero mientras que en la sociedad arcaica la destrucción de los recursos supuestamente favorecía la producción en razón misma de su carácter improductivo (de su carácter divino), la sociedad

Luis Gerardo Díaz Núñez, Utopía y liberación en América latina: La teología de la liberación. Desarrollos recientes. Op. Cit., p. 110.

de la mediación, al darse el fin improductivo de la salvación, quiso alcanzarlo al modo de las operaciones productivas. *La destrucción improductiva guarda de hecho* en esas perspectivas equívocas una parte soberana, *pero el principio de la operación productiva dominó generalmente la conciencia*.¹⁵

Finalmente la crisis económica y la descomposición del sistema-mundo provocaron un cambio en la política económica mundial, al hacerse evidente que el Estado benefactor no podía financiarse más por los caminos acostumbrados y cuando la alternativa socialista había caído en el descrédito total y la recurrencia de viejas doctrinas de salvación hacen presencia. Porque la crisis y la catástrofes siempre han favorecido la creación de atmósferas religiosas dejando en el olvido todos los movimientos sociales que desde la mitad del siglo XX surgieron de la protesta contra el crecimiento salvaje del liberalismo y el neoliberalismo económico, allí donde la crítica a la inhumanidad de este salvajismo, si bien fue insuficiente, no era de ningún modo injusta. El fracaso del experimento socialista ha impedido entender que la economía mundial, por lo menos en lo que se refiere a las metas humanas del liberalismo, han también fracasado miserablemente.

La catástrofe situación económica y social en el sistema-mundo, anteriormente monopolizada por el Estado liberal, se encuentra en la mayor parte de la conciencia de los seres humanos y ha generado angustia, y letargo generales, pero no ha dejado de entenderse que toda una época de la economía mundial ha fracasado y todos los imperativos sociales y éticos de la humanidad, que eran el *cemento social* se encuentran en descomposición. Por ello, todo los temas o religiones de moda, desde el posmodernismo hasta el supuesto "fin de la historia" o la entrada a una nueva época de libertad absoluta, con los cuales se intenta explicar la situación actual de la sociedad son solamente la expresión específica de la condición social; son los síntomas de la crisis general en que se hallan, tanto la economía como la sociedad.

En las sociedades en descomposición, a esta selva corresponde una disposición y necesidad de violencia que se descarga en conflictos de religión, de regiones o de naciones, o como violencia cotidiana en las pandillas de *kids* en los patios de las escuelas y en los barrios miserables que llaman la atención de los mass media. También se puede decir: los marginados de la economía ejecutan el neoliberalismo a su manera emulando métodos y valores de los grupos dominantes. Con el abandono

Georges Batalle, *Teoría de la religión*, España, Taurus Humanidades, 1991, p. 95.(Las cursivas son del autor).

de la Ilustración y la reflexión, el liberalismo económico radical dejó todos los fines humanos de la sociedad para convertirse en un apologeta de la brutal lucha de la competencia social. La batalla por la sobrevivencia en su forma desnuda [...] se ha extendido hasta los últimos rincones del mundo. En relación a esto, el proceso de destrucción social no ha generado una reflexión sobre la economía, la sociedad y la historia, acerca de las perspectivas y metas de la vida, sino solamente ha preparado el terreno para la emergencia de nuevos movimientos salvacionistas.¹⁶

De tal manera, el miedo a las catástrofes y a la fascinación por ellas ha favorecido el surgimiento de movimientos salvacionistas y fundamentalistas los cuales como en la época medieval, protesten contra la miseria y prometen la salida de la crisis mundial. Esto conecta el frente de salvación del Islam con el nuevo fundamentalismo del Vaticano, con las numerosas sectas y movimientos de salvación guiados por los "grandes" gurúes. En este contexto mundial globalizado el neoliberalismo aparece como una variante adicional a las nuevas doctrinas de salvación, todas ellas vinculadas con un consenso común, fundamentalmente antiiluminista.

Es el regreso a los mitos eternos, y la tendencia a la mistificación del mundo parece ser la característica de las doctrinas de salvación posmodemas. Y, en lugar de ilustrar acerca de los fines sociales y de reflexionar en torno a sus perspectivas, se espera que potencias oscuras y místicas salven al mundo, allí donde las desconocidas fuerzas del mercado se regulan por sí mismas.

Esto muestra la debilidad de las diversas posiciones religiosas, lo cual ha sido la consecuencia de haber sufrido la alteración del orden de las cosas sin haber intentado modificarlo. Las religiones de la mediación la han dejado tal como estaba, para no hacer ni oponerse a los límites de la moralidad, allí donde el orden íntimo no logra destruir el orden de las cosas. Pero este mundo real llegado a la cumbre de su desarrollo puede ser destruido, en el sentido de ser reducido a la intimidad- Se requiere que la conciencia no pueda hacer que la intimidad le sea reductible, empero, que puede reemprender ella misma al revés′, sus operaciones, de suerte que éstas anulen en el último extremo a que ella se encuentra rigurosamente reducida.

¹⁶ Horst Кимітzку, Vertiginosa inmovilidad Los cambios globales de la vida social, Op. Cit., p 37.

La reducción real, la reducción del orden real introduce en el orden económico una inversión fundamental Se trata, si se ha de perseverar en el orden de la economía, de determinar el punto, allí donde la producción excedente fluirá como un río hacía afuera. Se trata de consumir o destruir los objetos producidos. Pero esto podría hacerse sin la menor conciencia. Por ello hay que perseverar en la conciencia racional clara para que prevalezcan los objetos, efectivamente destruidos, pero que no destruyan a los mismos hombres. La destrucción del sujeto social racional no es algo inevitable, porque no lo es en su forma racionalmente consciente; es por ello que el individuo deberá defender su individuación diferenciadora en la empresa de producción simbólica significativa que lo libere de cualquier forma que mediatice a la existencia y a la vida, a través de oscurantismos, mitos y realidades religiosas salvacionistas.

Rompiendo fronteras: identidad y simbolismo de chicanos y mexicanos en Estados Unidos*

Axel Ramírez**

El Movimiento Chicano fue y es un pronunciamiento muy heterogéneo, por lo que su análisis debe enfocarse a partir de distintas vertientes. Quizá la pregunta que se muestra lógica como un buen punto de partida es: ¿cómo surgen los chicanos a la vida política en Estados Unidos?

La politización de los mexicano-estadounidenses data de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Se propició como resultado de los profundos cambios sociales en aquel país, lo que condujo a la población de origen mexicano a un contacto nuevo y no previsto con la sociedad dominante, especialmente en las zonas urbanas.

Dicho proceso de urbanización, es un elemento al que recurren algunos especialistas para sustentar la hipótesis de que captó mano de obra en las grandes ciudades, no cual no deja de tener sentido ya que el fenómeno chicano tiene

^{*} Texto de la Conferencia impartida en el ISEE, en octubre de 2010.

Doctor en Estudios Latinoamericanos (UNAM), Maestro en Antropología Social (ENAH), Licenciado en Etnología (ENAH), Profesor Titular del CIALC de la UNAM. Entre sus publicaciones recientes destaca: «Antonio Villaraigosa ¿poder latino? » (en Retos de la migración Latinoamericana, A. Santana (Comp.), México, IPGII-CCVDEL-UNAM, 2007), «La identidad de los latinos en Estados Unidos» (en Historia de las ideas: repensar la América Latina, M. MAGALLÓN y R. MORA (Coord-). México, CCyDEL-UNAM, 2006), «El poder latino en Estados Unidos» (en América Latina: las caras de la diversidad. México, CCVDEL-UNAM, 2006). Es miembro correspondiente de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

como rasgo característico ser urbano y no rural, aunque esto no desecha que existan chicanos en el ámbito rural estadounidense.

Para algunos investigadores, el Movimiento Chicano se desarrolló en el sur de California en 1966, y se convirtió en una nueva fuerza de la expresión mexicano-estadounidense en el suroeste de Estados Unidos¹. Se forma súbita, el Movimiento excedió las intenciones o el control de sus líderes, ya que se integró básicamente con elementos que no eran estudiantes ni mucho menos de clase media, pero les simpatizaba la ideología del chicanismo, añadiendo a los partidarios de Reies López Tijerina, en el norte de Nuevo México, y al sindicato de los aguerridos jornaleros agrícolas de César Chávez, en el centro de California.

En 1969, Rodolfo *Corky* González era el líder principal e inspirador del Movimiento Chicano en Denver, Colorado, aun cuando sus intereses estaban orientados principalmente a la acción cívica urbana. Además, *Corky* organizaba conferencias regionales de jóvenes, por lo que su influencia se extendió más allá del ámbito local.

Por su parte, José Ángel Gutiérrez contaba con muchos seguidores en Texas, a partir de que se funda *El Partido de La Raza Unida*, con la idea de poder competir políticamente con los estadounidenses.

Como lo demuestra esta diversidad de ideología y líderes, así como de regiones, el Movimiento Chicano comenzó siendo algo completamente heterogéneo, ya que sus líderes contaban con distintas metas y fines; sin embargo, el Movimiento trascendió las clases sociales así como los marcos de región y de generación. Sus metas variaban desde las tradicionales formas de protesta social, a objetivos cada vez mas radicales que se mostraban como señal de un incipiente nacionalismo². Sin lugar a dudas, fue por sobre todo un movimiento social con un comportamiento colectivo, que al funcionar como producto de una masa organizada, dirigió sus objetivos hacia un cambio de costumbres y de instituciones³.

Esa nueva ideología se presentó como un desafío a las creencias estadounidenses dominantes relativa a los mexicanos, así como a la cosmovisión de los mismos mexicano-estadounidenses, aun cuando se ha puesto de relieve que los estudiantes no fueron el único elemento del Movimiento Chicano, supuesto que ilustra de mejor forma el cambio –que pasó de la simple protesta al nacionalismo– que viene siendo la síntesis del Movimiento Chicano.

Joan Moore y Alfredo Cuéllar, Los mexicanos de los estados Unidos y el Movimiento Chicano, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 277.

² *Ibid*, p. 278

Martin Oppenheimer, *The Urban Guerrilla*, Chicago, Qudrangle Books, 1969, p. 19.

La efervescencia estudiantil, comenzó con el desarrollo de nuevas organizaciones en las universidades de California en un período comprendido entre 1966 y 1967. Las primeras fueron: *United Mexican American Students* (UMAS), *Mexican American Students Confederation* (MASC) y *Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán* (MECHA), más recientemente fue creada la *Mexican American Youth Organization* (MAYO), nombre adoptado por los grupos chicanos internados en las prisiones de California.

En un inicio, estos grupos estudiantiles se dedicaban a resolver una serie de problemas en el campo de la educación, especialmente aquellos relacionados con el incremento de estudiantes chicanos en las universidades. En vista de que estos grupos estudiantiles participaban activamente en la vida colectiva de la comunidad, se propusieron manifestarse en contra de las pésimas instalaciones educativas, así como de la brutalidad policiaca.

Sin embargo, mientras que los "moderados" intentaban llevar a cabo cambios importantes dentro de la sociedad estadounidense por medio de formas no violentas, los "radicales" expresaron la necesidad de participar en una verdadera actividad revolucionaria, aun cuando *nunca definieron los detalles ni la dirección de ésta revolución*⁴.

A pesar de que se admiraba el estilo de vida y las aspiraciones de líderes revolucionarios como el *Che* Guevara y Emiliano Zapata, jamás se hizo ninguna conexión sistemática y teórica entre el Movimiento Chicano y la literatura revolucionaria. A las bases teóricas de dicho Movimiento, frecuentemente les faltaba un fuerte sentido de dirección. El "chicanismo" fue básicamente ecléctico, nutriendo su inspiración en eventos acontecidos fuera de Estados Unidos y de fuentes ajenas a la experiencia chicana. Por ejemplo, la guerra de Argelia y la Revolución cubana ejercieron notable influencia, de la misma forma que se tomaron casi al pie de la letra, los ideales de la Revolución mexicana y del ya mencionado Ernesto *Che* Guevara.

Nos encantaba impactar a la generación de nuestros padres, de Joes G.I. y de Pachucos por igual, con imitaciones de cómo pensábamos que podía haber lucido Che Guevara o los militantes negros, que día en día parecían más románticos. Miramos a todas partes menos a nosotros mismos en busca de respuestas y ejemplos. Mirábamos a los negros, mirábamos al Tercer Mundo, incluso tratamos de copiar mecánicamente lo

Joan Moore y Alfredo Cuéllar, Ibid, p. 280.

que leíamos o veíamos. Avanzábamos arrogantes, convencidos de que estábamos construyendo el movimiento, el único movimiento de nuestra historia. En esa época, para la mayoría de nosotros nuestra historia comenzó en 1848. Cuando finalmente superamos esa periodización confusa, muchos de nosotros nos sumimos en distorsiones románticas, de nuestras civilizaciones antiguas y justificamos esto como una comunión con nuestros antepasados⁵.

El Movimiento Chicano fue heterogéneo, contrario a lo que se piensa y sin un alto grado de claridad ideológica.

Solo aquellos que fueron lo suficientemente afortunados o que persistieron en la investigación, llegando a consultar una generación más antigua, observaron que no se "sentían" tan impresionados. Ellos parecían más preocupados en si hacíamos las cosas en serio a si simplemente atravesábamos un época de novelería. Parecían lo suficientemente orgullosos de lo que hacíamos, pero de algún modo, parecía que ya habían escuchado todo anteriormente. Tal vez todo eso, ya lo habían hecho antes⁶.

Sin embargo, los estudiantes ya habían estado presentes una década antes. A fines de la década de los cincuenta, cuando el *Un-American Activities Committee* tuvo una de sus reuniones en san Francisco, miles de trabajadores que se manifestaron en contra de dicho Comité estuvieron acompañados por un gran número de estudiantes procedentes de Berkeley, Stanford y otros *Colleges* del Área de la Bahía. Esos estudiantes eran predominantemente anglos, ya que pocos chicanos asistían a los colegios en aquel entonces. Pero, el movimiento de esos estudiantes anglos fue tan visible, que logró causar impacto⁷.

Los estudiantes también protestaron contra la represión del senador McCarthy, sobre todo en los *campi* en donde varios profesores radicales fueron baleados. Solicitaban la libre expresión de sus ideas, de asociación y de habla; esto se convertiría algunos años después en el *Free Speech Movement* de Berkeley.

Carlos Vásquez, "Hacia un nuevo comienzo: valoración crítica del Movimiento Chicano, 1965-1975" en I seminario sobre la situación de las comunidades negra, chicana. cubana, india y puertorriqueña en Estados Unidos, La Habana, Editora Política, 1984, pp. 273-337.

Ibid.

Mario T. García, Memories of Chicano History: The Life and Narrative of Bert Corona, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 255.

Durante la administración de Kennedy, con los intentos de derrocar a Fidel Castro, se aceleró el proceso de formación de grupos de estudiantes quienes protestaron en favor del gobierno revolucionario cubano; al principio de la intervención militar de Estados Unidos en Vietnam, también hubo varias manifestaciones al igual que sucedió durante la etapa del Movimiento por los derechos Civiles.

Pero, fue realmente en torno a los sucesos de la intervención de Estados Unidos en América Latina, a principios de los sesenta cuando algunos estudiantes chicano/ latinos surgieron como líderes de protesta: «recuerdo a Froben Lozada, estudiante del Merrit Colege, de Oakland, junto con Pete Carmejo, quienes posteriormente fueron líderes trotskistas»⁸.

Conforme aumentaba la matrícula de chicanos en los diferentes colegios, comenzó a definirse la organización MECHA. Esta nueva instancia de lucha trajo cambios muy importantes, incluyendo el aumento en la matrícula escolar, nacimiento de áreas y programas de Estudios Chicanos, centros de investigación, etcétera. Se trabajaba con problemas relacionados con la comunidad: abuso de la fuerza policiaca, reprobación de alumnos, trabajo, salud y otros.

Gradualmente se fue propiciando una fusión entre los estudiantes universitarios y la gente joven de los barrios. Se pudo observar el nacimiento de grupos como los Boinas Café, emulando a los *Black Panthers*, que en su mayoría eran estudiantes pero que también trabajaban con los barrios. A mediados de los 60s, el movimiento de los jóvenes estudiantes chicanos, con todo y su simbología, se había desarrollado en centros sociales como la YMCA, a los que generalmente se les designó como parte del Movimiento Chicano, o sea, *la rebelión de los jóvenes*; una nueva generación que había comenzado por ser nacionalista, desando hablar español y esperando recobrar sus raíces.

Esta fue la generación que resucitó el término *CHICANO* como una etiqueta de autoidentificación y orgullo étnico. Aunque, la palabra chicano no es nueva: «Yo la escuché por primera vez en El Paso en la década de los veinte. Era usada por gente del barrio, como un término de pertenencia y como una forma de identificarse con la comunidad y con nuestra gente».

Aunque a fin de cuentas, el significado de la palabra *chicano* va a depender en última instancia en quién de la respuesta. Algunos mexicano-estadounidenses

⁸ Ibid, p. 256.

prefieren otras etiquetas como: mexicano, mexicano-americano, estadounidense de ascendencia mexicana, latino, hispanos, native born chicano, foreign born chicano, etcétera.

El problema estriba en que la palabra Chicano se refiere *a como vives y como piensas,* más que a otro significado.

Yo la uso, y se puede escuchar en todas las clases sociales; nunca escuché a mi abuela ni a mi madre objetarla. Aunque en una primera etapa, yo preferí usar simplemente la palabra "mexicano". A veces digo "chicano" y recuerdo que el término fue usado en los 30s, 40s y 50s. El que se haya revivido en los 60s no me causa ninguna sorpresa, y encontré demasiado tonto el que algunos mexicano-estadounidenses objetaran su uso. El hecho es que "chicano" fue usado por activistas y no activistas. Por otro lado, también pienso que es demasiado torpe por parte de los activistas chicanos, pensar que es el único término apropiado⁹.

Tal vez una de las figuras más conocidas por su carisma político y por ser el abanderado de la lucha de los jornaleros agrícolas, Fue César E. Chávez muy conocido por su oposición a la explotación de los trabajadores del campo, y aunque nunca utilizó la palabra "chicano", se le considera como una parte muy importante del Movimiento.

A principios de los sesenta, se intentó fundar una organización permanente entre los trabajadores agrícolas de California para defender sus derechos laborales, no siendo sino hasta 1963 que nació la *National Farm Workers Association* (NFWA), quedando al frente de la misma César Chávez.

En septiembre de 1965 en Delano, California, los trabajadores de la uva bajo los auspicios de la NFWA decidieron ir a huelga solicitando aumento de salario, siendo combatidos por las grandes corporaciones.

Chávez, usualmente un hombre de suaves modales y fuertemente arraigado a la tierra, tenía un agudo sentido de lo dramático. Su experiencia laboral le había enseñado a evitar confrontaciones con las fuerzas del orden público, con lo que se ganó fama de pacifista y hasta de ser comparado con Gandhi. Político de gran habilidad, César conocía perfectamente el valor de los símbolos revolucionarios:

⁹ Ibid,

el águila negra, las banderas blancas y rojas, el rechazo a la frontera internacional, y la reverencia sagrada que chicanos y mexicanos le otorgan a figuras como: Emiliano Zapata, Francisco Villa y la Virgen de Guadalupe, sin dejar de lado las profundas implicaciones que supo generar, a través de su movimiento, para aquellos que luchan por la liberación nacional y por el socialismo.

Asesorado por el padre Donald McDonell, retomó la encíclica *Rerum Novarum* del Papa Juan XXIII, misma que apoyaba la labor de los sindicatos y la justicia social. Conociendo la importancia del nacionalismo, tuvo mucho cuidado en seleccionar a su equipo de trabajo, haciendo de su movimiento una verdadera cruzada.

Reies López Tijerina es junto con Chávez, otro de los líderes conocidos en la comunidad y fuera de ella. *El Tigre*, como también lo apodaban, manejó otro tipo de lucha y otros símbolos. En 1963 fundó *La Alianza Federal de Mercedes*, para luchar por las tierras que habían pertenecido a los habitantes originarios de Nuevo México, convenciéndose que el Parque Nacional de Tierra Amarilla pertenecía al pueblo de San Joaquín de Chama.

Al igual que Chávez, organizó mítines, sustentó conferencias en diversas universidades y colegios, organizaba a la gente, etcétera. Su talento político lo llevó a manejar el mesianismo como una vía para levantar el nacionalismo en Nuevo México. Hábilmente utilizó la tesis de "La Unión de Razas", en la que no solo figurarían chicanos y su autodefensa en la corte, que le permitió salir libre, demostró que Reies López Tijerina era un hombre dotado de una inteligencia poco común así como de un talento político excepcional.

En 1968, fue postulado como candidato a gobernador de Nuevo México por el Partido Constitucional del Pueblo, candidatura que se truncó debido a una acusación por homicidio en contra de Tijerina.

Aquella noche tuve una visión: una figura de hombre aterrizaba cerca de mi pequeña choza, Tras éste, otro bajaba en vuelo y aterrizaba a la derecha del primero...luego, un tercero...'No hay en todo el mundo otro que pueda hacer el trabajo'...solo él puede hacerlo... Entonces sentí vivamente en mi pecho la misión que se me acababa de dar... y pensaba obedecer, cumplir con el encargo de aquellos tres personajes a quienes yo consideraba mensajeros interplanetario o de ángeles¹⁰.

Reies López Tijerina, Mi lucha por la tierra, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 30-32.

Tijerina tenía en mente esa unión hispanoamericana con negros y chicanos. Manejaba ideas importantes y novedosas; para los jóvenes chicanos fue una combinación de Don Quijote y el *Che* Guevara, sin embargo se le estereotipó como el profeta que devolvería las tierras.

Uno de los líderes chicanos que tuvo mas influencia entre los jóvenes del barrio y estudiantes, fue sin lugar a dudas Rodolfo *Corky* González. Tal vez el hecho de haber sido campeón de los Guantes de Oro le propició una aureola de ídolo nato, de figura por imitar.

En 1966, *Corky* fundó La Cruzada para la Justicia (Crusade for Justice), organización de base comunitaria que ponía especial énfasis en la participación de toda la familia. Su máxima realización fue el establecimiento de la escuela *Plaza de las Tres Culturas* que llegó a tener cerca de 200 estudiantes. También se hizo muy popular por su poema épico *Yo soy Joaquín*, que constituye hasta nuestros días, la obra de mayor influencia plasmada en la literatura chicana y en la que se utilizó por primera vez la palabra *Chicano* con su connotación moderna.

Su meta política era el *nacionalismo cultural*, basado en la formación de comunidades chicanas autónomas. González convocó en 1969 a la Primera Conferencia Anual de la Juventud Chicana en Denver, Colorado, a la que asistieron jóvenes campesinos, activistas, graduados universitarios, pandilleros, etcétera. Cerca de 1,500 chicanos llegaron de Alaska, varios de Puerto Rico y de diferentes lugares de Estados Unidos. Después de cinco días de reunión, las calles de Denver vieron desfilar a una gran cantidad de jóvenes chicanos que lloraban de alegría pensando que habían encontrado la llave maestra para su liberación, embriagados de un espíritu nacionalista/revolucionario, atemorizaron a los habitantes de esa ciudad.

Como resultado de dicha conferencia, surgió *El Plan Espiritual de Aztlán* que abrió una nueva senda para la odisea de Rodolfo *Corky* González.

...somos un pueblo de bronce con una cultura de bronce. Antes que el mundo, antes que toda norteamérica, antes que toda nuestra gente en el continente de bronce, somos una nación, somos la unión de pueblos libres, somos AZTLÁN¹¹.

__

[&]quot;El Plan Espiritual de Aztlán" en Jack D. Forbes, Aztecas del Norte: The Chicanos of Aztlan, Greenwich, Fawcett Premier Book, 1973, pp. 334-335.

José Ángel Gutiérrez adquirió una importancia vertiginosa a raíz de que él y un grupo de estudiantes chicanos fundaron la *Mexican American Youth Organization* (MAYO) en el colegio St. Mayo de San Antonio, Texas.

Conjuntamente con Carlos Guerra y Mario Compean, presionaron para que la organización tomara forma y depurara su plataforma de principios. Basada en la guerra abierta contra el *establishment*, MAYO pretendió despertar la conciencia chicana en Texas. Su lema era "Muera el gringo" lo que provocó reacciones violentas por parte de la población estadounidense, aunque por otro lado, despertó el orgullo de muchos chicanos.

Antes de decidir denominar MAYO a la organización, se manejaron diferentes nombres: Liga de Estudiantes Obreros Nacionalistas (LEON), Partido Unificador Mexico-Americano (PUMA), etcétera. Cuando se decidió que el nombre definitivo sería MAYO, una figura del caballero águila azteca cercada por un círculo fue el logo identificador, tomado del logotipo que utilizaba y utiliza Aeronaves de México, actualmente operando como Aeroméxico.

El partido de La raza Unida postuló a Mario Compean para gobernador del estado de Texas en 1970, lo que condujo a una derrota devastadora; Ruben Bonilla, director de LULAC acotó que El Partido de La Raza Unida era un cementerio político ya que solo obtuvo 15, 000 votos. Y aunque

El propósito de MAYO es establecer un esfuerzo coordinado en la organización de grupos interesados por resolver los problemas de la comunidad chicana y desarrollar líderes dentro de las comunidades¹².

La realidad es nunca fue así. Desde luego, los problemas internos no fueron por si solos los responsables del fracaso de la organización ya que también existió una fuerte presión externa porque desde su creación *El Partido de La Raza Unida* fue atacado a nivel político, ideológico, social y físico.

Ignacio M. GARCÍA, United We Win: The Rise and Fall of La Raza Unida Party, Tucson, The University of Arizona Press, 1989, p. 20.

Bibliografía

- Acuña, Rodolfo, Occupied America; A History of Chicanos, New York, Harper & Row Publishers, 1988.
- ALMAGUER, Tomas, Interpreting Chicano History: The World System Approach to Nineteenth-Century California, Berkeley, University of California Berkeley, 1975.
- ALVARADO GARZA, Hisauro, Nationalism, Consciousness, and Social Change: Chicano Intellectuals in the U.S., Berkeley, Ph.D. Dissertation, 1984, mecanografiada.
- ANAYA, Rudolf, Aztlan: Essays on the Chicano Homeland, New Mexico, University of New Mexico Press, 1991.
- Barrera, Mario, Race and Class in the Southwest: A Theory of the Racial Inequality, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979.
- CASTILLO, Pedro G. y Ríos Bustamante, Antonio, México en Los Ángeles, México, CONACULTA/Alianza Editorial, 1989.
- Castro, Tony, Chicano Power; The Emergence of Mexican Americans, New York, Saturday Review Press, 1974.
- Chávez, César, "Relato de un organizador" en Aztlán: historia contemporánea del pueblo chicano, México, SepSetentas, 1976, No. 245.
- Galarza, Ernesto et al., Mexican-Americans in the Southwest, Santa Bárbara, McNally and Loftin Publishers, 1970.
- GARCÍA-AYVENS, Francisco et al., ¿Quién sabe?: a Preliminary List of Chicano Reference Materials, Los Angeles, University of California Press, 1981.
- GÓMEZ-QUIÑONES, Juan, Chicano Politics; Reality and Promise, 1940-1990, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1990.
- GUERRERO, Andres G., A Chicano Theology, Maryknoll, Orbis Book, 1987.
- MARIN, Christine, "Go Home", Chicanos: A Study of the Brown Berets in California and Arizona" en An Awakened Minority: The Mexican Americans, Beverly Hills, Glencoe Press, 1974.
- MEIER, Matt S. y feliciano RIVERA, The Chicanos: A History of Mexican Americans, New York, Hill and Wang, 1972.
- Romo, Ricardo, East Los Angeles Barrio, Austin, University of Texas Press, 1966.

Los medios de comunicación: entre la sociedad y el estado*

Fernando Sandoval Magallán**

1. Espacio político y medios de comunicación

1.1 ¿Qué es la democracia?

El significado tradiconal de democracia se ha transformado en los últimos tiempos concentrándose principalmente en la actividad político-electoral. Coincido con Göran Therborn:

Por democracia aquí se entiende un sistema político institucionalizado con las siguientes características: 1) un gobierno representativo; 2) un electorado formado por toda la población adulta; 3) votos de igual valor para todo el electorado; 4) electores con derecho a votar a favor de cualquier opinión y por cualquier candidato sin intimidación del aparato estatal. Las libertades de opinión, reunión, organización y prensa son prerrequisitos necesarios de la cuarta característica¹.

^{*} Agradezco la orientación recibida de la Dra. Citlali Villafranco Robles (UACM, SNI-CONACYT). Una versión preliminar fue presentada en el III Seminario Internacional Reforma del Estado y Ciudadanía en América Latina: "Los barómetros de la democracia en América Latina: mitos y realidades" (Puebla, noviembre de 2010).

^{**} Licenciado en Ciencia Política y Administración Urbana (UACM). Diplomado Avanzado en Estudios Urbanos. Es profesor de la Escuela de Filosofía del ISEE

Göran THERBORN, ¿Existen verdaderamente amenazas contra las democracias?, en Edelberto Torres Rivas (comp.), "Política. Teoría y métodos", Editorial Universitaria Centroamericana/FLACSO, San José, Costa Rica, 1990, p. 164.

La democracia moderna es, sencillamente, un "método", que compromete a los ciudadanos en el proceso formal de designar agentes que determinarán las cuestiones políticas"². Las elecciones son la verdadera maquinaria de la democracia moderna, y éstas requieren condiciones para que los electores obtengan información bajo los principios de igualdad y equidad en la competencia.

Así, podremos identificar un régimen no-democrático cuando existan personas, organizaciones, partidos políticos o grupos de individuos que cuenten con el suficiente poder para impedir resultados políticos que vayan en contra de sus intereses.

En una democracia, no existe sujeto alguno con el poder necesario para asegurar el triunfo pleno o permanente de sus intereses en cada conflicto político; se debe evitar que los intereses de cualquier grupo o poder controlen los resultados políticos, económicos y sociales con casi plena certeza., sometiendo los procesos a «una incertidumbre institucionalizada»³. El desacuerdo y la resolución de conflictos son elementos esenciales. Para ello se requiere un consenso procedimental, auténtica condición necesaria del régimen democrático. Es un acuerdo sobre las reglas del juego: «Muchas son las reglas que intervienen en la dinámica democrática pero la regla fundamental es la que decide como decidir. Aquella que establece un método de solución de conflictos»⁴.

En una democracia se deben publicar de manera precisa las reglas y procedimientos para competir en un proceso electoral, aprobar o reformar una ley y dictar resoluciones judiciales.

Esta preocupación democrática permite abordar los medios de comunicación y como afectan a las competencias electorales. En México, además, presentan una notoria concentración que representa un reto para los controles del poder.

1.2 Democracia y medios de comunicación

La importancia de los medios de comunicación en las sociedades modernas se ha convertido en un tópico aceptado pues es a través de ellos como se va construyendo una realidad común. Una realidad a la que después la sociedad se orienta⁵. Niklas Luhmann señala, «sabemos tanto gracias a los medios, que no podemos confiarnos a dicha fuente. Nos defendemos con decisión anteponiendo la sospecha de que manipulan»⁶.

² Danilo Zolo, "Democracia y complejidad. Un enfoque realista", Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, p. 111.

Adam PRZEWORSKI, La democracia como resultado contingente, en "Constitucionalismo y democracia", Jon Elster y Rune Slagstad (edit.), Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 92.

Giovanni SARTORI, "¿Qué es la democracia?," Nueva Imagen, México, 1997, p. 58.

⁵ Cfr .Fernando Vallespín, "El futuro de la política", Taurus, Madrid, 2000, p. 188.

Niklas Lumann, "La realidad de los medios de masas", Anthropos-Universidad Iberoamericana, Barcelona, 2000, pp. 1-2.

A la democracia le son útiles los medios de comunicación pero, frecuentemente, pareciera que los medios quieren servirse de ella. «Contrapesos y vigilantes del poder, sin embargo, los medios no siempre se vigilan a sí mismos, ni admiten supervisiones a su desempeño»⁷. Los medios de comunicación cumplen una función controladora que sin duda es positiva para la democracia; pero ¿quién controla a los medios?

La creciente importancia de los medios de comunicación ha incrementado la influencia de las empresas propietarias con intereses corporativos y políticos. Cuando los medios no están altamente concentrados, el ciudadano puede contrastar un medio contra otro y, así, resistir a cualquiera de ellos.

Por otro lado, el peligro para el libre acceso de los ciudadanos a la información en nuestro país, más que en las limitaciones formales a la libertad de expresión, proviene, fundamentalmente, del proceso de concentración de propiedad de los medios de comunicación.

Invariablemente, la libertad de prensa es el elemento necesario para culminar y materializar otras libertades, pero la concentración de los medios de comunicación entorpece su función pública como proveedor de información y de realidad. La no-competencia mediática produce censura de mercado: aquellos que controlan la producción y distribución de información, determinan que opiniones tendrán entrada en el mercado de opiniones. Max Weber lo decía: «...parece válida la afirmación de que el trabajador del periodismo tiene cada vez menos influencia política, en tanto que el magnate capitalista de la prensa [...] tiene cada vez más»⁸.

Este escenario ha reflejado la tensión estructural que existe entre la propiedad de los medios de comunicación y el derecho de los ciudadanos a recibir y exponer opiniones e información; y, posiblemente, la inequidad de los partidos políticos al concurrir a las elecciones.

El reto será controlar los centros de poder mediáticos sin anular la libertad de expresión, pensamiento, propiedad, opinión, organización ni, lo más importante para la democracia, el principio de equidad en la competencia electoral.

Hay que referir una importante transformación que se ha dado en nuestros días: la representación política ha pasado de una estable y sólida relación entre

⁷ Cfr. Raúl Trejo Delarbre, "Democracia sin mediaciones. Prensa, televisión y elecciones", Cal y Arena, México, 2001, p. 126.

⁸ Max Weber, "La política como vocación" en El político y el científico, trad. Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1967, p. 119.

votantes y partidos políticos con los que la mayoría de los electores se identificaban y guardaban cierta fidelidad respecto algún programa o partido político, a una representación a través de comunicación en la que la personalidad y la imagen que los líderes políticos proyectan de sí mismos es cada vez más importante. Al respecto dice Sartori: «...todos los medios participan en el proceso de informar al demos y, por tanto, en la formación de la opinión pública»⁹. En este sentido, la posición de los medios de comunicación es estratégica pues son las instituciones responsables de toda esta compleja práctica democrática. Argumenta Jesús Silva-Herzog Márquez «los medios dan al ciudadano las herramientas para formarse una opinión de los asuntos públicos. [...] Los medios son, así, el foro moderno, el ágora de nuestros tiempos en donde los ciudadanos se reúnen para oír ideas, denunciar abusos y proponer soluciones»¹⁰.

Esto tiene un alcance más grave cuando la imagen del candidato o del gobernante adquiere un carácter decisivo. Poco se puede hacer para evitar que el electorado prefiera más a un candidato que otro en función de sus rasgos físicos. Puede ser que la experiencia demuestre que estos no son aspectos racionales a considerar cuando se elige a un gobernante, pero la posibilidad de que los votantes decidan de acuerdo a las características físicas de un candidato o en su caso a la imagen e impresión que proyecta es inevitable, lo cual provoca que la imagen y la personalidad adquieran gran importancia en las jornadas electorales. Al respecto, Bernard Manin señala que

los candidatos pueden ofrecer los programas que quieran, pero están limitados por sus rasgos personales. [...] La elección es, en efecto (y resaltémoslo otra vez), una selección entre personas. Aunque los votantes comparen lo que dicen los candidatos, inevitablemente interviene la personalidad de los contendientes¹¹.

De ahí que los procesos electorales se desarrollen en función de la percepción cultural concerniente a las características que constituyen a un gobernante.

La sociedad mediática ha propiciado un cambio en la democracia al grado de que el discurso y las prácticas de los actores políticos han tenido que adecuarse a las exigencias impuestas por la actual lógica mediática: personalización de la política, importancia de la imagen, búsqueda de elementos diferenciadores

160

⁹ Giovanni Sartori, "Videopolítica. Medios, información y democracia de sondeo", Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 38.

¹⁰ Jesús SILVA-HERZOG MÁRQUEZ, "Esferas de la democracia", Instituto Federal Electoral, México, p. 34.

Bernard Manin, "Los principios del gobierno representativo", trad. Fernando Vallespín, Alianza Universidad, Madrid, 1998, p. 176.

respecto del adversario y oferta electoral presentada en breves cápsulas informativas o promocionales.

1.3 La equidad en procesos electorales bajo medios de comunicación

La democracia se entiende como el régimen político donde el poder se ejerce a la vista de todos los ciudadanos y de esta manera es controlado. La transparencia la encontramos, precisamente, a través de los medios de comunicación. Ellos son partícipes de la transparencia exigible en el régimen democrático. Escribe Maurice Joly: «La prensa ejerce en los Estados funciones semejantes a la vigilancia: expresa las necesidades, traduce las quejas, denuncia los abusos y actos arbitrarios; obliga a los depositarios del poder a la moralidad, bastándose para ello ponerlos en presencia de la opinión» 12.

Así los medios de comunicación al publicar, hacen visibles las decisiones estatales e implícitamente las cuestionan. La libertad de información, pensamiento, opinión y de prensa, favorece que el poder público responda a las preguntas y rinda cuentas de sus acciones. La propia emisión de la pregunta, ya reclama contestarla e inicia el mecanismo de la rendición de cuentas.

El problema se complica cuando el ciudadano sólo tiene acceso a un punto de vista favorable a un mismo partido político porque se rompe el principio de la diversidad. En los medios cohabitan hechos y opiniones sobre los hechos. Ambos no se deben confundir, ni difundir opiniones bajo el aspecto de hechos. De esta forma, debe existir una clara diferencia entre quienes opinan y el medio a través del cual lo hacen. «El medio no debe ser el mensaje. Los medios, por decirlo así, deben practicar estrictamente el género biográfico, nunca novelar los hechos. Y en su caso escindirlos nítidamente»¹³. La confusión más peligrosa entre hechos y opiniones no se suscita cuando el periodista opina en un texto, sino cuando la opinión de éste u otra persona adquieren el tratamiento de un hecho.

Así la responsabilidad de los medios de comunicación es hacer visible el núcleo de poder en las sociedades democráticas incluyendo lo que sucede al interior de las pirámides democráticas. Deben publicar las decisiones burocráticas y para ello, deben filtrar toda la información de tecnicismos innecesarios para presentarla, auxiliados por intelectuales y académicos, de forma mucho más digerible y accesible al ciudadano común y corriente. No obstante, aquí encontramos una falla estructural de los medios de comunicación. Éstos, efectivamente informan, pero

¹² Maurice Joly, "Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu", Muchnik, Barcelona, 1974, p. 29.

Marshall McLuhan, "Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano", Paidós, Barcelona, 1996, p. 25.

nadie les puede obligar sobre qué informar. La responsabilidad de los medios no incluye límites que dirijan la atención a ciertas áreas de la administración pública.

Al controlar la información, los medios seleccionan los puntos a discutir en la esfera pública. Su función, como nuevos núcleos de poder, se ha centrado, mediante la selección y manipulación informativa, en impedir que se adopten decisiones que arriesguen determinados intereses particulares¹⁴. Si bien es cierto que no son omnipotentes como para determinar las creencias, actitudes y opiniones de las personas, sí influyen en ellas. Más que decirle a los individuos qué pensar, los medios deciden en qué se puede pensar. De esta manera los medios tienen el poder de definir la agenda de gobierno y, lo que es de mayor relevancia en la actualidad, cualquier núcleo de poder legítimo necesita de los medios para lograr que sus propuestas y alternativas prevalezcan en el proceso de decisión democrático.

Por otra parte, una de las consecuencias de hacer visibles y públicas las decisiones de los gobernantes ha sido el surgimiento del interés morboso por lo público; una obsesión por el bullicio mediático en el «...que todo sea dicho, que todo sea visto, que todo sea colocado en vitrina de exhibición, que todo sea proyectado con altavoces. Para esta manía de revelaciones, todos tenemos derecho a saber de todo y quien pretende ocultar algo esconde un crimen. Es el fanatismo de la transparencia»¹⁵. Es el fenómeno social conocido como escándalo político.

El escándalo político es un fenómeno escurridizo, marcado por una serie de revelaciones, por una obsesión de que todo sea dicho y visto. El escándalo entremezcla la esfera pública con la privada y sitúa en ella aspectos banales de la vida política. Dar una definición del concepto no es fácil. John B. Thompson, uno de los pocos autores que han abordado el tema de manera seria y académica, ofrece algunas pistas: el escándalo político revela las acciones o acontecimientos que generan ciertos tipos de transgresiones que son dados a conocer a terceros y que resultan lo suficientemente graves como para incitar a una respuesta pública. Con esto, bien podemos diseccionar ya al escándalo político con las siguientes características:

a) Su concurrencia o existencia implica la trasgresión de ciertos valores, norma o códigos morales; b) su ocurrencia o existencia

162

Niklas Luhmann ha realizado un estudio sobre el poder a partir de la teoría de los medios de comunicación y señala como se hacen selecciones a partir de las selecciones de otros que se constitutuyen como alter del ego. Se trata en realidad de expectativas complementarias. Cfr. Niklas Luhmann, "Poder", Antrophos-Universidad Iberoamericana, Barcelona, 1995, pp. 7-26.

Jesús Silva-Herzog Márquez, "La discreción", en *Reforma*, México, 12 de julio de 2004.

implica un elemento de secreto o de ocultación [...] c) algunos no participantes desaprueban las acciones a los acontecimientos y pueden sentirse ofendidos por la trasgresión; d) algunos no participantes expresan su desaprobación denunciando públicamente las acciones o los acontecimientos; e) la revelación de las acciones o los acontecimientos y la condena que recae sobre la conducta pueda dañar la reputación de los individuos responsables [...]¹⁶

El problema no es que existan, sino más bien las consecuencias que tengan. Cuando los escándalos políticos carecen de responsabilidad, se deforman y se convierten en entretenimiento que propasando la transparencia de la política, atrapan material nuevo y dejan de ser simples escándalos con existencia previa reflejados en los medios, para ser escándalos provocados de modos diversos por los mismos medios de comunicación.

Más aún, los escándalos políticos adquieren un significado relevante en la esfera política: se han convertido en un arma en la que la imagen de los actores es un elemento clave. El escándalo político puede erosionar la reputación y el buen nombre de un gobernante. Los escándalos podrán ser un grotesco y calculador entretenimiento sin consecuencias institucionales pero, finalmente, inciden en el ejercicio del poder y en el proceso político que distribuye el poder en una determinada sociedad. Los escándalos, en este sentido son armas eficaces de la lucha por el poder político que ponen en juego la reputación, confianza e imagen de los representantes y gobernantes.

Muchos escándalos políticos implican lo que yo describiría como transgresiones de segundo orden, de modo que la atención pasa de la ofensa original a una serie de acciones ulteriores encaminadas a ocultar la ofensa. El intento de echar tierra sobre la trasgresión –un proceso que puede conllevar engaño, obstrucción, falsos desmentidos y palmarias mentiras– puede llegar a ser más importante que la propia trasgresión original, dando lugar a un creciente ciclo de denuncias y contradenuncias que hacen parecer pequeña la ofensa inicial y alimenta el escándalo, que crece con cada giro de acontecimientos¹⁷...

John B. THOMPSON, "El escándalo político. Poder y visibilidad en la era de los medios de comunicación", trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós, Barcelona, 2001, p. 32.

John B. THOMPSON, op. cit., p. 36.

Tan grave es la locura de la total transparencia como el negligente secretismo de los medios de comunicación, pues si algo se aprecia del ejercicio periodístico es la inteligente elección de silencios: un trabajo que logre distinguir entre aquello que debe decirse y lo que no. Cuando se dicen muchas cosas, cuando el periodismo no aprende a callar, entonces no dice nada. «Entre el griterío se pierde lo relevante para la vida pública. Sin mediación no hay periodismo, sólo propaganda» 18.

El problema es de raíz: los arreglos institucionales necesarios para lograr que los escándalos políticos no sean parte del entretenimiento sino el motor de consecuencias de control constitucional, no dependen de los medios de comunicación.. En la libertad de los medios de comunicación se encuentra la protección para que estos destapen a personas como un entretenimiento mediático valorando los hechos que encuentran y además para guardar silencio ante diversos contornos del poder público. Controlar a los medios de comunicación sin limitar su libertad, es ahora el gran desafío.

Por último, dentro de la ambición democrática de controlar el ejercicio del poder, los medios de comunicación son un elemento medular: alumbrar el poder cuestiona y modera su ejercicio. Al mismo tiempo, el tamaño de las sociedades modernas y los mismos avances tecnológicos de los medios de comunicación han hecho que éstos transformen la manera de entender y practicar la política en las democracias contemporáneas. Hoy en día, cualquier poder público que quiera subsistir debe operar con los medios de comunicación; pero a la vez, estos implican numerosos problemas que no son novedad en nuestro país: manipulación de la información y dudosa neutralidad o desmesura. Habrá que encontrar el equilibrio que optimice su aportación a la dinámica democrática frente a las dificultades que, al parecer, conllevan.

2. Marco Jurídico

En este apartado, abordaremos la reforma electoral de 2007-2008 en México, deteniéndonos en el nuevo modelo de comunicación política que establece. Así podremos estudiar el uso de la propaganda política en medios electrónicos por parte de los partidos políticos en las elecciones intermedias a diputados federales de 2009, primera ocasión en la que se aplicó.

2.1 La reforma electoral de 2007-2008 en materia de acceso a los medios de comunicación.

La reforma electoral aprobada a finales de 2007 e inicios de 2008, consistió en cambios a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y al

¹⁸ Jesús SILVA-HERZOG MÁRQUEZ, "La discreción", en Reforma, México, 12 de julio de 2004.

Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (COFIPE). Trató de establecer un blindaje en los comicios electorales, tratando de evitar posibles intervenciones externas en las campañas políticas con el propósito de lograr equidad en la competencia electoral. Protegió a los candidatos y a los partidos políticos de la intervención de los medios de comunicación, de las autoridades gubernamentales, del sector privado y hasta de los ciudadanos.

El eje rector de la modificación constitucional fue la prohibición para contratar espacios en radio y televisión por los partidos políticos. «Los partidos políticos en ningún momento podrán contratar o adquirir, por sí o por terceras personas, tiempos en cualquier modalidad de radio y televisión»¹⁹. Las campañas políticas en los medios de comunicación masiva tendrían que llevarse a cabo exclusivamente durante los tiempos oficiales que corresponden al Estado. «A partir del inicio de las precampañas y hasta el día de la jornada electoral quedaran a disposición del Instituto Federal Electoral cuarenta y ocho minutos diarios, que serán distribuidos en dos y hasta tres minutos por cada hora de transmisión en cada estación de radio y canal de televisión»²⁰.

De esta manera, el Instituto Federal Electoral fungirá como autoridad en materia de radio y televisión a través de los siguientes órganos:

- a) El Consejo General,
- b) La Junta General Ejecutiva,
- c) La Dirección Ejecutiva de Prerrogativas y Partidos Políticos,
- d) El Comité de Radio y Televisión,
- e) La Comisión de Quejas y Denuncias y;
- f) Los vocales ejecutivos y juntas ejecutivas en los órganos desconcentrados, locales y distritales, que tendrán funciones auxiliares en esta materia²¹.

Desde luego, existen condiciones para que los partidos políticos utilicen los tiempos designados en radio y televisión.

El tiempo en radio y televisión que determinen las pautas respectivas no es acumulable; tampoco podrá transferirse tiempo entre estaciones de radio o canales de televisión, ni entre entidades federativas. La asignación de tiempo entre las

¹⁹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 41. III. A, segundo párrafo.

²⁰ *Ibidem*, artículo 41. III. A, primer párrafo, inciso a).

²¹ Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales, artículo 51.

campañas electorales se ajustará estrictamente a lo dispuesto en este capítulo, a lo que, conforme al mismo, establezca el reglamento en la materia, y a lo que determine el Comité de Radio y Televisión del Instituto²².

Para asegurar el acceso de los partidos políticos a la radio y televisión, se encuentra el Comité de Radio y Televisión, el cual cuenta con las siguientes atribuciones:

El Comité será responsable de conocer y aprobar las pautas de transmisión correspondiente a programas y mensajes de los partidos políticos, formuladas por la Dirección Ejecutiva competente, así como los demás asuntos que en la materia conciernan en forma directa a los propios partidos. El Consejo General podrá atraer a su competencia los asuntos en esta materia que por su importancia así lo requieran²³.

Los tiempos otorgados a los partidos políticos durante los periodos de precampaña y campaña, son los siguientes:

Durante sus precampañas, los partidos políticos dispondrán en conjunto de un minuto por cada hora de transmisión en cada estación de radio y canal de televisión; el tiempo restante se utilizará conforme a lo que determine la ley;

Durante las campañas electorales deberá destinarse para cubrir el derecho de los partidos políticos al menos el ochenta y cinco por ciento del tiempo total disponible a que se refiere el enciso a) de este apartado;

Las transmisiones en cada estación de radio y canal de televisión se distribuirán dentro del horario de programación comprendido entre las seis y las veinticuatro horas²⁴.

La eliminación de la transmisión de anuncios y la utilización de los tiempos oficiales del Estado, libera a los candidatos a cargos de elección popular de los posibles chantajes y presiones de los concesionarios y permisionarios de radio y televisión o de los grupos vinculados a ellos, ya que los medios no se comportan

²³ CÓDIGO FEDERAL DE INSTITUCIONES Y PROCEDIMIENTOS ELECTORALES, artículo 76, 1., inciso a).

²² *Ibidem*, artículo 74, 1.

²⁴ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos Estados Unidos Mexicanos, artículo 41. III. A, primer párrafo, inciso b),c) y d).

como simples espectadores en las campañas electorales, sino que buscan incidir de manera relevante en los resultados de la elección.

Con la reforma electoral y la prohibición de compra de tiempo en radio y televisión se buscó poner un límite claro al manejo discrecional y opaco de tarifas por parte de los principales medios de comunicación. Así se pretendió eliminar una importante fuente de inequidad y de injusticia en las contiendas electorales.

Incluso, la reforma electoral va más allá, eliminando también la posibilidad de que cualquier actor privado pueda intervenir en las campañas electorales.

Ninguna otra persona física o moral, sea a título propio o por cuenta de terceros, podrá contratar propaganda en radio y televisión dirigida a influir en las preferencias electorales de los ciudadanos, ni a favor o en contra de partidos políticos o de candidatos a cargos de elección popular. Queda prohibida la transmisión en territorio nacional de este tipo de mensajes contratados en el extranjero²⁵.

Por otra parte, se prohibió la intervención de los gobernantes en las campañas electorales. Las autoridades públicas no podrán difundir sus obras durante los tres meses anteriores a las elecciones.

Durante el tiempo que comprendan las campañas electorales federales y locales y hasta la conclusión de la respectiva jornada comicial, deberá suspenderse la difusión en los medios de comunicación social de toda propaganda gubernamental...²⁶

El artículo 134 constitucional prohíbe de manera tajante la utilización de nombres o imágenes que impliquen la promoción personalizada de cualquier servidor público:

La propaganda, bajo cualquier modalidad de comunicación social, que difundan como tales, los poderes públicos, los órganos autónomos, las dependencias y entidades de la administración pública y cualquier otro ente de los tres órganos de gobierno, deberán tener carácter institucional y fines informativos, educativos o de orientación social. En ningún caso esta propaganda incluirá nombres, imágenes, voces o símbolos que impliquen promoción personalizada de cualquier servidor público²⁷.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 41. III. A, tercer párrafo.

²⁶ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 41.C, segundo párrafo.

²⁷ *Ibidem*, artículo 134, séptimo párrafo.

Esto es fundamental desde el punto de vista de la equidad electoral porque las autoridades frecuentemente utilizaban su posición para promoverse personalmente con el objetivo de ganar el siguiente cargo de elección popular. La eliminación de toda información personalizada en la difusión de obras debe funcionar como un fuerte incentivo para que los gobernantes se dediquen más tiempo a la resolución de los problemas reales de la población y menos a la utilización de su cargo como un trampolín para llegar al siguiente cargo público.

La reforma electoral reglamentó el intercambio de ideas e información confiable ya que en una elección democrática debe ganar quien convence a la ciudadanía por sus argumentos, y no quien tenga mayores apoyos económicos, mayor respaldo gubernamental o un mejor entrenamiento en la calumnia y la agresividad contra el adversario.

En ese sentido, uno de los propósitos evidentes de la última reforma electoral fue romper, desde su origen, esa dependencia nociva producida por los partidos políticos que, al contratar publicidad en los medios de comunicación, se convertían en un nutriente económico y fuente del poder político de éstos. El nuevo modelo de comunicación político-electoral es una manera de garantizar en los hechos la autonomía de la política y la supremacía del Estado frente a los poderes mediáticos privados y sus intereses con el propósito de crear equidad en la competencia electoral.

La presencia de los partidos políticos en los medios de comunicación quedó regulada por el Código Electoral de Instituciones y Procedimientos Electorales y la vigilancia de su cumplimiento quedó a cargo del Instituto Federal Electoral. Por otro lado, los medios de comunicación electrónica son regulados por la Ley Federal de Radio y Televisión y su cumplimiento es vigilado por la Secretaría de Gobernación.

El cambio de modelo fue tan profundo que otro elemento central de la reforma fue que los partidos políticos sólo podrían acceder a la radio y a la televisión a través de los tiempos públicos (la suma de los tiempos del Estado y los llamados tiempos fiscales). Así lo estipula la Constitución: «El Instituto Federal Electoral será autoridad única para la administración del tiempo que corresponda al Estado en radio y televisión destinado a sus propios fines y al ejercicio del derecho de los partidos políticos nacionales...»²⁸

El Instituto Federal Electoral es la única autoridad facultada para administrar esos tiempos. De igual manera, el IFE es competente para sancionar las violaciones

²⁸ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 41. A.

a lo establecido en relación con el acceso de medios de comunicación con fines electorales pudiendo incluso ordenar la cancelación inmediata de las transmisiones en radio y televisión que trasgredan la ley. Respecto a este punto la Constitución estipula lo siguiente:

Las infracciones a lo dispuesto en esta base serán sancionadas por el Instituto Federal Electoral mediante procedimientos expeditos, que podrán incluir la orden de cancelación inmediata de las transmisiones en radio y televisión, de concesionarios y permisionarios, que resulten violatorias de la ley²⁹.

Respecto a dichas sanciones puede obtenerse un panorama más detallado en el libro séptimo del COFIPE, en donde quedan sujetos de responsabilidad, por infracciones cometidas a las disposiciones electorales, entre otros, los partidos políticos y los concesionarios o permisionarios de los medios de comunicación electrónica.

3. Las estrategias para eludir la Reforma Electoral del Partido Revolucionario Institucional en las elecciones de 2009

Tras la reforma electoral de 2007-2008 y la prohibición para comprar espacios en radio y televisión, los partidos políticos adoptaron nuevas estrategias para hacer llegar sus propuestas al electorado a través de los medios de comunicación. Entre estas nuevas estrategias, fue singular la desplegada por Enrique Peña Nieto, Gobernador Constitucional del Estado de México (2005-2011).

Este caso es paradigmático para entender tanto las estrategias de los partidos por evadir los controles previstos en la reforma electoral, como para evidenciar el limitado alcance de esta. Fue llamativa su presencia en los medios de comunicación a través de entrevistas, telenovelas o programas de entretenimiento, esto es, recurriendo a formatos y espacios no previstos por la ley.

Lo particular en el caso del Gobernador del Estado de México es su relación con el poder mediático, es decir, la orientación de la política hacia la mercadotecnia, incluyendo inversión publicitaria, la búsqueda de tiempo y apoyos en la televisoras, y en especial, en Televisa.

Su presencia, escapó a los tiempos de publicidad electoral que son los formalmente regulados por el COFIPE, permitieron tanto el fortalecimiento de su imagen como futuro contendiente en otros procesos electorales –una especie de pre-pre-campaña electoral en los medios a tres años de la elección presidencial– como el refuerzo de las candidaturas presentadas por su partido en el proceso electoral de 2009.

²⁹ *Ibidem,* artículo 41. D.

3.1 La influencia de lo privado en el espacio público

Una estrategia exitosa que ha garantizado la presencia permanente de Enrique Peña Nieto en los medios de comunicación ha sido la mezcla de su vida privada con lo público. Esta combinación que, al parecer realiza Peña Nieto conscientemente, forma parte de una estrategia de medios para mercantilizar su figura, al grado de colocarlo como un personaje de telenovela, gracias a su relación con la actriz Angélica Rivera³⁰ la cual pasó de ser la promotora de imagen del Estado de México a pareja sentimental del Gobernador. Esta relación ha rebasado por mucho el ámbito de lo privado para, con resonancias públicas, convertirse en una promoción mediática del Gobernador y los candidatos de su partido.

Según la encuesta realizada por el programa *La Oreja* de Televisa, tanto Angélica Rivera como Peña Nieto han sido reconocidos como personas que reflejan una buena imagen. El éxito de esta estrategia se refleja en que ella apareció en el lugar 50, y él, en el ocho³¹.

De esta forma, el romance de Enrique Peña Nieto y Angélica Rivera ha sido el pretexto para que el gobernador mexiquense aparezca no sólo en noticiarios sino también en programas de espectáculos como *Ventaneando* del Canal 13 de TV Azteca o *La Oreja* del Canal 9 de Televisa. Estos programas, teniendo una amplia cuota de pantalla (*rating*) se caracterizan, precisamente, por convertir aspectos de la vida privada e incluso íntima en cuestiones públicas.

Así, se pasó de la vida privada a la vida política hasta el punto de que su notoria visibilidad y popularidad lo colocaron como el priísta más reconocido en las encuestas de población abierta³². Lo anterior llega al punto de que no se distingue entre la vida privada y la vida pública, ni se establecen límites claros entre los intereses del gobierno y los de las televisoras con las que se promociona. Ejemplo de ello es la aparición del Gobernador, sus hijas y su pareja Angélica Rivera en el programa que Televisa, grabó en la Ciudad de México, para el día del padre:

Angélica Rivera Hurtado (Ciudad de México, 1970) inició su carrera cuando ganó el concurso *El Rostro del Heraldo* en 1987. Tras un pequeño personaje en la telenovela *Dulce Desalió*, participó en otras telenovelas exitosas. A partir de 1995 se consolidó en *La Dueña*, producción que tuvo el más alto índice de audiencia de ese año. Es considerada como una de las actrices con mayor presencia en la televisión mexicana.

Conoció al Gobernador Peña Nieto, en abril de 2008, cuando se reunieron en la oficina del político para negociar que ella fuera la imagen de una de las campañas publicitarias del Estado de México. En cuanto ésta terminó, en junio de 2008, iniciaron una relación sentimental, asistió al tercer informe de gobierno de Enrique Peña Nieto, el 5 de septiembre de 2008. Desde entonces, no han parado los eventos en los que han aparecido juntos.

⁽Cfr. http://www.quien.com/espectaculos/2009/01/30/especial-parejas y http://galeon.com/angelicarivera/PAGINAS/BIOGRAFIA.htm consultadas el 5 de mayo de 2010).

³¹ Cfr. Clarisa Anell, Ven a La Gaviota feliz con Peña Nieto, "Reforma", México, 1 de abril de 2009.

³² Alejandro Moreno, *Encuesta / Afianzan a punteros*, "Reforma", México, 1 de marzo de 2009.

A las 21:30 horas, arrancó la grabación del programa con Danna Paola. La protagonista de Atrévete a Soñar estuvo acompañada, en los coros, por las dos hijas de Peña Nieto, Paulina y Nicole. Las tres dedicaron "Hoy Tengo que Decirte Papá" al Gobernador de la entidad, quien las miraba sin distraerse y sonreía. Al término de esta intervención, Peña Nieto subió al escenario, recibió los abrazos de sus hijas y felicitó a los padres de familia. La actriz Angélica Rivera y el político permanecieron en la plaza durante todo el evento³³.

Es interesante observar cómo el lazo entre Enrique Peña y Angélica Rivera ha sido una buena estrategia incluso para aparecer en revistas de sociales y en revistas sobre programación televisiva. La revista *Quién* presentó al mandatario junto con Angélica Rivera en su edición del 6 febrero de 2009 para informarnos que es la pareja más atractiva de México. La revista española *Hola!* en su edición mexicana, ha publicado en cada una de sus ediciones de 2009 una plana con fotografías de Peña Nieto para promocionarlo como *socialité*. El 4 de marzo, Peña Nieto habla con la revista *Quién* de su relación sentimental con Angélica Rivera; los cuales aparecen fotografiados con camisa y blusa rojas, color del Partido Revolucionario Institucional.

Ningún otro político mexicano ha aparecido con tal frecuencia en este tipo de medios. Una presencia de la que se ha beneficiado Enrique Peña Nieto y su partido. Muestra de ello, es lo acontecido el pasado 26 de junio a nueve días de la elección, cuando el gobernador del Estado de México, su pareja sentimental y Emilio Azcárraga Jean transmitieron la ceremonia de premiación de *Mexicanas*, *Mujeres de Valor* realizado en la ciudad de Toluca.

Angélica Rivera y Enrique Peña Nieto parecían la pareja del momento en la ceremonia de premiación de Mexicanas, Mujeres con Valor. [...] estaban acompañados del presidente de Televisa, Emilio Azcárraga Jean, y una decena de gobernadores de la República, la pareja respondió las muestras de afecto con sonrisas y movimientos de las manos³⁴.

Lo interesante, desde la perspectiva de la reforma electoral es que tanto el Gobernador como las televisoras han creado y usado espacios de propaganda política que, sin violar la ley, permiten la presencia de los partidos políticos en los medios de comunicación más allá de lo previsto por la reforma.

³³ Tania Hernández, Debutan hijas de Peña Nieto en TV con Patito, "Reforma", México, 11 de junio de 2009.

³⁴ Minerva Hernández, Son la pareja del momento, "Reforma", México, 26 de junio de 2009.

3.2 El uso de obras públicas y obras de gobierno como propaganda política

El gobernador del Estado de México, Enrique Peña Nieto ha encontrado otras formas de promocionarse a pesar de las prohibiciones del COFIPE. Si bien todos los gobernadores del país pronuncian discursos, los del priista mexiquense han sido cubiertos y transmitidos a nivel nacional por la más importante empresa de televisión del país. Tal es el caso de sus "400 compromisos cumplidos" presentados por actrices de la empresa Televisa como las voceras o imagen de su campaña.

El 15 de abril de 2009 Enrique Peña Nieto acudió a inaugurar el distribuidor vial aeropuerto, el cual conecta la ciudad de Toluca con su terminal aérea presumiendo el cumplimiento de 400 de los 608 compromisos formulados durante la campaña a la gubernatura del Estado de México. Como era de esperarse, el acto fue transmitido por Televisa y una vez concluido se le realizó una entrevista.

Cumplido 400 compromisos nos alienta a seguir trabajando con el mismo ánimo pero sobre todo con el mayor compromiso que tenemos ante los mexiquenses de cumplir a cabalidad lo que ofrecimos", expresó. Para el evento se movilizaron a unos 600 invitados, se repartieron gorras con el logotipo de "Compromiso" y banderines rojos que se agitaron durante el arribo del Mandatario³⁵.

Más tarde acudió a inaugurar la unidad de la Universidad Autónoma del Estado de México en Santiago Tianguistenco. Peña Nieto estaba en su mejor momento como gobernador, las encuestas lo colocaban como el priista con mayores probabilidades para recuperar la presidencia en 2012.

En el PRI, Enrique Peña Nieto es favorecido por el 54 por ciento de los simpatizantes de su partido a nivel nacional para que sea el candidato presidencial dentro de tres años. La única que por el momento le hace sombra es la presidenta del partido, Beatriz Paredes, quien obtiene un 18 por ciento. Ni el gobernador veracruzano, Fidel Herrera, ni el senador Manlio Fabio Beltrones parecen retadores con el peso suficiente para desafiar en estos días al político mexiquense³⁶.

Dos pantallas gigantes difundieron un video para promocionar sus 400 compromisos cumplidos durante los cuatro primeros años de su administración.

Alejandro Moreno, Encuesta / Afianzan a punteros, "Reforma", México, 1 de marzo de 2009.

³⁵ Sandra García y Arturo Espinosa, *Entrega Peña Nieto puente y escuela*, "Reforma", México, 16 de abril de 2009.

Todo estaba perfectamente organizado: porras encabezadas por jóvenes y el rostro de la actriz Lucero contratada por el Estado de México para ser la imagen institucional extraída de Televisa. Fusión de símbolos y mensajes se reflejaban en las siguientes acciones realizadas en plena campaña electoral para renovar la Cámara de Diputados y diez Gubernaturas de Estados:

se repartieron gorras con el logotipo de "Compromiso" y banderines rojos que se agitaron durante el arribo del Mandatario. [...] se elevó un pequeño dirigible con la marca de 400 compromisos y se lanzaron globos verdes y rojos a la llegada del mandatario³⁷.

Ningún secretario del gabinete del gobernador del Estado de México acudió al evento. Al parecer, todo formaba parte de una puesta en escena para resaltar su imagen. Nadie le hacía sombra y así fueron sus actos proselitistas durante el año anterior: una producción televisiva diseñada para que sea el actor principal. La imagen de Peña Nieto es tratada favorablemente tanto en Televisa como en Tv Azteca. No se transmiten notas que impliquen un fuerte cuestionamiento o que planteen puntos críticos de su administración.

Peña Nieto ha usado estas estrategias para promoverse y promover sus obras, ya que no ha dejado pasar los eventos organizados por Televisa, a los que es invitado y anfitrión permanente. Estos son algunos eventos en los que participó el Gobernador en plena época electoral promoviendo obra pública con efectos de propaganda política:

- 14 de mayo. Entrega un centro de salud y una escuela en Almoloya.
- 5 de junio. Da el inicio a la primera etapa del Parque Ambiental Bicentenario, en Metepec.
- 8 de junio. Firma con *México Unido*, 10 compromisos por la Seguridad Pública. 11 de junio. Inaugura en Ecatepec el colector Ozumbilla.

El Gobernador del Estado de México ha rechazado una y otra vez que su presencia en los medios de comunicación se trate de un acuerdo con las televisoras para favorecer su imagen. El 25 de marzo de 2009, ante las reiteradas críticas a su campaña Peña Nieto respondió:

No hay campaña del estado que esté inducida o que refiera a su servidor, son muy menores en comparación con otros órdenes de gobierno. Si fuera el llamado a que todos retiraran la propaganda

³⁷ Sandra García y Arturo Espinosa, op. cit.

y toda la publicidad a la actuación de gobierno yo estaría dispuesto a hacerlo si lo hiciera el Gobierno Federal y las demás entidades³⁸.

Si bien es cierto que, hasta ahora, no hay comprobación de que las televisoras hayan recibido una contratación o prestación por esta mayor exposición, sí es evidente que esta exposición extraordinaria termina con la equidad en los medios de comunicación que se buscaba a través de la reforma electoral y con la prohibición de difundir propaganda personalizada que estipula el artículo 134 de la Constitución. Y esto, precisamente, en medio de un proceso electoral en el que el resto de los partidos políticos contendientes no han recibido la atención que Enrique Peña Nieto e indirectamente el PRI reciben por parte de las televisoras, lo cual rebasa lo previsto por la ley afectando el principio de la equidad en la contienda electoral.

3.3 Actividades partidistas de Peña Nieto

La actuación de Peña Nieto en actividades de su formación política también ha supuesto una elusión del control que la reforma política de 2007-2008 intentó establecer en relación a los medios de comunicación. Vamos a verlo en distintas actividades partidistas durante el periodo electoral.

El Gobernador del Estado de México participó en el evento partidista de la celebración del 35 aniversario del "Movimiento Antorchista", evento que se llevó a cabo el 21 de junio de 2009 en el Estadio Azteca de la Ciudad de México y en el que se reunieron aproximadamente cien mil personas a tan solo catorce días de las elecciones que se celebrarían el 5 de julio.

El Gobernador, asistió a un evento de carácter político de una organización afiliada al Partido Revolucionario Institucional. Esto en sí, no es una falta electoral. No obstante, en dicho evento político emitió un discurso en el que usó expresiones como las siguientes:

Sepan que su servidor tienen a un aliado, a un amigo y que desde el gobierno seguiremos trabajando en lograr objetivos compartidos", dijo en el 35 aniversario del Movimiento en el Estadio Azteca". [...] "Deja aquí un testimonio claro de esta visión compartida y que este gobierno junto con esta importante organización hemos venido trabajando de forma conjunta para

³⁸ Arturo Espinosa y Francisco Ortiz, *Rechaza Peña hacer campaña*, "Reforma", México, 26 de marzo de 2009.

lograr objetivos que tenemos comunes, lograr que los habitantes de nuestro estado vivan con mayor calidad de vida³⁹.

Como es notorio, en el mensaje político emitido por Enrique Peña Nieto incluye pronunciamientos de carácter político destacando logros de gobierno, ofrece beneficiar al movimiento Antorchista desde su gobierno y realiza proyecciones políticas y de gobierno sobre el futuro del país. De esta manera, el Gobernador del Estado de México, además de promocionar su imagen exhibiendo sus logros en este evento transmitido por Televisa, se encuentra apoyando a su partido político en plena campaña electoral intermedia, lo cual afecta la equidad en la competencia. Así la mayor infracción la constituye la transmisión del evento ya que de este modo se logró una mayor exposición del PRI.

También, el Gobernador del Estado de México asistió a diversos eventos de campaña del Partido Revolucionario Institucional en los estados de San Luis Potosí, Guanajuato, Morelos y Querétaro, en los cuales emitió discursos tendentes a brindar su abierto apoyo y solicitar el voto ciudadano a favor de los candidatos del partido mencionado tanto a la Elección a Diputados Federales como a las locales o municipales que se celebraban en estas entidades.

En Querétaro estuvo el sábado 30 de mayo y, ante cinco mil mujeres, presentándose como un simple militante y amigo de José Calzada, candidato a Gobernador por la Alianza PRI-PANAL, promovió el voto a su favor, asegurando un seguro triunfo gracias a las mujeres, mismas que enalteció con términos que evocaban los lemas del PRI⁴⁰.

Unos días más tarde, el sábado 13 de junio, en Cuernavaca (Morelos), participa en un *mitin* del candidato a la Alcaldía de Cuernavaca elogiando al PRI como el partido que sanará la economía y regenerará los empleos en el país⁴¹. Llama la atención que en una contienda local, argumente sobre las mejoras que tendría el país en general con el PRI gobernando.

Al día siguiente, domingo 14 de junio, en un *mitin* de la candidata a la Alcaldía de León (Guanajuato), volvió a presentarse como un modesto servidor que avala la campaña de la candidata a alcaldesa, Bárbara Botello, y los candidatos a diputados, pidiendo para ellos la confianza que les permita servir⁴².

³⁹ Verónica Sánchez, Aprovecha Peña festejo de Antorcha, "Reforma", México, 22 de junio de 2009.

⁴⁰ Cfr. Francisco Οκτιz, Incumple Peña acuerdo del IFE, "Reforma", México, 26 de junio de 2009.

⁴¹ Cfr. Idem.

⁴² Cfr. Francisco Ortiz, op. cit.

Por último, el sábado 20 de junio, a tan solo 15 días de la contienda electoral, acude a San Luís Potosí (San Luís Potosí), en un *mitin* de Fernando Toranzo, candidato a la Gubernatura del Estado, presentó al PRI como el mejor partido de México, capaz de llevar al país lejos del engaño como había acreditado en sus acciones de gobierno⁴³.

Obviamente, el contenido de los discursos del Gobernador del Estado de México en las campañas electorales del PRI tiene la intención de destacar a dicho partido como la opción, no sólo para las entidades en donde se encuentra, sino para todo el país. También puede notarse como ha realizado tales actividades con conciencia del cargo público que ocupa, al grado que, retóricamente, tuvo que aclarar que no iba en calidad de gobernador, sino en calidad de militante. Así, Enrique Peña Nieto realizó actividades de militancia los fines de semana, lo cual es su derecho pero al mismo tiempo propició su presencia en los medios de comunicación para contar con mayores espacios en los noticieros.

Otra estrategia de Enrique Peña Nieto para hacer proselitismo a favor del PRI fue hacerlo indirectamente a través de la actriz Angélica Rivera quien dio discursos políticos invitando a votar por el PRI, por ejemplo, en el municipio de Huixquilucan en el Estado de México a favor del candidato Alfredo de Mazo:

«Lo que ustedes no saben es que yo pertenezco a este Municipio y por eso estoy aquí, para apoyar a Alfredo del Mazo», manifestó. [...] Ella fue quien cerró los discursos con una breve participación. «Este 5 de julio yo voy a venir a votar con todos ustedes, ¿me van a venir a acompañar?», preguntó a unos mil asistentes que respondieron en coro que sí. «Porque yo quiero tener en este Municipio de Huixquilucan a un Presidente Municipal como es Alfredo del Mazo», expresó. Rivera confesó tener dos años de residencia en el Municipio y apoyar a Del Mazo por convicción⁴⁴.

Dicha acción podría considerarse la legítima participación de una ciudadana en un acto electoral que promueve a una determinada fuerza política. Hasta ahí sería un caso sin mayor importancia. No obstante, las apariciones públicas de Angélica Rivera, como novia del Gobernador y, no como actor político, se convirtieron en uno de los pilares sobre los que el PRI, y más concretamente Enrique Peña Nieto, realizaron campaña política en los medios de comunicación eludiendo las restricciones y controles pretendidos por la reforma electoral de 2007-2008

⁴³ Cfr Idem

Lorena Morales, Sale priista "la Gaviota", "Reforma", México, 27 de junio de 2009.

3.4 La actuación del Consejo General del Instituto Federal Electoral

Ante los hechos descritos en este capítulo, el Partido Acción Nacional presentó, a través de su representante propietario, el C. Roberto Gil Zuarth, seis quejas ante el Instituto Federal Electoral contra el Gobernador Enrique Peña Nieto, por la utilización de recursos públicos y la injerencia del gobierno mexiquense en la campaña electoral a favor del Partido Revolucionario Institucional, es decir, por afectar el principio de equidad en la contienda electoral.

El 21 de julio el Consejo General emite la Resolución 363/2009. El cuerpo de la Resolución, sistematiza los agravios en siete: a) actos de promoción personalizada de Peña Nieto, b) la transgresión del principio de imparcialidad en el uso de recursos públicos, c) difundir en televisión un promocional dirigido a influir en las preferencias electorales, d) la difusión en televisión de propaganda política, e) la contratación por el PRI de promocionales dirigidos a influir en las preferencias electorales, f) la difusión por Peña Nieto de propaganda gubernamental en época de campaña, g) la omisión del PRI de vigilar a sus militantes⁴⁵.

Tras aceptar la existencia de los hechos se hace el pronunciamiento de fondo que declara infundadas las irregularidades a), b), d), e) y f) atribuidas a Enrique Peña Nieto; la irregularidad c) atribuida a Televimex y a Antorcha Campesina; y la irregularidad g) atribuida al PRI; remitiendo al Consejo Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de San Luis Potosí para que determine lo que corresponda en el ámbito de sus atribuciones⁴⁶.

3.5 Resolución del Tribunal Electoral

El Partido Acción Nacional interpuso, el 26 de julio, un Recurso de Apelación ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación contra la Resolución 363 del Consejo General del IFE. Esto hizo que el asunto se analizara nuevamente en otro ámbito y se emitiera sentencia⁴⁷.

La sentencia recoge, para su posterior evaluación, los agravios señalados por el recurso del PAN en la Resolución 363 del Consejo General. Según la apelación, estos agravios eran: primero) "la inadecuada valoración de cada una de las denuncias interpuestas, lo cual se tradujo en una indebida acumulación de expedientes"⁴⁸; y segundo, tercero y cuarto) la violación de los principios de

⁴⁵ Cfr. CG363/2009, pp. 840-842.

⁴⁶ Cfr. CG363/2009, pp. 936-982.

⁴⁷ Recurso de Apelación. Expediente: SUP-RAP-231/2009. Recurrente Partido Acción Nacional. Autoridad responsable: Consejo General del Instituto Federal Electoral. Terceros interesados: Enrique Peña Nieto, Gobernador Constitucional del Estado de México y otros. Magistrado ponente: Flavio Galván Rivera. Secretaria: Marbella Iliana Rodríguez Orozco.

⁴⁸ SUP-RAP-231/2009, p. 142.

legalidad y exhaustividad al pasar por alto conductas que trasgredían la equidad e imparcialidad de los recursos públicos en contiendas electorales respecto a los hechos de San Luís Potosí⁴⁹, los hechos del Aniversario de Antorcha Campesina⁵⁰ y los hechos de los programa de Televisa⁵¹.

En su estudio, el Tribunal, procede a analizar de manera individual cada uno de los hechos objeto de denuncia, empezando por la denuncia que considera un agravio la acumulación. El Tribunal considera que la acumulación no tiene más que un efecto intraprocedimiental sin que trascienda a la Resolución, y considera infundado el pretendido agravio pues, con él no se modifica el esquema de deliberación del Consejo General y hay bastantes referencias legislativas que justifican esta economía procesal que, a la par, evita sentencias contradictorias sobre asuntos similares, sin que suponga detrimento de los derechos de las partes intervinientes⁵².

Respecto a la asistencia de Enrique Peña Nieto a la campaña electoral en San Luis Potosí se estudiaron dos aspectos. El primero se refiere a que el Consejo General del Instituto Federal Electoral se declaró incompetente para conocer la denuncia. La sentencia confirma la incompetencia del Consejo General al respecto y, por lo tanto, lo infundado de este concepto de agravio. El segundo aspecto, fue el agravio del deficiente análisis de la violación de imparcialidad por el uso de recursos públicos establecido en el artículo 134 constitucional. Pero, como establece el TEPJF, siendo incompetente el Consejo General, el análisis exhaustivo hubiera resultado inoperante.

Sobre el tercer agravio la Sala Superior consideró infundada que no hubiera exhaustividad⁵³; inoperante por genérico el argumento de una indebida valoración de pruebas⁵⁴; infundado que el Consejo General no investigara el origen del promocional del Movimiento Antorchista, pues la Ley sólo prohíbe la contratación por particulares y Televimex declaró que dicha difusión no fue pagada⁵⁵; y desestimó –a tenor del COFIPE– que fuese propaganda prohibida la promoción de dicho acto en el portal de internet del Estado de México.

El cuarto agravio también fue completamente desestimado. La Sala Superior lo consideró por un lado, inoperante pues no se ofrecía ningún razonamiento y

⁴⁹ Cfr. SUP-RAP-231/2009, pp. 149-162.

⁵⁰ Cfr. SUP-RAP-231/2009, pp. 161-174.

⁵¹ Cfr. SUP-RAP-231/2009, pp. 149-183.

⁵² Extractamos la argumentación al respecto del Tribunal que puede verse en SUP-RAP-231/2009, pp. 184-197.

⁵³ SUP-RAP-231/2009, p. 205.

⁵⁴ SUP-RAP-231/2009, p. 209.

⁵⁵ SUP-RAP-231/2009, p. 217.

por otro, infundado el agravio de la insuficiente investigación del uso de recursos públicos pues esta fue exhaustiva. Más relevante aun es la consideración de infundado el fraude a la Ley pues no hay prueba fehaciente del dolo⁵⁶.

Posteriormente, la autoridad responsable investigó si la participación de Enrique Peña en el evento celebrado en el Estadio Azteca con motivo del 35 aniversario del Movimiento Antorchista, promocionaba en forma personalizada al Gobernador del Estado de México o si emitió un mensaje de apoyo al Partido Revolucionario Institucional y sus candidatos con el propósito de influir en la contienda electoral.

La Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación confirmó por unanimidad la resolución del Consejo General del Instituto Federal Electoral que declaró infundado el procedimiento especial sancionador en contra del Partido Revolucionario Institucional, del Gobernador del Estado de México, Televimex S.A. de C.V. y la Organización Antorcha Campesina; estipulando que, en ningún momento, se promovió alguna candidatura, se invitó a votar por algún candidato o se incluía su nombre o imagen para promocionarse. Y que, en consecuencia, no se vulneró el artículo 134 de la Constitución por las siguientes razones:

- a) No es factible sostener que Enrique Peña Nieto, Gobernador del Estado de México, esté promoviendo su imagen, en forma personalizada, con motivo de un procedimiento electoral, porque es un hecho notorio que el aludido funcionario no está contendiendo para algún cargo de elección popular.
- b) Los pronunciamientos de Enrique Peña Nieto, Gobernador del Estado de México, en el acto de celebración del trigésimo quinto aniversario del Movimiento Antorchista se encaminaron a expresar, frente al auditorio, su postura con relación a algunos temas sociales.
- c) De la posición expuesta por el Gobernador del Estado de México, en su intervención, relativa a los objetivos que busca la organización social "Antorcha Campesina", como es la lucha en contra de la pobreza y la desigualdad social, no se advierte que sus expresiones promuevan alguna candidatura, inviten a la ciudadanía votar por algún instituto político y mucho menos se observa referencia alguna al procedimiento electoral que se estaba llevando a cabo en esa fecha⁵⁷.

⁵⁶ Cfr. SUP-RAP-231/2009, p. 229-256.

⁵⁷ Resolución SUP-RAP-231/2009 del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

Respecto a la asistencia de Enrique Peña Nieto a la campaña electoral en San Luis Potosí en apoyo al candidato del Partido Revolucionario Institucional Fernando Toranzo, el Consejo General del Instituto Federal Electoral, con base en los elementos de la denuncia del Partido Acción Nacional se declaró incompetente para conocer la denuncia en la que se exponen faltas al artículo 134 constitucional por violación al principio de imparcialidad en el uso de recursos públicos y en consecuencia con la equidad en la contienda electoral.

[...] Con lo previsto en el artículo 134, últimos tres párrafos, de la misma Ley Fundamental, se puede concluir que, en cuanto la obligación dirigida a los servidores públicos, de aplicar con imparcialidad los recursos públicos bajo su responsabilidad, sin mengua del principio de equidad que debe prevalecer en la competencia electoral entre los partidos políticos, el Instituto Federal Electoral es el órgano competente para conocer de las infracciones al citado artículo 134, siempre y cuando la conducta denunciada incida o pueda repercutir en la materia electoral federal.

Lo anterior porque tal Instituto no es el único órgano de autoridad que tiene competencia para conocer de los hechos que pueden constituir infracciones a la normatividad electoral, sino que el conocimiento de éstos, por lo que atañe a los Estados de la República y al Distrito Federal, se encomienda a las autoridades electorales locales, instituidas para ese efecto⁵⁸.

La resolución de la Sala Superior evidencia que el PAN debió dirigirse a otras instancias si pretendía hacer efectiva la regulación sobre la utilización de los medios en materia electoral a la que se abocó la reforma constitucional de 2007-2008. Si se habían advertido presumibles violaciones a la reforma electoral en procesos locales, debieron presentarlas ante autoridades locales.

Incluso la resolución evidencia fallas en el entramado de la reforma constitucional, porque si bien Peña Nieto o su novia, no son actualmente candidatos a cargos de elección popular y, por lo tanto su actividad no puede ser sancionada, se ha realizado promoción de otros candidatos afines y un refuerzo de la imagen para una posible futura candidatura de elección popular.

-

Resolución SUP-RAP-231/2009 del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

* * *

Las resoluciones del IFE y del TEPJF demuestran el éxito de las estrategias elusivas de Enrique Peña Nieto quién logró una mayor presencia en los medios que también favoreció a su partido, sin ser sancionados puesto que formalmente no violaron la ley. En nuestra opinión estas actividades afectaron la equidad de la contienda electoral pues permitieron una mayor difusión de las actividades del PRI y aunque, de acuerdo con la interpretación del IFE y del TEPJF no son violaciones a la ley, alteran el principio democrático de equidad, principio bajo el cual se realizó la reforma electoral.

Es necesario tener en cuenta que el poder de visibilidad que dan los medios a un político permite una mayor posibilidad de ser conocido, promovido y apoyado por la población. Tal es el caso del gobernador del Estado de México que al interactuar su vida pública con la privada cuenta con mayor cobertura en los medios de comunicación y altera el principio de equidad en la contienda sacando ventaja de visibilidad frente a otras figuras políticas.

Se trata de transformar a un gobernante y su obra en un *reality show*, perfectamente producido, calculado hasta en sus más mínimos detalles, mezclando lo público con su vida privada, creando una verdad aparente, un espectáculo continuo, un mundo onírico e idealizado, con ciertos tintes de melodrama⁵⁹.

Considero que las acciones de promoción de obra pública por parte de Enrique Peña Nieto y su seguimiento en medios nacionales, alteran la equidad en los procesos electorales de otros estados. Sin embargo, al no estar la entidad de la que es gobernador en proceso electoral, no es aplicable la infracción a la que se refiere el artículo 347 inciso b) del COFIPE el cual prohíbe toda propaganda gubernamental durante el tiempo que duren las campañas electorales (en este caso, del 3 de mayo al 1 de julio de 2009).

El caso, incluso fue estudiado en el II Seminario Internacional del Observatorio Judicial Electoral organizado por el TEPJF. Al respecto, Luis Efrén Ríos señala:

En efecto, el alcalde o gobernador de una entidad federativa ven en la propaganda institucional un activo político y sistemático para posicionarse ante el electorado, mucho tiempo antes de

_

Jenaro VILLAMIL, La gran inversión, "Proceso. Semanario de Información y Análisis", N° 1703, 21 de junio de 2009, p. 9.

un año electoral. El bombardeo publicitario de las instituciones es constante, toral y estratégico. Con ello el político pretende, en primer lugar, beneficiarse el para la próxima contienda, pero, también y sobre todo, hacer llegar el mensaje del buen gobierno que representa su partido para crear un buen ambiente de opinión pública para las futuras elecciones de sus partido⁶⁰.

El caso Peña Nieto ha llegado hasta la sede de la Comisión Permanente del Congreso de la Unión para exhortarlo a dejar de realizar actos propagandísticos en los medios de comunicación⁶¹. Lo que parece no haber tenido mucho efecto.

Si bien es cierto que el gobernador tiene derecho a militar y a tener una preferencia política los fines de semana, sin embargo, su presencia en diversos estados en los que se llevaron a cabo comicios electorales, garantiza que haya medios de comunicación y que estos lo transmitan en los noticieros. Esta sobreexposición termina con la equidad en los medios y con la prohibición de difundir propaganda personalizada que estipula el artículo 134 de la Constitución que dice:

La propaganda, bajo cualquier modalidad de comunicación social, que difundan como tales, los poderes públicos, los órganos autónomos, las dependencias y entidades de la administración pública y cualquier otro ente de los tres órdenes de gobierno, deberá tener carácter institucional y fines informativos, educativos o de orientación social. En ningún caso esta propaganda incluirá nombres, imágenes, voces o símbolos que impliquen promoción personalizada de cualquier servidor público⁶².

Esta disposición, tras la reforma electoral, quedó recogida en el artículo 347 del COFIPE:

1. Constituyen infracciones al presente Código de las autoridades o los servidores públicos, según sea el caso, de cualquiera de los Poderes de la Unión; de los poderes locales; órganos de gobierno municipales; órganos del gobierno del Distrito Federal;

_

⁶⁰ Luis Efrén Ríos Veca, "La propaganda de los legisladores: libertad de comunicación política, equidad y fraude a la ley". Borrador preliminar para el II Observatorio Internacional de Justicia Electoral, organizado por Centro de Capacitación Judicial Electoral del TEPJF, durante los días 17 al 19 de noviembre de 2009. Texto consultado en http://www.trife.gob.mx/eventos/micrositio/II_Seminario_Internacional.htm el 20 de mayo de 2010, p. 13.

⁶¹ Véase versión de la sesión de la Comisión Permanente del Congreso de la Unión, 24 de junio de 2009, Legislatura LX, acceso a la red: http://www.senado.gob.mx, fecha de consulta 25 de mayo de 2010.

⁶² Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 134, octavo párrafo.

órganos autónomos, y cualquier otro ente público: [...] c) El incumplimiento del principio de parcialidad establecido por el artículo 134 de la Constitución, cuando tal conducta afecte la equidad de la competencia entre los partidos políticos, entre los aspirantes, precandidatos o candidatos durante los procesos electorales; [...]⁶³

La difusión de este evento también constituye una falta a lo dispuesto en el artículo 350 del COFIPE que establece limitaciones para los concesionarios o permisionarios de radio y televisión.

El agravio es evidente porque los gobernadores de los estados se encuentran obligados a mantener en todos sus actos una estricta imparcialidad para no influir indebidamente en la competencia electoral. Cabe recordar que uno de los objetivos de la reforma electoral fue impedir que actores ajenos al proceso electoral incidan en las campañas electorales y más aún, busca que quienes ocupan cargos públicos muestren total imparcialidad en las contiendas electorales.

Por lo tanto, desde el momento en el que Enrique Peña Nieto ocupa el cargo de Gobernador del Estado de México su labor tiene mayor impacto en la decisión de los votantes, por lo que se encuentra limitado por un marco jurídico (más estricto que el que debe atender un ciudadano o candidato común) que prohíbe que se incorpore activamente en las campañas políticas de su partido o que emita discursos solicitando el voto del electorado, ya que con ello, genera inequidad en la competencia electoral.

- [...] 2. Los gobernantes ya no pueden utilizar los recursos públicos para promover su imagen personal en los espacios públicos, pero la compra de éstos les permite hacerlos en los espacios noticiosos.
- 3. Todas las instancias de gobierno deben suspender la propaganda gubernamental a partir del inicio de las campañas electorales, pero mantienen (o quizás acrecientan) su presencia en los noticiarios⁶⁴.

También se ocupó de este aspecto el II Seminario Internacional del Observatorio Judicial Electoral, en el que Luis Efrén Ríos señaló:

-

⁶³ CÓDIGO FEDERAL DE INSTITUCIONES Y PROCEDIMIENTOS ELECTORALES, artículo 347, 1, inciso c).

⁶⁴ Jesús Cantú, La Tv: desinterés electoral, "Proceso. Semanario de Información y Análisis", N° 1703, 21 de junio de 2009, p. 20.

La reforma de 2007, no obstante, trató de zanjar este problema de personalización de la política con el principio de neutralidad, por un lado, y con la prohibición de la propaganda personal de una entidad pública por el otro (Astudillo 2008: 147), pero generó el problema de la propaganda institucional que libremente se contrata en radio y televisión fuera de los plazos electorales, la cual se han convertido en verdaderas campañas previas, intensas y paralelas que pretender influir en el electorado⁶⁵.

Si bien la reforma electoral prohíbe que los partidos políticos contraten espacios en radio y televisión, Peña Nieto representa el caso propagandístico que más beneficio ha sacado de la propaganda institucional que aun está permitida pero que, exista o no un proceso electoral, produce inequidad. Además, la reforma cuenta con restricciones, respecto a las cuales Peña Nieto ha buscado estrategias publicitarias que cumpliendo la literalidad de la norma, lo hace acercándose tanto a su límite, que logra alterarla. Comparto el punto de vista de Granados Chapa «muchos vimos promoción personal contraria al artículo 134 constitucional, uso de recursos públicos y ostensible presencia ante las cámaras más allá de lo noticioso, por un extraño estrabismo en el IFE no se vio nada» 66.

De este modo la reforma electoral de 2008 protegió a la clase política de la intervención de los medios de comunicación, de las autoridades gubernamentales, del sector privado y de los ciudadanos mediante los tiempos oficiales asignados por el IFE, pero no resolvió el favoritismo de las televisoras pueden tener con la clase gobernante a través de la propaganda institucional, lo cual parece convertirse ahora en uno de los problemas centrales de los procesos electorales de la democracia.

184

Luis Efrén Ríos Vega, "La propaganda de los legisladores: libertad de comunicación política, equidad y fraude a la ley". Borrador preliminar para el II Observatorio Internacional de Justicia Electoral, organizado por Centro de Capacitación Judicial Electoral del TEPJF, durante los días 17 al 19 de noviembre de 2009. Texto consultado en http://www.trife.gob.mx/eventos/micrositio/II_Seminario_Internacional.htm el 20 de mayo de 2010, p. 14.

⁶⁶ Miguel Ángel Granados Chapa, *Plaza Pública / Peña y el Verde*, "Reforma", México, 22 de julio de 2009.

Bibliografía

- Joly, Maurice, "Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu", trad. Matilde Horne, Muchnik, Barcelona, 1974.
- Lumann, Niklas, "La realidad de los medios de masas", trad. Javier Torres Nafarrate, Anthropos-Universidad Iberoamericana, Barcelona, 2000.
- Manin, Bernard, "Los principios del gobierno representativo", trad. Fernando Vallespín, Alianza Universidad, Madrid, 1998.
- MCLUHAN, Marshall, "Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano", trad. Patrick Ducher, Paidós, Barcelona, 1996.
- Przeworski, Adam, *La democracia como resultado contingente*, en "Constitucionalismo y democracia", Jon Elster y Rune Slagstad (edit.), trad. Mónica Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- Sartori, Giovanni, "¿Qué es la democracia?", trad. Miguel Ángel Rodríguez, Nueva Imagen, México, 1997.
- -----, "Videopolítica. Medios, información y democracia de sondeo", Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Silva-Herzog Márquez, Jesús, "Esferas de la democracia", Instituto Federal Electoral, México, 2008.
- THERBORN, Göran, ¿Existen verdaderamente amenazas contra las democracias?, en Edelberto Torres Rivas (comp), "Política. Teoría y métodos", Editorial Universitaria Centroamericana/FLACSO, San José, Costa Rica, 1990.
- THOMPSON, John B., "El escándalo político. Poder y visibilidad en la era de los medios de comunicación", trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós, Barcelona, 2001.
- Trejo Delarbre, Raúl, "Democracia sin mediaciones. Prensa, televisión y elecciones", Cal y Arena, México, 2001.
- Vallespín, Fernando, "El futuro de la política", Taurus, Madrid, 2000.
- Weber, Max, "El político y el científico", trad. Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, Madrid, 1967.
- Zolo, Danilo, "Democracia y complejidad. Un enfoque realista", Nueva Visión, Buenos Aires, 1994.

Fuentes Jurídicas

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales.

- Recurso de Apelación. Expediente: SUP-RAP-231/2009. Recurrente Partido Acción Nacional. Autoridad responsable: Consejo General del Instituto Federal Electoral. Terceros interesados: Enrique Peña Nieto, Gobernador Constitucional del Estado de México y otros. Magistrado ponente: Flavio Galván Rivera. Secretaria: Marbella Iliana Rodríguez Orozco.
- CG363/2009. Resolución del Consejo General del Instituto Federal Electoral respecto del procedimiento especial sancionador incoado por el Partido Acción Nacional, en contra del Partido Revolucionario Institucional,

Enrique Peña Nieto, Gobernador del Estado de México, Televimex S.A. de CV., Organización Antorcha Campesina A.C. por hechos que considera constituyen infracciones al Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales, identificado con el número de expediente SCG/PE/PAN/CG/200/2009 y sus acumulados SCG/PE/PAN/CG/205/2009, SCG/PE/PAN/CG/210/2009 y SCG/PE/PAN/CG/232/2009.

Hemerografía

- Anell, Clarisa, Ven a La Gaviota feliz con Peña Nieto, "Reforma", México, 1 de abril de 2009.
- Cantú, Jesús, *La Tv: desinterés electoral*, en "Proceso. Semanario de Información y Análisis", N° 1703, 21 de junio de 2009.
- ESPINOSA, Arturo Espinosa y Ortiz, Francisco, *Rechaza Peña hacer campaña*, "Reforma", México, 26 de marzo de 2009.
- García, Sandra y Espinosa, Arturo, *Entrega Peña Nieto puente y escuela*, "Reforma2, México, 16 de abril de 2009.
- Granados Chapa, Miguel Ángel, *Plaza Pública / Peña y el Verde,* "Reforma", México, 22 de julio de 2009.
- Hernández, Minerva, Son la pareja del momento, "Reforma", México, 26 de junio de 2009.
- Hernández, Tania, *Debutan hijas de Peña Nieto en TV con Patito*, "Reforma", México, 11 de junio de 2009.
- MORALES, Lorena, Sale priista "la Gaviota", "Reforma", México, 27 de junio de 2009.
- MORENO, Alejandro, Encuesta / Afianzan a punteros, "Reforma", México, 1 de marzo de 2009.
- Ortiz, Francisco, Incumple *Peña acuerdo del IFE*, "Reforma", México, 26 de junio de 2009.
- SÁNCHEZ, Verónica, *Aprovecha Peña festejo de Antorcha*, "Reforma", México, 22 de junio de 2009.
- Silva-Herzog Márquez, Jesús, *La discreción*, en "Reforma", México, 12 de julio de 2004.
- VILLAMIL, Jenaro, *La gran inversión*, en "Proceso. Semanario de Información y Análisis", N° 1703, 21 de junio de 2009.

El ministerio ordenado y la santidad

Jaime Emilio González Magaña*

Introducción

Hoy no es fácil hablar de santidad, mucho menos a sacerdotes, religiosos y seminaristas. Sin embargo, he querido correr el riesgo y compartir mi preocupación por lo que debería ser el centro de nuestro ser y quehacer, de nuestra vocación y que, en mi opinión, hoy por hoy no es así. Me parece que tiene plena vigencia recordar lo que el Papa Benedicto XVI decía a los sacerdotes de la Diócesis de Roma el viernes, 13 mayo 2005 en la Basílica de San Juan de Letrán, cuando afirmaba que: «Ante el "desierto espiritual" que aflige a la humanidad, los sacerdotes no están llamados a anunciarse a sí mismos o sus opiniones personales, sino a Cristo». El Santo Padre afirmó que «hemos dejado a nuestras espaldas el tiempo de aquella crisis de identidad que ha afectado a muchos sacerdotes». Y, «Sin embargo, siguen presentes esas causas de "desierto espiritual" que afligen a la humanidad de nuestro tiempo y que por consecuencia minan también a la Iglesia que vive en esta humanidad» -añadió-. «Por tanto -reconoció- es indispensable volver siempre a la raíz de nuestro sacerdocio. Esta raíz, como bien sabemos sólo es una: Jesucristo, Señor». Y añadía: «En realidad, todo lo que constituye nuestro ministerio no puede ser el producto de nuestras capacidades humanas...[...] No se nos ha encargado decir muchas palabras, sino hacernos eco y ser portadores de una sola "Palabra", que es el Verbo de Dios hecho carne por nuestra salvación

^{*} Doctor en Teología. Profesor Ordinario de Teología Espiritual y de Espiritualidad Ignaciana de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, Italia.

[...]. El Señor nos llama amigos, nos hace sus amigos, confía en nosotros, nos confía su cuerpo en la Eucaristía, nos confía su Iglesia». Por eso, concluyó: «La santa misa es de manera absoluta el centro de mi vida y de cada una de mis jornadas»¹.

El hecho de que el Santo Padre haya convocado el *Año sacerdotal* para toda la Iglesia no es para nada accidental. Más aún, que haya nombrado a San Juan María Vianney, el pobre y sencillo cura de Ars, como patrono de todos los sacerdotes, pone de manifiesto una clara intencionalidad. Es evidente que hay una gran preocupación en el pastor universal por el modo como estamos viviendo nuestro sacerdocio y, en la carta que escribió con este motivo, manifiesta su propósito de «contribuir a promover el compromiso de renovación interior de todos los sacerdotes, para que su testimonio evangélico en el mundo de hoy sea más intenso e incisivo»². En sus últimas intervenciones, el Papa no deja de mencionar el hecho de que el pueblo de Dios ha dejado de mirarnos como hombres de Dios y simplemente observa que desarrollamos nuestra función sacerdotal, como una profesión más. Pareciera que nos estemos acostumbrando a lo que nos decía el entonces Cardenal Ratzinger, aquel memorable lunes 18 de abril, en la Misa previa al inicio del Cónclave: «La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos con frecuencia ha quedado agitada por las olas, zarandeada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical: del ateísmo a un vago misticismo religioso: del agnosticismo al sincretismo, etc.». O cuando añadía que «Cada día nacen nuevas sectas [...]. Tener una fe clara, según el Credo de la Iglesia, es etiquetado con frecuencia como fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, el dejarse llevar "zarandear por cualquier viento de doctrina", parece ser la única actitud que está de moda». Afirmaba también que «Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que sólo deja como última medida el propio yo y sus ganas». Los cristianos «tenemos otra medida, el Hijo de Dios, el verdadero hombre. Él es la medida del verdadero humanismo». «"Adulta" no es una fe que sigue las olas de la moda y de la última novedad; adulta y madura es una fe profundamente arraigada en la amistad con Cristo. Tenemos que madurar en esta fe adulta, tenemos que guiar hacia esta fe al rebaño de Cristo. Y esta fe, sólo la fe, crea unidad y tiene lugar en la caridad. Cuanto más amamos a Jesús -señaló por último-, más le conocemos, más crece nuestra auténtica libertad, la alegría de ser redimidos. ¡Gracias, Jesús, por tu amistad!».

¹ S. S. Benedicto XVI. Homilía en la Basílica de San Juan de Letrán. 13 mayo 2005.

² S. S. Benedicto XVI, Carta a los sacerdotes, 16-VI-2009.

1. Identidad y testimonio Sacerdotal

Es innegable que estamos viviendo un proceso de cambio que algunos han denominado como un cambio de época que abarca aspectos muy diversos pero que, en general se manifiesta como una trasformación y casi desaparición en la escala de valores, incluyendo los cristianos³. Lo que antes era considerado como un valor en sí mismo, hoy no es asumido como tal; al contrario, cada persona determina si el dato concreto es o no, un valor en sí. Este movimiento, es consecuencia, principalmente, del nacimiento del materialismo a mediados del siglo XIX, el cual «constituyó la verdadera revolución de la época y que ha sido trasmitida hasta nuestros días»⁴ y produjo severos cambios en todos los ámbitos humanos, de los que, el aspecto religioso no es la excepción. Se han acentuado fenómenos como la globalización, el relativismo, la secularización, el agnosticismo y el pluralismo religioso como lo hemos señalado antes a propósito de la homilía del entonces Cardenal Joseph Ratzinger. Para los obispos latinoamericanos reunidos en la Asamblea de Aparecida, la globalización es considerada como un factor determinante en los cambios que vive la sociedad actual porque «con su capacidad de crear una red de comunicaciones de alcance mundial, tanto pública como privada, para interactuar en tiempo real, es decir, con simultaneidad, no obstante las distancias geográficas»⁵.

Por otra parte y aun cuando es verdad que la globalización ha producido una mayor integración de los pueblos, una mayor riqueza, creatividad, oferta e intercambio cultural, también está encerrando al hombre en criterios cada vez más egoístas y lo está llevando a ignorar los valores universales que dan dignidad al hombre y a la sociedad, creando en él, egoísmo, frustración, exclusión y muerte⁶. Este proceso está determinando la dinámica del mercado a través de la absolutización de

la eficacia y la productividad como valores regulares de todas las relaciones humanas. Este peculiar carácter hace de la globalización un proceso promotor de inequidades e injusticias múltiples. La globalización, tal y como está configurada actualmente, no es capaz de interpretar y reaccionar en función de valores objetivos que se encuentran más allá del mercado y que constituyen lo más importante de la vida humana: la verdad, la justicia, el amor, y muy especialmente, la dignidad y los derechos de todos, aún aquellos que viven al margen del propio mercado⁷.

³ Cf. Zapata Torres, Juan Álvaro. (2009). La identidad del Sacerdote Diocesano. Tesis para obtener la Licencia en Teología con especialización en Espiritualidad. Roma: PUG.

HIRSCHBERGER, J. (2004). Breve historia de la filosofía, Barcelona: Herder, 258.

⁵ Celam. (2007). V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 34. En adelante AP.

⁶ Hirschberger, J. (2004). Breve historia de la filosofía..., Opus cit., 19.

AP, 61.

Nuestra sociedad está produciendo nuevos vínculos económicos y políticos que favorecen el encuentro entre naciones e individuos, pero principalmente está gestando manipulación del poder, de la información y de los recursos y favoreciendo la distribución injusta de las riquezas del mundo y una cierta manipulación de la autoridad y de las leyes⁸.

Muchos filósofos y pensadores han buscado dar respuesta a los grandes interrogantes de la humanidad a través de diversas propuestas de pensamiento. Intentan responder a la continua necesidad del hombre para conocer la verdad de su vida y fundar en ella sus esperanzas. Sin embargo, muchos de estos pensadores han desarrollado sus ideas exclusivamente con criterios científicos, matemáticos y humanos y han dejado a un lado el aspecto de la trascendencia Han negando la posibilidad del hombre para alcanzar la verdad fundamental y fundacional, que da sentido a su existencia y a la historia. Al ignorar el dato religioso, se ignora la Verdad trascendente que es fuente y motor de todo lo que existe y, como ha afirmado el Papa en esto consiste «precisamente el gran error de las tendencias dominantes en el último siglo [...] Quien excluye a Dios de su horizonte, falsifica el concepto de la realidad y sólo puede terminar en caminos equivocados y con recetas destructivas»⁹.

Cuando el mundo actual se cierra a la presencia de lo trascendente, se le está condenando a un eterno egoísmo y a una simple temporalidad. Al ignorar la presencia de Dios en este mundo se niega lo que ha afirmado el Catecismo de la Iglesia Católica que nos recuerda que el hombre ha de admitir que: «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento» 10. O lo que afirmaba el Concilio Vaticano II a propósito de que el hombre, por sí mismo, no logra comprender y descubrir todo su misterio, sino sólo en la apertura y comunión con la Gracia que se ha revelado plenamente en Cristo porque «realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»¹¹. Sólo cuando el hombre logra comprender que es un misterio y que éste sólo se desvela en Cristo, la humanidad vivirá su verdadera vocación de creatura e hija. Así lo recordaba el Papa Benedicto XVI, en su discurso inaugural de la XII Asamblea General del Sínodo de los Obispos, cuando expresaba que: «cuando el hombre no comprende esta realidad de ser un misterio y de encontrar la comprensión del mismo, en Cristo, Palabra encarnada, cae en una errada seguridad de creer que sólo la materia, las cosas sólidas, aquello que se puede

⁸ AP, 61.

⁹ S. S. Benedicto XVI, Discurso inaugural V Conferencia CELAM.

¹⁰ CEC, 27.

¹¹ GS, 22.

tocar, son la única y definitiva verdad, la razón de ser del hombre. Quitándole de esta forma, la complejidad que el mismo ser humano tiene en sí»¹².

De un modo muy especial, durante el siglo XX, en su afán de encontrar la verdad, el progreso, la libertad, el hombre se dejó envolver en la trampa del poder y del prestigio y demostró que al estar distante de cualquier referencia moral o religiosa, sólo obtuvo resultados nefastos. Se acentuó la desigualdad, la pobreza v la injusticia y se ha demostrado que: «en vez de lograr crear progreso y liberación, condujeron la humanidad a tragedias inauditas, nunca antes imaginadas, como fueron la Revolución francesa, la Revolución comunista en Rusia, las dos Guerras Mundiales con todos los horrores del nazismo, del fascismo y luego del comunismo, sin olvidar las terribles guerras locales en Vietnam, Camboya, Corea, en muchas nuevas naciones de África, en el Mediano Oriente y, actualmente, el terrorismo»¹³. Se ha llegado, también a la exacerbación del relativismo como un elemento central y definitivo en la nueva modernidad en el que el hombre y sus criterios han llegado a ser la medida absoluta de todas las cosas. No sólo se excluyen los valores y verdades absolutas, sino a la exclusión de Dios en la vida y guehacer de la humanidad¹⁴. El Cardenal Carlo Maria Martini no ha cesado de denunciar que «Una mentalidad post-moderna puede ser descrita en términos de oposiciones: una atmósfera y un movimiento de pensamiento que se opone al mundo como lo habíamos conocido hasta ahora [...]. En nuestro mundo (postmoderno) hay una preferencia espontánea por el sentimiento más que la voluntad, de las impresiones más que de la inteligencia, por una lógica arbitraria y la búsqueda del placer en lugar de una ascesis o de una moralidad prohibitiva. Éste es un mundo en que la sensibilidad, la emoción y el momento presente tienen prioridad. La existencia humana, por lo tanto, es un lugar donde se encuentra libertad sin restricción, en la cual una persona ejerce, o se cree capaz de ejercer, su imperio personal y su creatividad. Al mismo tiempo, este movimiento es también una revolución contra la mentalidad excesivamente racional»¹⁵.

Por su parte, en 2005 el entonces Cardenal Joseph Ratzinger declaraba que «El rechazo de la referencia a Dios, no es expresión de una tolerancia que quiere proteger las religiones no teísticas y la dignidad de los ateos y los agnósticos, sino, sobre todo, expresión de una conciencia que quiere ver a Dios borrado

191

[«]Arriviamo alle radici dell'essere arrivando al mistero di Cristo, a questa sua parola viva che è lo scopo di tutta la creazione. "Omnia serviunt tibi". Servendo il Signore realizziamo lo scopo dell'essere, lo scopo della nostra propria esistenza». Benedicto XVI, Meditación primer día, XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos.

HUMMES, Claudio. (2008). «La situación de los presbiteros hoy, y el necesario apoyo de los obispos», México: Congregación para el Clero, ed.

¹⁴ Hummes, Claudio. (2008). «Ponencia La situación de los presbíteros hoy..., Opus cit.

MARTINI, Carlo Maria. (2008). Teaching the Faith in a Postmodern World. America. The National Catholic weekly. May 12.

definitivamente de la vida pública de la humanidad y arrinconado en el ámbito subjetivo de residuales culturas del pasado. El relativismo, que constituve el punto de partida de todo eso, se convierte así en un dogmatismo que se cree en posesión del definitivo conocimiento de la razón, y en el derecho de considerar todo el resto solamente como un estadio de la humanidad en el fondo superado y que puede ser adecuadamente relativizado» 16. El relativismo ha llevado, asimismo, a una apatía y rechazo generalizado a todo tipo de institución civil o eclesiástica que proponga dichas normas o leyes específicas, porque, para algunos, obstaculizan el crecimiento y la expresión de la libertad humana¹⁷.

Obviamente, la situación de la sociedad ha afectado tanto a laicos como a los ministros ordenados en la Iglesia. El presbítero es consciente de que cada vez, con mayor frecuencia, parece que nadie o, al menos muy pocos, escuchan su mensaje y asume que el Evangelio ya no es norma de vida para muchos. Comprueba que una buena parte de los fieles se han alejado de la Iglesia, o que se confiesan abiertamente como "no practicantes". Las nuevas tendencias, al ser más permisivas y laxistas, los atraen mucho más y, al menos aparentemente, les dan mayor felicidad. Naturalmente no somos inmunes al ambiente generalizado de relativismo, hedonismo y subjetivismo y esto ha conducido a muchos a muchos sacerdotes a una creciente falta de fe, o, al menos a poner en duda algunos criterios del Evangelio, a predicar con timidez y ambigüedad ciertos temas que Cristo pero sobre todo el Magisterio de la Iglesia- nos ha transmitido como normas de vida auténtica. Es frecuente encontrar algunos presbíteros que viven en crisis en su identidad sacerdotal, incapaces de ofrecer testimonios de cristianos maduros frente a los laicos inmaduros; crisis en el modo de entender las nuevas relaciones sociales y el mismo papel de los laicos en la Iglesia. También es común encontrar sacerdotes que viven su ministerio en un modo escéptico y aséptico de todo lo que pueda significar una vida de ascesis y sacrificio. Descubren que su acción pastoral se ha transformado en un pastoral que no llega a incidir en la acción eclesial cotidiana. Se descubren a sí mismos como sujetos que viven de la simple repetición de prácticas pastorales pero que no dicen nada a nuestra sociedad moderna. Un sacerdote que vive cada vez más períodos de depresión, que no se siente satisfecho por los resultados pastorales y que se siente aislado del mundo real.

No podemos desconocer que la identidad sacerdotal, ni es del todo sólida ni tampoco está del todo definida. Se han puesto de manifiesto muchas debilidades,

RATZINGER, Joseph. (2005). L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture. Città del Vaticano: Editrice Vaticana,

incluso a nivel de formación y conducta humanas que, a su vez, han afectado la fe y la confianza del pueblo de Dios¹⁸. Se nos percibe inmersos en un frenético activismo, excesivamente mundanizados y aun secularizados. La gente opina que reflejamos poca entrega y una consagración muy débil a nuestra vocación y misión. La V Conferencia de CELAM, realizada en Aparecida, no fue ajena a esta realidad y los obispos manifestaban el problema que se ha hecho evidente mediante una poca entrega radical, generosa y desinteresada en los quehaceres propios de su vocación y responsabilidad pastoral. Asimismo, ha quedado manifiesto cómo un alto porcentaje de ministros ordenados dedican una buena parte de su tiempo a tareas que no competen directamente al ministerio encomendado por el obispo. Desarrollan otras actividades, tal vez más redituables económicamente, pero que traen aparejado el descuido pastoral a la misión encomendada y la trasmisión del mensaje evangélico; es más, se da una imagen de un apego excesivo al dinero, el poder y una creciente falta de humildad y ascesis. Es también evidente que muchos sacerdotes se han dejado impregnar por la rutina y han depuesto su interés ministerial por realizar una evangelización creativa, caracterizada por el fervor, nuevos métodos y expresiones, como lo ha indicado la Iglesia en diversos momentos¹⁹.

A esta realidad, ya de por sí difícil, se añade una no menos complicada que no podemos negar y consiste en la falta de coherencia en el ministerio de algunos sacerdotes. En los últimos años se han hecho públicos algunos escandalosos testimonios que han hecho sufrir a la Iglesia. Aun cuando no con mala voluntad, los obispos ocultaron por mucho tiempo esos hechos y prefirieron no dañar la imagen de la Iglesia, a pesar del dolor de las personas y comunidades afectadas. El descubrimiento de estas debilidades afectivas en algunos sacerdotes y la saña con que han sido abordados los medios de comunicación, ha hecho más profunda la crisis de credibilidad y confianza por parte de la sociedad hacia el clero en general. Las dudas sobre el valor del celibato y la vocación misma y la posibilidad de ser fieles a un compromiso real por el Señor y la Iglesia han sido puestas en tela de juicio.

2. Hacia una espiritualidad sacerdotal renovada

Para Agostino Favale, «en su núcleo fundamental, la espiritualidad cristiana no es otra sino el efecto del desarrollo de la vida de gracia, que brota del regalo y de la acción ininterrumpida del Espíritu, al que el bautizado trata de ofrecer su atenta colaboración en las circunstancias concretas en las cuales vive y actúa»²⁰. Todos,

¹⁸ PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA. (2009). La Formación Sacerdotal en los Seminarios de América Latina. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

¹⁹ AP, 100c.

²⁰ FAVALE, Agostino. (1999). I presbiteri, identità, missione, spiritualità e formazione permanente. Torino: Elledici, 248. La traducción es nuestra.

desde el inicio de nuestra existencia, por invitación de Dios, recibimos la gracia que consiste en la participación en la vida de la Santísima Trinidad, por medio del Hijo, el Verbo encarnado, quien por medio de su muerte y resurrección, ha abierto las puertas hacia dicha comunión²¹. De este modo, la humanidad consagrada por Dios, está llamada a vivir en comunión con Él y con los hermanos, reconociendo que ha recibido: «toda clase de bienes espirituales, [...] y nos ha elegido en él, antes de la creación del mundo, para que fuéramos santos e irreprochables en su presencia, por el amor. El nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad»²².

Para cumplir con esta misión, Dios ha donado a todo aquel que por el bautismo se incorpora a su familia santa, el don del Espíritu Santo, el cual purifica y renueva todas las cosas, llevándolas a su perfección. Por medio de este Espíritu, la humanidad se inserta en el Cuerpo de Cristo y recibe los dones necesarios para su configuración con el Señor²³. Es este mismo Espíritu, quien acompaña el proceso de madurez y perfección del hombre, discípulo de Jesús²⁴. De ahí que el Espíritu Santo sea el fundamento revelador y unificador de la espiritualidad cristiana, como se profesa en el Credo, porque «Nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios»²⁵. Por consiguiente, sólo desde esta vida en el Espíritu, es que se puede entender y vivir una vida espiritual, particularmente cristiana²⁶. La espiritualidad que brota de la fuente bautismal, se expresa y desarrolla a través de los diversos carismas y ministerios, que el mismo Espíritu dona a sus miembros²⁷ porque «hay diversidad de actividades, pero es el mismo Dios el que realiza todo en todos» (1Cor 12,6), «un solo mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo» (1Tm 2,5) y un «Espíritu santificador» (Rm 1,4).

No es de extrañar, por tanto, que la vocación sacerdotal que nace de esta realidad cristiana y se alimenta de ella, tenga los mismos fundamentos. El ministro, adquiere nuevas responsabilidades porque ya no sólo está en medio de la comunidad eclesial, sino que se coloca de frente a ella, para guiarla hacia Cristo. Por esta razón, cuando se hace mención a una espiritualidad laical, religiosa o sacerdotal, se quiere enfatizar que la identidad recibida en el bautismo por el Espíritu Santo, ha de madurarse según la vocación, carismas o ministerios

²¹ Rupnik, M.I. (2004). *Il discernimento*, Roma: Lipa, 182.

²² Ff 1.3-5.

²³ Cf. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22.

²⁴ Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, Instrucción Caminar desde Cristo, n. 10.

²⁵ CEC 687

²⁶ CENCINI, A. (2008). *La vita al ritmo della Parola,* Milano: San Paolo, Milano, 8-9.

²⁷ FAVALE, Agostino. (1999). I presbiteri..., Opus cit. 248.

recibidos²⁸. De tal modo cuando la Iglesia se construye «no en una uniformidad, sino en una diferenciación armónica y vivencial»²⁹, se demuestra, por una parte, la manifestación de Dios de múltiples formas y, por otra, la riqueza de la misma familia eclesial que se compone de múltiples miembros, que sirven a la Iglesia de diversas maneras y que buscan la gloria de Dios, el bien de la comunidad y la meta de la propia perfección³⁰.

De este modo, todos los creyentes, a través de la vivencia de la espiritualidad cristiana, hemos de buscar la perfección en la caridad³¹ y dar testimonio del llamado común a la santidad³². Este llamado no es otra cosa sino vivir en plenitud las Bienaventuranzas³³ y que el Concilio Vaticano II ratificó que son el fundamento de una vida que no le tiene miedo a la santidad³⁴. Por tanto, el ministro ordenado, primero en su condición de bautizado, después como ministro del Señor, tiene mayor responsabilidad de cultivar dicha vocación a la santidad. De ahí que la espiritualidad sacerdotal ha de ser expresión de «la misma perfección de la caridad, en cuanto expresión y vivencia de la caridad del Buen Pastor, de quien el sacerdote ministro es signo»³⁵. La espiritualidad del sacerdote, tiene su razón de ser en la misión a la que ha sido llamado en medio de la Iglesia. Este fue uno de los énfasis y novedades que realizó el concilio Vaticano II cuando reconoció que el sacerdote existe en función del servicio a los demás. Por ello, el ministro ordenado, identificándose con Cristo Sacerdote, ha de favorecer «la construcción y edificación de todo su Cuerpo, que es la Iglesia, como colaboradores del orden episcopal»³⁶ y, por tanto, debe vivir su ministerio desde una espiritualidad clara que posibilite una vida auténtica de ascesis, sacrificio y disciplina como camino à la santidad. Y esto será posible sólo «si son dóciles al Espíritu de Cristo, que les da la vida y les muestra el camino»37.

La santidad sacerdotal, como fundamento del ministerio ordenado ha sido desarrollada, primero, por el Decreto *Presbyterorum Ordinis* en los siguientes

²⁸ Di Sales, San Francesco. (2009). Filotea: introduzione alla vita devota. Introduzione di Valentin Viguera; traduzione e note di Ruggero Balboni, I, 1-3.

ESQUERDA BIFET, J. (2008). Espiritualidad sacerdotal, servidores del buen pastor, Madrid: Edicep, 101; Cf. CONGREGACION PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y Las SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. (2008). El servicio de la autoridad y la obediencia,, Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, .n. 18.

³⁰ Cf. LG 41a.

^{31 1} Cor 12,6

FAVALE, Agostino. (1999). I presbiteri... Idem., 248.

³³ Mt 5,1-12.48

³⁴ LG 40 D; Cf. BONHOEFFER, D. (1985). Le prix de la grâce. Genève: Éditions Labor et Fides.

ESQUERDA, BIFET, J. (2008). Espiritualidad sacerdotal..., Opus cit., 102.

³⁶ Concilio Vaticano II. Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Praesbyterorum ordinis*, 7 Dicembre 1965, 12a. En adelante, PO.

³⁷ PO, 12c.

puntos: a). Vocación a la perfección (n. 12); b). Ejercicio de la santidad en los *tria munera* (n. 13); c). Unidad de vida (n. 14); d). Consejos evangélicos (n. 15-17) y e). Medios para fomentar vida espiritual (n.18). Como resultado del Sínodo de los Obispos de 1990, se publicó la Exhortación Apostólica *Pastores dabo Vobis*³⁸ analiza el tema en el capítulo 3, en los numerales, con la siguiente distribución: a). Vocación a la santidad (n.19-20); b). Contenido de la específica de la vida espiritual de los presbíteros; c). Cabeza como siervo (n.21); d). Siervo como esposo (n. 22); e). Unidad con la celebración de la eucaristía (n. 22); f). La caridad pastoral (n. 23.25); g). El hombre salvado junto a un Salvador; h). Los consejos evangélicos (n. 27-30) e i). La pertenencia y dedicación a una Iglesia particular (n.31-33). Retomó los puntos del Concilio y los amplió con una visión pastoral, subrayando fundamentalmente el aspecto de la formación.

El decreto conciliar desarrolla el tema desde la realidad del presbítero que se identifica con Cristo Sacerdote, como ministro de la Cabeza y de la misión que ha de realizar en nombre suyo. La santidad es abordada como necesaria para una auténtica consagración y explicita los elementos que la definen. La Exhortación Apostólica *Pastores dabo Vobis*, retoma los elementos iniciales que había presentado en la descripción de la naturaleza del presbítero y recuerda que «el Espíritu es el principio de la consagración de la misión del Mesías»³⁹. Por lo tanto, en la obra que el mismo Señor confió a los que Él quiso, haciendo que «todos los miembros del pueblo de Dios sean "embebidos" y "marcados" por el Espíritu [...], y llamados a la santidad»⁴⁰ No es extraño, por lo tanto, que se enfatice la centralidad del Espíritu en esta constitución espiritual del presbítero y que se manifiesta claramente como el fundamento de la santidad de todo cristiano, porque «el Espíritu se hace en nosotros principio y fuente de su realización en él»⁴¹. El sacerdote y el llamado a la santidad

Por el bautismo, todos estamos llamados a la santidad⁴² pero el sacerdote tiene un gran reto añadido que consiste en buscar la santidad para poder se forjador de nuevos santos en la comunidad eclesial⁴³. Estamos llamados, también, a desarrollar una vida espiritual que nos ayude a conseguir lo que ya de por sí es difícil pero sin dudar jamás de la presencia de Señor resucitado y la acción del Espíritu Santo. Así lo entendió el Beato Papa Juan XXIII cuando sentía el llamado a la santidad como una necesidad de mantener la llama viva del amor por Cristo, más allá de

³⁸ S. S. Juan Pablo II. Esortazione apostolica post sinodale Pastores dabo Vobis. 25 Marzo 1992. En adelante PdV.

³⁹ PDV, 19a.

⁴⁰ PDV, 19b.

PDV, 19c.

⁴² Ferdinandi, S. (2006). *Radicati e fondati nella carità*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 67.

⁴³ ANCILLI, E. Ed. (1984). «Santidad cristiana». En: Diccionario de Espiritualidad, (DE) III, Barcelona: Herder, 346-355

cualquier amor humano en la tierra porque, sólo así, será posible entregar la vida en un ministerio en que, muchas veces, se ha de sufrir, se puede vivir en soledad y se necesitan muchas fuerzas para poder ayudar a los demás a cargar sus penas y sufrimientos⁴⁴. De ahí que no nos resulte extraño que el Concilio Vaticano II recuerde a los presbíteros, que hemos de tener siempre presente esta primera llamada a la santidad y que debemos buscar con especial atención, por estar «consagrados de una forma nueva a Dios en la recepción del Orden»⁴⁵. Gracias a este don recibido, a pesar de nuestra debilidad y de nuestros límites, podemos servir al pueblo de Dios al ser llamados a convertirnos «en instrumentos vivos del Sacerdote Eterno para poder proseguir, a través del tiempo, su obra admirable, que reintegró, con divina eficacia, todo el género humano»⁴⁶.

De ninguna forma afirmamos que alcanzar una vida de santidad es fácil, especialmente en este tiempo en que la situación no nos favorece. Sin embargo, cuando somos verdaderamente conscientes de este llamado, de la exigencia que implica ser sacerdotes santos debemos aceptar la necesidad de luchar contra las propias debilidades humanas, y buscar todos los medios para entregar nuestra vida al servicio de los hermanos⁴⁷. Esta vocación a la vida de la perfección no es más que aceptar el reto de tener deseos de dar frutos abundantes como nuestro Padre Dios anhela que todos «Sean santos... porque el Señor, es Santo» de nuestra voluntad no es el resultado del esfuerzo humano, de nuestras solas fuerzas, de nuestra voluntad sino el reconocimiento de que somos creaturas limitadas, necesitadas de vivir un camino de perfección. Significa asumir que estamos llamados a recibir la gracia divina que trasforma todo y todo lo hace nuevo. Es dejarse envolver, por el misterio divino que dona generosamente su amor y misericordia de significa esta de significa de significa de significa en se dejarse envolver, por el misterio divino que dona generosamente su amor y misericordia de significa de significa de significa de significa de significa de significa en significa de significa d

En esto consiste la necesidad de profundizar una vida espiritual que permita la unidad de vida, es decir, una sana vivencia de nuestro ser con nuestro quehacer y el desarrollo generoso de nuestra misión apostólica que no es un elemento extrínseco o yuxtapuesto a la consagración, sino que constituye su finalidad intrínseca y vital: *la consagración es para la misión*. De esta manera, no sólo la consagración, sino también la misión está bajo el signo del Espíritu, bajo su influjo santificador⁵⁰. El hecho mismo de buscar esta unidad de vida es ya un signo de santidad. Una santidad que se vive y se contagia en el quehacer cotidiano, en

⁴⁴ S. S. GIOVANNI XXIII. (1966). *Breviario di Papa Giovanni*. Roma: Giniger, 53.

⁴⁵ PO, 12.

⁴⁶ PO, 12a.; PdV 20; Juan Pablo II. (1988). Exhortación Apostólica Christifideles laici, Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 55. En adelante; Congregacion para el Clero. (31 enero 1994). Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros. Città del Vaticano Editrice Vaticana, 18. En adelante DP.

⁴⁷ PO, 12b; Mt 5,48.

⁴⁸ Lv 19,2; Mt 5,48.

⁴⁹ San Agustín. (2004). Confesiones. Madrid: BAC, L.XIII, 9.

PDV, 24.

la cumplimiento gozoso de la misión recibida por los superiores en comunión sacerdotal con los hermanos y tratando de favorecer continuamente una relación personal y profunda con el Señor⁵¹. El camino de santificación tiene que vivirse con el reto de estar en el mundo, sin ser del mundo. No podemos ni debemos aislarnos, fugarnos de los problemas, de las tentaciones, del sufrimiento o del compromiso de transformarnos en hermanos de nuestros hermanos y, con ellos, ser diferentes⁵². Estar en el mundo, sin ser del mundo, nos permitirá distinguirnos, sencillamente porque hemos optado por vivir una vida diferente⁵³. Tenemos la oportunidad de dejarnos inspirar por las palabras de San Gregorio Magno, en su regla pastoral, quien, al referirse al estilo de vida que el sacerdote ha de llevar en medio de todos, afirmaba que: "Debe ser limpio en los pensamientos, el primero en el obrar [...], discreto en el silencio, útil en el hablar [...], prójimo de cada uno en la compasión, dado a la contemplación, más que otro alguno [...], humilde compañero de los que obran bien, firme en velar por la justicia contra los que delinguen [...], sin disminuir el cuidado de las cosas interiores ni dejar de proveer a lo exterior por la solicitud de lo interior⁵⁴.

Desde una cercanía con los hermanos, nuestro testimonio sacerdotal será siempre más creíble, posible de ser vivido sin clericalismos, sin poses ni actitudes que nos alejan de los demás. Porque, como afirma Greshake el sacerdote es enviado "como 'hombre de Dios' a los hombres, como alguien que está poseído por el Reino de Dios y que se halla al servicio especial de dicho Reino, como alguien que, por ser amigo de Cristo y por encargo suyo, realiza la caritas pastoralis y se entrega a las personas confiadas a él, de conformidad plena con aquellas palabras de la Escritura: "vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando. En adelante, ya no os llamaré siervos, porque el siervo no conoce lo que hace su Señor. Desde ahora os llamo amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído a mi Padre. No me elegisteis vosotros a mí; fui yo quien os elegí a vosotros. Y os he destinado para que vayáis y deis fruto abundante y duradero' (In 15,14s)"55. El pueblo no guiere títulos, personas profesionales, expertos en la ciencia, espera y merece sacerdotes que sean verdaderamente hombres de Dios, es decir, «un hombre volcado "hacia Dios", el que vive para Dios y organiza todas sus actividades en función de Dios, el que no para de ofrecerse a Dios»⁵⁶.

CONCILIO VATICANO II. (2004). Constitución Dogmática Lumen Gentium, sobre la Iglesia, (21.11.1964). Madrid: BAC, España 2004⁵. Publ. Oficial: AAS 57 (1965) 5-75, 41c. En adelante LG.

⁵² Cf. *Jn* 17,14-16; PO 17. FERDINANDI, S. (2006). *Radicati e fondati nella carità*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 67.

⁵³ Cf. Favale, A. I presbiteri... Opus cit., 258; FOUCAULD, C. (1960). Opere spirituali. Milano: Paoline, 484-485.

⁵⁴ San Gregorio Magno, Regla Pastoral, II.1-7, 189-215.

⁵⁵ Greshake, G. (2003). Ser sacerdote hoy, Salamanca: Sígueme, 353.

⁵⁶ Galot, J. (1990). «La formación sacerdotal según el Vaticano II» *Ecclesia* 43, 59.

3. La caridad pastoral como camino a la santidad

La labor frenética en la que muchos caemos y que llega a ser un pretexto para no reconocer una vida aislada, solitaria y egoísta ha impedido que lleguemos a valorar y entender la caridad pastoral en su justa dimensión. Es, precisamente, la caridad pastoral la que nos ayuda a identificar al sacerdote pastor, cabeza y amigo del pueblo. Mucho más allá que una simple función o un conjunto de acciones con las que se realiza el ministerio sacerdotal, es la relación y testimonio del amor con el que Cristo ama a su Iglesia. Este amor y este servicio, así, se hacen evidentes a través de la caridad pastoral que implica la donación total del ministro por la comunidad y determina el modo de pensar y de actuar de todo su servicio ministerial⁵⁷. Entendida como el total don de sí, la caridad pastoral ha sido considerada como la síntesis de la espiritualidad del sacerdote y el camino cierto a la santidad según el corazón de Cristo, según la teología vivida y enseñada en el Concilio Vaticano II⁵⁸ y desarrollada, más tarde por el Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros⁵⁹. El Concilio Vaticano II asumió la centralidad de la caridad pastoral a la que definió como una virtud en el desarrollo del ministerio sacerdotal y recordó que los presbíteros, «desempeñando el papel del Buen Pastor, en el mismo ejercicio de la caridad pastoral encontrarán el vínculo de la perfección sacerdotal que reduce a unidad su vida y su actividad»60. Así reconocida como virtud, tiene su fundamento en la dimensión cristológica y se hace evidente en la dimensión eclesiológica v, obviamente, en su explicitación pastoral. De este modo, la caridad pastoral permite la plena configuración con Cristo Buen Pastor. Es como una herramienta que favorece la unidad de vida y la maduración de la fe y la vocación⁶¹, sencillamente porque «constituye el principio interior y dinámico capaz de unificar las múltiples y diversas actividades del sacerdote»⁶².

Nuestra Iglesia latinoamericana ha reiterado esta centralidad e insiste en la invitación a cultivarla siguiendo el ejemplo de Jesús, el Buen Pastor, dando la vida por los hermanos pues «el Pueblo de Dios siente la necesidad de presbíteros-discípulos: que tengan una profunda experiencia de Dios, configurados con el corazón del Buen Pastor, dóciles a las mociones del Espíritu, que se nutran de la Palabra de Dios, de la Eucaristía y de la oración; de presbíteros-misioneros; movidos por la caridad pastoral: que los lleve a cuidar del rebaño a ellos confiados y a buscar a los más alejados predicando la Palabra de Dios, siempre en profunda comunión con su Obispo, los presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas y laicos;

⁵⁷ S. S. JUAN XXIII. (1966). Breviario di Papa Giovanni. Roma: Giniger, 186.

⁵⁸ ESQUERDA BIFET, J. (2008). Espiritualidad sacerdotal, servidores del buen pastor, Madrid: Edicep, 110; AP, 198.

⁵⁹ DP, 44.

⁶⁰ PO, 14.

⁶¹ PDV, 23e.

⁶² PDV, 23g.

de presbíteros-servidores de la vida: que estén atentos a las necesidades de los más pobres, comprometidos en la defensa de los derechos de los más débiles y promotores de la cultura de la solidaridad. También de presbíteros llenos de misericordia, disponibles para administrar el sacramento de la reconciliación»⁶³. Más aún, el presbítero, llamado a ser signo de Cristo esposo, ha de tener siempre presente, que la humanidad quiere descubrir en él al buen Pastor y al esposo con los mismos gestos y actitudes con que Cristo amó a su Iglesia. El pueblo de Dios tiene derecho a pedir que los sacerdotes vivamos una vida coherente y caritativa y esto, solamente se logra mediante una profunda experiencia de Dios⁶⁴.

4. La unidad de vida y la santidad sacerdotal

El ministerio sacerdotal no puede vivirse en forma desintegrada, sin cohesión, sin la centralidad de Cristo que es el que estructura y determina nuestro ser y quehacer. Hay una llamada urgente a integrar adecuadamente todas las labores pastorales, intelectuales, humanas y espirituales de modo que se vaya haciendo propia una auténtica actitud de discernimiento para buscar, hallar y hacer la voluntad de Dios. La unidad de vida impulsa a vivir continuamente la actitud de hombres de oración, de continuo diálogo y discernimiento de lo que Dios pide en el aquí y ahora. La unidad de vida anima e impulsa a vivir el sacerdocio en armonía, coherencia y el gozo profundo de quien ha consagrado su vida a Dios en el servicio al prójimo. La unidad de vida, la integración de todos estos aspectos, con la Eucaristía en el centro, podrá facilitar que el presbítero vaya configurando su corazón de pastor con el del Buen Pastor que invita a estar con Él y dar la vida como Él en medio del pueblo, en una sociedad que necesita la presencia de alguien que pueda ser testigo capaz de entusiasmar a los demás al mismo servicio⁶⁵. Unidad de vida con una cercanía filial y amorosa, llena de esperanza y animados con el ejemplo de María, la Madre de Cristo y la Madre del sacerdote, la discípula fiel y testigo obediente, la mujer presente desde el establo de Belén hasta la cruz del calvario⁶⁶. Podemos afirmar que la unidad de vida es ya un signo de santidad, 67 porque el sí del sacerdote se transforma en testimonio y motivo de esperanza para que otros crean. Porque «cuando Dios toma a personas a su servicio y les confía tareas, cuando la palabra de Dios quiere manifestarse en el hombre, entonces no sólo se exige el 'sí' personal de quien ha sido llamado, sino también una forma de vida

⁶³ CELAM. (2007). Documento Conclusivo de la Vi Conferencia General del Episcopado Latinoameircano y del Caribe. Aparecida, Brasil, Mayo 2007. Bogotá: Celam, San Pablo, Paulinas, 199. En adelante, DA.

⁶⁴ CONCILIO VATICANO II. (1966). Decreto Optatam Totius, sobre la formación sacerdotal, (28.10.1965). Madrid: BAC. Publ. Oficial: AAS 58, n.2, 713-727,4; PdV, 72.

PO 18; PdV, 23f; Medina, J. (2008). Vademecum per pastori. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 13-15.

⁶⁶ S. S. JUAN PABLO II. (30 junio 1993). «María es la madre del Sumo y Eterno Sacerdote», audiencia general en: L'Osservatore Romano; PO, 18.

⁶⁷ ESQUERDA BIFET, J. (1998). Spiritualità sacerdotale per una chiesa misionaria, Vatican city: Urbaniana university press, 135.

que deje traslucir en forma de signo visible y, por tanto, con credibilidad el hecho de que 'esa persona ha sido tomada en servicio' » 68.

A propósito de la unidad de vida, *Presbyterorum Ordinis* afirma que «los presbíteros, comprometidos y distraídos en las muchísimas obligaciones de su ministerio, se preguntan con ansiedad cómo compaginar su vida interior con las exigencias de la actividad exterior»⁶⁹ Esta constante confrontación, entre lo que son llamados a ser y lo que deben realizar, hace que muchos sacerdotes, no tengan la capacidad para realizar esta integración adecuada⁷⁰. Tenemos, por tanto, el reto de creer verdaderamente que «nuestra vida sacerdotal está polarizada por Cristo. La 'dicotomía' y la tensión entre vida interior y acción, sólo se da en nuestra persona cuando está dividida por dos amores que se oponen. La unidad de vida se conquista y construye todos los días, como se conquista la libertad cristiana y se madura el amor»⁷¹. Porque, como lo ha afirmado el Concilio Vaticano II la «unidad de vida no se consigue con una organización puramente exterior de las obras del ministerio, ni con la práctica de los ejercicios de piedad, que, sin duda, contribuyen mucho a fomentarla»⁷².

La integración de los diferentes aspectos de nuestra vida espiritual, el intento consciente de superar nuestros límites y debilidades humanas, la centralidad del Señor resucitado en todo nuestro quehacer, hace posible un ministerio feliz. De no vivirlo de este modo, no será extraño que llegue el vacío, el cansancio, la desesperanza, el sinsentido y una vida llena de frustración que, indudablemente, nos pueden llevar a perder el amor por la vocación, y la propia identidad y el reto a ser verdaderos testigos⁷³. Unidad de vida que impide que el ministerio sacerdotal se transforme en un servicio funcional y que pueda llegar a ser «signo personal y sacramental del Buen Pastor»⁷⁴ y lejano al activismo vacío⁷⁵ que nos enfría y aleja de lo que tiene que ser fundamental. Unidad de vida que nos permite recordar y vivir que «lo fundamental, por tanto, no es lo que el presbítero está llamado a realizar, los poderes o las actividades que le son propias, o que se le encomienden, los servicios o funciones que pueda prestar, las tareas que pueda realizar.

Lo fundamental es lo que está llamado a significar y cómo lo significa. De ello deriva la imperiosa necesidad de que su vivir, su modo 'existencial', sea verdaderamente un 'icono', en que se

Greshake, G. (2003). Ser sacerdote hoy..., Opus cit. 357.

⁶⁹ PO 14

ESQUERDA BIFET, J. (1974). Nosotros somos testigos. Salamanca: Sígueme, 340.

⁷¹ ESQUERDA BIFET, J. (1974). Nosotros somos testigos..., Opus cit. 340.

⁷² PO 14

FOUCAULD, C. (1960). Opere spirituali..., Opus cit., 484

⁷⁴ ESQUERDA BIFET, J. (2008). *Espiritualidad sacerdotal...*, Opus cit., 101.

⁷⁵ DP. 40.

trasparente, se vea, se refleje, se haga visible, palpable incluso, el modo de ejercer Jesús su pastoreo, su 'caridad pastoral'»⁷⁶.

Finalmente, la unidad de vida se convierte en camino que posibilita no tener miedo a la santidad y aceptar como un reto personal que «lo que Dios quiere de vosotros es que seáis santos»⁷⁷. Ya la Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, recordaba que todos estamos invitados a creer y aceptar la voluntad de Dios que nos exige un continuo esfuerzo personal para lograr superar las propias limitaciones y hacer de la existencia propia un camino creíble de conversión, favoreciendo una vida santa como un don recibido del Señor⁷⁸. Y esto no se podrá lograr sin dejarnos empapar por la gracia recibida del Espíritu Santo que continuamente actualiza la gracia recibida en la ordenación⁷⁹. De la misma manera, este Espíritu, es quien posibilita que construya y conserve dicha unidad de vida. Impulsándolo, a hacer en todo la voluntad del Padre y, a reconocer, que su servicio, se constituye en camino y medio para alcanzar su propia santificación⁸⁰. Así pues, podemos afirmar que «la espiritualidad sacerdotal consiste en vivir auténticamente lo que el sacerdote es y hace, armonizando la consagración, la misión y la vivencia» 81. Si se asume de esta manera tal vocación, se estará dando respuesta a lo que la Pastores dabo Vobis recordaba de frente a la nueva evangelización; la cual «tiene necesidad de nuevos evangelizadores, y éstos son los sacerdotes que se comprometen a vivir su sacerdocio como camino específico hacia la santidad»82.

5. La ascesis y la fraternidad sacerdotal

Otro de los elementos que brota de la vivencia de la caridad pastoral y que ha de ser un signo de perfección, es el cultivo y práctica de la comunión entre el presbítero y el obispo en todo el quehacer pastoral⁸³. A este propósito, el Concilio afirma: «la caridad pastoral exige, por tanto, que los presbíteros trabajen siempre en comunión con sus obispos y con los demás hermanos en el sacerdocio para no correr en vano»⁸⁴. Esta vida de comunión con todos, es fruto de la misma identidad de la condición cristiana porque: «la Iglesia no es una "comunión" en sí y para sí, sino en cuanto es un pueblo convocado en la unidad del Padre, del

⁷⁶ Rubio, L. (2006). «La vocación sacerdotal en el magisterio pontificio postconciliar» Seminarium 46, 108.

⁷⁷ 1Tes 4,3; cf. Ef 1,4.

⁷⁸ LG, 39; PdV, 20.

⁷⁹ Gal. 5,25; PDV, 19.

⁸⁰ PO, 13; PDV 24.

⁸¹ ESQUERDA BIFET, J. (2008). Espiritualidad sacerdotal...,Opus cit., 104; PO, 14.

PDV, 82.

⁸³ PO, 7-8; CONGREGACION PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Instrucción sobre el servicio de la autoridad y la obediencia, n. 22.

⁸⁴ PO, 14.

Hijo y del Espíritu Santo. La comunión eclesial brota de la comunión de amor de las tres Divinas Personas, participada a los creventes por el cumplimiento del misterio pascual»⁸⁵. Ahora bien, la necesidad fundamental que existe en el presbítero, de vivir en plena comunión con «la Iglesia en sus aspectos de misterio y de comunidad eclesial»⁸⁶, es ya un fruto de la misma unidad que brota de la Santísima Trinidad. De esta forma, el presbítero en su atenta configuración con Cristo, favorece la apertura y disponibilidad al Espíritu, que lo renueva en su ministerio y lo impulsa a manifestar dicha comunión con todos⁸⁷. « Por tanto, su "comunión" no puede limitarse a una experiencia interior, sino que tiene que aclararse en un encuentro responsable, solidario y fraterno con todos los miembros del Cuerpo místico»88. Por consiguiente, todos los presbíteros, «constituidos por la Ordenación en el Orden del Presbiterado, están unidos todos entre sí por la íntima fraternidad sacramental y forman un presbiterio especial en la diócesis a cuyo servicio se consagran bajo el Obispo propio»⁸⁹. En consecuencia, este ministerio se fundamenta en una «radical forma comunitaria y puede ser ejercido sólo como una tarea colectiva» 90.

El Concilio Vaticano II y los documentos postconciliares, para insistir en esta comunión inherente entre los ministros ordenados, usa el término en plural, presbíteros. Con ello se quiere manifestar que por la gracia de la ordenación, los presbíteros forman parte de una familia. Se constituye una realidad comunitaria, a la cual deben responder con actitudes de comunión. Dicha comunión fraterna la manifiestan en su obediencia, respeto y fidelidad al Papa, al Colegio Episcopal y al propio Obispo⁹¹. Asimismo, en su fraternidad con los hermanos en el sacerdocio y pertenencia al presbiterio, exteriorizada en la aceptación del otro, en la cooperación mutua, la corresponsabilidad y en la solidaridad ante sus necesidades⁹². Por otra parte, el presbítero también vive esta comunión a través del reconocimiento de los diversos carismas, que tienen sus hermanos en la fe. Animándolos, acompañándolos y ayudándolos, a poner al servicio de los otros, estos carismas para la construcción de la Iglesia⁹³. De este conjunto de relaciones, fundadas sobre vínculos de comunión, se deduce que el fundamento teológico de esta fraternidad es de tres tipos: remoto, ontológico y teológico. Fundamento remoto, porque proviene de la vocación que cada uno recibe por parte del Señor.

.

⁸⁵ FAVALE, A. (1999). *I presbiteri...*, Opus cit., 285. La traducción es nuestra.

⁸⁶ DP. 21.

⁸⁷ PO, 7; PdV, 17; DP, 20-25.

⁸⁸ FAVALE, A. (1999). *I presbiteri...,* Opus cit., 285. La traducción es nuestra.

⁸⁹ PO, 8a.

⁹⁰ PDV, 17; LG 28b.

⁹¹ DP. 22.

⁹² PO, 7c. 8; DP, 25-26.

⁹³ PO 9; PdV 74; DP, 30.

Fundamento ontológico, por el aspecto sacramental y de carácter, que imprime la ordenación a cada uno de los consagrados. Y fundamento teológico, por el anuncio de la salvación, que cada uno ha de llevar, como tarea propia del ministerio, por medio de su vida.

6. La radicalidad evangélica

La vida de los Apóstoles consistió en un seguimiento radical a Jesucristo, de donación plena y vivencia de ciertos imperativos evangélicos, que los ayudaban en la configuración con el Señor y, mediante ellos, se convertían en signos creíbles para el mundo. Esta radicalidad en el seguimiento fue fruto de lo que Jesús mismo realizó por medio de su existencia, quien hizo de su «propia vida un don total según los planes salvíficos del Padre, en el amor del Espíritu Santo: dándose a sí mismo (pobreza), sin pertenecerse (obediencia), como esposo o consorte de la vida de toda persona humana (virginidad o castidad)»⁹⁴. Este estilo de vida de Jesús y de sus discípulos, se constituyó gracias a la Tradición, en signo a seguir, por parte de todos los sucesores de los Apóstoles, los obispos, y de sus inmediatos colaboradores, los presbíteros.

En los documentos del Magisterio de la Iglesia, se constata las virtudes que han de caracterizar al ministro ordenado en esta radicalidad evangélica. El Decreto *Presbyterorum Ordinis,* pone el énfasis en la necesidad de la mortificación, la docilidad al Espíritu Santo y el cumplimiento de la voluntad de Dios en todo⁹⁵. La *Pastores dabo Vobis* a insiste en la fe, la humildad, la misericordia y la prudencia⁹⁶. El *Directorio para la Vida y Ministerio de los Presbíteros*, presenta la oración como elemento unificador y que mantiene vivo su ministerio⁹⁷. Sin duda alguna, la plenitud de esta radicalidad se da en el ejercicio de los consejos evangélicos: pobreza, obediencia y castidad. Es verdad que el presbítero, ha recibido la vocación a vivir la radicalidad evangélica, desde su incorporación a la familia de Dios por el bautismo. No obstante, por la consagración recibida en la ordenación, está llamado a participar de manera más cuidadosa y generosa, de esta radicalidad⁹⁸. Por esta razón, se revela que «la superioridad del Reino sobre todo lo creado y sus exigencias radicales». Mostrando así «la grandeza extraordinaria del poder de Cristo Rey y la eficacia infinita del Espíritu Santo, que realiza maravillas en su Iglesia»⁹⁹.

⁹⁴ ESQUERDA BIFET, J. (1998). Spiritualità sacerdotale per una Chiesa missionaria..., Opus cit, 133. La traducción es nuestra.

⁹⁵ PO, 12.15.

⁹⁶ PDV, 27.73.

⁹⁷ DP, 38-42.

⁹⁸ Costa, M. (2003). *Tra identità e formazione. La spiritualità sacerdotale*, Roma: ADP, 147.

⁹⁹ LG, 44; . PDV, 20

En consecuencia, al ser configurado con Cristo Cabeza y Pastor y por su caridad pastoral, el presbítero demuestra que vive la unidad de vida y que está movido por la virtudes que de esta se desprenden. Para ello, es necesario que el sacerdote sea cuidadoso en «Ordenar la tendencia a desarrollar la propia libertad y voluntad: siguiendo el plano salvífico de Dios Amor sobre la humanidad (obediencia). Ordenar la tendencia a la amistad, a la intimidad y a la fecundidad: compartiendo esponsalmente con Cristo la historia humana (castidad y virginidad). Ordenar la tendencia a servirse de las criaturas, apreciándolas como regalo de Dios, para orientarlas a Dios mismo v compartir los bienes con los hermanos (pobreza)»¹⁰⁰. A estas virtudes que actualizan la caridad pastoral, la Iglesia las ha llamado «consejos evangélicos», porque ayudan en la búsqueda de la santidad, son medios que manifiestan la configuración con Jesús, Buen Pastor y pueden llevar a la persona consagrada a darse completamente por Cristo y los hermanos¹⁰¹. Ahora bien, estas virtudes no son fruto de un factor externo a la persona sino que brotan del amor que existe en el corazón del ministro que comparte generosamente por los otros. Por lo tanto, el presbítero, consciente de la misión a la que el Señor lo ha llamado, reconoce que «el seguimiento evangélico [...], es una actitud de entrega total [...], que conlleva renuncias concretas "por el nombre" o por amor a la persona de Cristo (Mt 19,29), "por el Reino de los cielos" (Mt 19,12)» 102.

a. La Obediencia

La vivencia de la obediencia, como fruto de la fe y de la caridad, se hace real, en el respeto hacia la autoridad del superior y la docilidad y disponibilidad a Dios. La obediencia se funda en el deseo asumido libremente de reconocer a Dios, como el fundamento último de su vocación y misión encomendada por medio del superior. De esta manera, el ministro ordenado, saliendo de sí y colocándose libre y totalmente en la voluntad de Dios, descubre las necesidades de los hermanos, y lo ayuda a crecer en la capacidad de compasión, desprendimiento y humildad. Se convierte así en un verdadero instrumento de Aquel que tuvo misericordia con todos¹⁰³. Sencillamente porque, como lo afirma *Presbyterorm Ordinis* «conociendo, pues, su propia debilidad, el verdadero ministro de Cristo trabaja con humildad, buscando lo que es grato a Dios, y como encadenado por el Espíritu es llevado en todo por la voluntad de quien desea que todos los hombres se salven»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ ESQUERDA BIFET, J. (1998). Spiritualità sacerdotale per una Chiesa missionaria..., Opus cit, 134. La traducción es nuestra

¹⁰¹ CELAM. (1979). PUEBLA, Documentos, Bogotá: CELAM, 696.

¹⁰² ESQUERDA BIFET, J. (2008). Espiritualidad sacerdotal.., Opus cit., 114.

¹⁰³ PO, 12.

¹⁰⁴ PO, 15.

La obediencia es fruto del testimonio de entrega y donación total y libre que Cristo tuvo a través de su vida para la salvación de la humanidad. Así, lo describe el Apóstol Pablo, en el conocido cántico de Filipenses cuando invita a que: «Tengan los mismos sentimientos de Cristo Jesús. El, que siendo de condición divina, [...] se anonadó a sí mismo, tomando la condición de servidor [...] se humilló hasta aceptar por obediencia la muerte y muerte de cruz»¹⁰⁵. Este hecho de colocarse bajo la voluntad del Padre, para hacer con humildad y plena disponibilidad su proyecto de salvación, permite al presbítero reconocer que desde «Cristo Sacerdote la obediencia representa la esencia de la redención (Heb 5,7-9; Fil 2,5-11)»¹⁰⁶. No es extraño, por tanto que el Magisterio de la Iglesia, después del concilio Vaticano II y refiriéndose a la obediencia, ha recordado los dos pilares sobres los que se fundamenta son: el cristológico y el eclesiológico y «Ellos justifican aquel radicalismo evangélico del que la obediencia es expresión privilegiada junto a los otros dos consejos evangélicos» 107. El ámbito cristológico hace referencia a la invitación que Cristo ha hecho a sus discípulos de seguirlo e imitarlo en todo¹⁰⁸. En otras palabras, es el mismo Cristo quien representa la única razón válida a la obediencia sacerdotal¹⁰⁹. O dicho de otra forma, el presbítero «a imitación de Cristo y aprendiendo de Él, con gesto de suprema libertad y con confianza sin condiciones, la persona consagrada ha puesto su voluntad en las manos del Padre para ofrecerle un sacrificio perfecto y agradable»¹¹⁰.

Por lo que se refiere al ámbito eclesiológico, la Exhortación Apostólica *Pastores dabo Vobis*, nos recuerda que el ministro ordenado no sólo está en la Iglesia, sino que están al frente de la Iglesia, por la configuración adquirida desde el día de su ordenación. Por consiguiente, dicha obediencia se construye a través de la comunión con los fieles cristianos, pero especialmente en «la comunión con el Sumo Pontífice y con el Colegio episcopal, particularmente con el propio Obispo diocesano»¹¹¹. En consecuencia, esta obediencia, se ha de vivir en medio de las diversas mediaciones: las reglas de la comunidad, las normas de la Iglesia, los planes pastorales, la realidad jerárquica, la vida concreta de una comunidad parroquial, la cotidianidad con sus bondades y dificultades, entre otras. Por ello, «la persona consagrada le puede ocurrir que "aprenda la obediencia" también a

Fil., 2,5-11. Congregacion Institutos de Vida Consagrada, Instrucción sobre.el servicio de la autoridad y la obediencia, n. 8.

¹⁰⁶ ESQUERDA BIFET, J. (1998). Spiritualità sacerdotale per una Chiesa missionaria..., Opus cit,,136.

¹⁰⁷ Costa, Maurizio. (2003). Tra identità e formazione. La spiritualità sacerdotale. Roma: ADP, 150. La traducción es nuestra.

¹⁰⁸ Cf. PDV, 27b. El Directorio para la vida y ministerio de los presbíteros, afirma incluso que la obediencia que se ha de dar a Dios Padre, el creyente la puede encontrar en el mismo corazón de Jesús. Cf. Directorio 61.

¹⁰⁹ Bonhoeffer, D. (1985). Le prix de la grâce Genève: Éditions Labor et Fides, 34.

¹¹⁰ S. Congregación Institutos de Vida Consagrada, Instrucción sobre el servicio de la autoridad y la obediencia, n. 8.

¹¹¹ PDV, 28; PO 15c; LG 28; Directorio 61; C.I.C, can. 27 3.

base de sufrimiento, en situaciones particulares y difíciles: por ejemplo, cuando se le pide abandonar ciertos proyectos e ideas personales...»¹¹².

En medio de esta diversidad de realidades, que ponen a prueba la capacidad de obediencia por parte del consagrado, el presbítero ha de tener presente que, independientemente de las diversas manifestaciones que da de esta virtud, lo que interesa en el fondo es por quién está ofreciendo esta obediencia. Así lo escribe San Ignacio de Loyola en sus Constituciones: «... como la vera obediencia no mire a quién se hace, mas por quién se hace, y se hace por solo nuestro Criador y Señor, el mismo Señor de todos se obedece» 113. Por otra parte, este consejo evangélico se presenta en cuatro niveles: ascético, místico, apostólico-misionario y comunitario 114 y éstos se integran a través del proceso de crecimiento espiritual y de la misión que el presbítero tiene en relación a la caridad pastoral, como «actualización de la fidelidad y vivencia [...] de Cristo respecto al proyecto o "voluntad del Padre" » 115.

b. Fl Celibato

El Magisterio de la Iglesia ha abundado ampliamente sobre los fundamentos y los elementos que sostienen el celibato. Muchas de estas fundamentaciones bíblicas, teológicas, espirituales, antropológicas y eclesiológicas, han sido aceptadas o rechazadas tanto por laicos como por ministros ordenados, en diferentes momentos de la historia y esto ha generado serios problemas al interno de la vida eclesial. En la Sagrada Escritura encontramos algunos textos que nos aportan elementos para comprender la importancia del celibato. Aun cuando no se manifieste explícitamente la llamada a ser célibe por parte del Señor hacia sus Apóstoles, sí se refleja el valor que significa una vida de entrega total al servicio por el Reino de los cielos. Los discípulos preguntan a Jesús sobre qué les corresponderá por seguirlo? El Señor respondió: «el que a causa de mi Nombre deje casa, hermanos o hermanas, padre, madre, hijos o campos, recibirá cien veces más y obtendrá como herencia la Vida eterna» 116. Y en otro momento dijo: «En efecto, algunos no se casan, porque nacieron impotentes del seno de su madre; otros, porque fueron castrados por los hombres; y hay otros que decidieron no casarse a causa del Reino de los Cielos. ¡El que pueda entender, que entienda!» 117.

A través del Evangelio, se nota la relación de Cristo Esposo y su amor pleno hacia la Iglesia, su esposa. En esta relación, se constata la entrega generosa y

_

¹¹² S. Congregación Institutos de Vida Consagrada, Instr. El servicio de la autoridad y la obediencia, n. 10.

SAN IGNACIO DE LOYOLA, Constituciones de la Compañía de Jesús. Examen General. N. 84.

¹¹⁴ Cf. Costa, M. (2003). Tra identità e formazione ..., Opus cit., 155.

¹¹⁵ ESQUERDA BIFET, J. (2008). *Espiritualidad sacerdotal, servidores del buen pastor,* Madrid: Edicep, 115.

¹¹⁶ Mt 19,29; cf. Mc 10,29-30; Lc 18,29-30.

¹¹⁷ Mt 19,12.

desinteresada hacia toda la humanidad hasta entregar la propia vida en la cruz. Esta donación no significó para Cristo una dependencia a una sola persona, sino que su amor era universal. De igual forma, el presbítero al ser invitado a buscar esta donación desde el amor universal a toda la Iglesia, desarrolla el "significado esponsalicio" del cuerpo mediante una comunión y una donación personal a Jesucristo y a su Iglesia, que prefiguran y anticipan la comunión y la donación perfectas y definitivas del más allá: En la virginidad el hombre está a la espera, incluso corporalmente, de las bodas escatológicas de Cristo con la Iglesia, dándose totalmente a la Iglesia con la esperanza de que Cristo se dé a ésta en la plena verdad de la vida eterna¹¹⁸. Del mismo modo, la Iglesia encuentra otra razón para la vivencia del celibato en sus ministros, en la relación que el celibato tiene con la ordenación sagrada, que configura al sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia. La Iglesia, como Esposa de Jesucristo, desea ser amada por el sacerdote de modo total y exclusivo como Jesucristo, Cabeza y Esposo, la ha amado. Por eso el celibato sacerdotal es un don de sí mismo en y con Cristo a su Iglesia y expresa el servicio del sacerdote a la Iglesia *en y con* el Señor¹¹⁹.

El Decreto *Presbyterorum Ordinis*, recordó la llamada que todos los cristianos tienen a la vida de santidad que se obtiene por medio de ciertos carismas específicos y de complementariedad en el conjunto del pueblo de Dios. De ahí que el celibato, como los otros consejos evangélicos, sea tenido con gran aprecio por la Iglesia, como «signo y estímulo de la caridad pastoral y fuente privilegiada de fecundidad espiritual en el mundo» 120. El hombre que acepta la llamada de Dios a la vida ministerial y por ende, a asumir una vida de celibato y virginidad, da una respuesta confiada en que encontrará la única garantía de posibilidad en el amor de Dios y sólo en eso en eso funda su decisión 121. Por esto «los presbíteros se consagran a Cristo de una manera nueva y excelente y se unen más fácilmente a El con un corazón no dividido» 122. De esta forma, los presbíteros se pueden consagrar única y totalmente, sin ninguno obstáculo, a la obra del anuncio del Evangelio. Porque «garantiza la libertad apostólica para darse con corazón íntegro y como esposo a los intereses de Cristo y al servicio eclesial, [...] Por tanto, "está en múltiple armonía con el sacerdocio" [...] y es parte integrante de la secuela evangélica de los doce Apóstoles...» 123. Más tarde, el Sínodo de Obispos, ratificó el valor y necesidad del celibato en la vida de los presbíteros en la Exhortación

¹¹⁸ PDV, 29.

¹¹⁹ PDV, 29; Para profundizar este argumento se puede ver entre otros, R. Frattallone, Celibato sacerdotale e voto di castità, en: CIPRESSA, S. (2008). Celibato e sacerdozio, Roma: Città nuova, 85-123.

¹²⁰ Cf. PO 16; LG 42; OT 10; PABLO VI, Sacerdotalis Caelibatus, 20; Puebla 692.

¹²¹ CENCINI, Amedeo. (1994). Per amore, libertà e maturità affetiva nel celibato consacrato. Bologna: EDB,39.

¹²² PO, 16; Cf. LG 42; 1Cor 7,32-34.

¹²³ ESQUERDA BIFET. (1998). Spiritualità sacerdotale per una chiesa missionaria. Vatican City: Urbaniana University Press,137. La traducción es nuestra.

Apostólica *Pastores dabo Vobis*. Enfatizó, asimismo, la vinculación íntima entre celibato y sacerdocio, reconociéndolo no como una imposición de la Iglesia, sino como un don de Dios¹²⁴. Por lo tanto, al vivir el celibato sacerdotal como una gracia del Señor, se está reconociendo que, « el celibato es amor de Dios que a través del célibe y su capacidad afectiva alcanza a cada hombre [...]. Es memoria de las pretensiones de exclusividad y totalidad del amor de Cristo sobre el corazón humano »¹²⁵.

Por la radicalidad que implica este consejo evangélico y de frente a la misión que debe realizar el presbítero en medio del mundo, el «sacerdote requiere un buen fundamento de equilibrio humano. Es necesario ayudar a los candidatos a conocer bien las propias condiciones y los mismos condicionamientos psíquicos»¹²⁶. Por consiguiente, la Iglesia ha reconocido el cuidado y la urgencia, que debe existir en todos los seminarios de formar idóneamente en esta dimensión a los futuros sacerdotes. Esta formación integral, no se puede guedar sólo en el ámbito intelectual, sino, que debe abarcar todos los demás niveles de la persona humana, porque «las motivaciones y dimensiones de la castidad virginal se mantienen sobre todo gracias a la vida eucarística, a la meditación de la Palabra, a la intimidad con Cristo, a la devoción o actitud mariana, al espíritu de sacrificio, a la hermandad sacerdotal, también para vencer la soledad moral, al consejo o a la dirección espiritual» 127. De esta forma, la Iglesia manifiesta que todos los candidatos al presbiterado han de comprender que el que es llamado al sacerdocio, necesariamente ha de ser llamado al celibato. Porque, «el celibato, escogido por el reino, demuestra más claramente aquella fecundidad espiritual o sea aquella potencia generadora de la nueva ley, por la cual el apóstol sabe que es, en Cristo, el padre y la madre de sus mismas comunidades»¹²⁸.

Existen cuatro dimensiones que componen la castidad virginal, y que el Magisterio nos ofrece para nuestra reflexión: *la dimensión cristológica* hace referencia a la plena intimidad que debe existir con Cristo¹²⁹. *La dimensión eclesial* por la que el ministro ordenado es llamado a ser testimonio del mismo amor esponsal que Cristo ha manifestado a todos, por medio de la caridad pastoral.¹³⁰ *La dimensión antropológica* en la que el ministro siendo hombre en medio de los

¹²⁴ PDV. 29.

¹²⁵ CENCINI, Amedeo. (1994). Per amore, libertà... Opus cit., 30. La traducción es nuestra.

¹²⁶ Cencini, Amedeo. (1994). Idem., 76. La traducción es nuestra.

¹²⁷ ESQUERDA BIFET, J. (1998). Spiritualità sacerdotale per una chiesa missionaria..., Opus cit. 138. La traducción es nuestra. Cf. también OT, 10 y CDC, can. 224.

¹²⁸ CENCINI, Amedeo. (1994). Per amore, libertà... Opus cit., 33. La traducción es nuestra.

¹²⁹ Cf. S. S. PAULO VI, Sacerdotalis Caelibatus, 19; PO, 16; PDV 29.

¹³⁰ Cf. S. S. PAULOVI, Sacerdotalis Caelibatus, 26.

hombres vive las mismas debilidades de los otros¹³¹. *La dimensión escatológica* que nos recuerda, que en los ministros ordenados el celibato es testimonio de valores que trascienden la humanidad y que recuerda que el hombre, va caminando hacia realidades que superan el bienestar de este mundo y de los sentidos¹³².

c. La Pobreza

Según las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, la virtud de la pobreza es entendida como la capacidad de crecer en libertad, en «sumisión de todos los bienes al bien supremo de Dios y de su reino» 133. Se hace referencia no solamente a aquellos bienes que se pueden comprar materialmente¹³⁴, sino también a los bienes que pueden enriquecer de otra manera la persona y que la llevan a colocar su corazón en realidades ajenas al Evangelio. De una forma simplemente enunciativa podríamos mencionar el deseo de cargos importantes, la necesidad exagerada de ser reconocidos y tomados en cuenta; la ambición de recibir honores y privilegios en medio de la comunidad, la exclusiva preferencia pastoral hacia las personas adineradas y poderosas en el ámbito social; el uso desordenado de la autoridad, entre otras. La llamada a la pobreza en la vida del sacerdote, proviene del mismo Cristo, que se entregó en todo y vivió con humildad y pobreza su existencia, siendo cercano de manera especial a los pobres y olvidados. El ministro ordenado es invitado a optar por una vida de pobreza como un signo claro de su configuración con el Señor y como llamada a ser testimonio de esta misma pobreza con hechos concretos¹³⁵. Si el ministro ordenado quiere vivir este consejo evangélico, es necesario que primero asuma un corazón pobre, que sea capaz de entender y sentir compasión hacia los pobres y necesitados¹³⁶. Porque, como se ha dicho y anuncia el Evangelio, porque, como lo ha dicho Charles de Foucault: «Jesús ha sido pobre, ya que la pobreza es la clausura de lo humilde y lo pequeño, porque la pobreza es la primera expresión de las Bienaventuranzas, ya que quién se ha dedicado al apostolado de los pueblos pobres y abandonados no puede ser sino pobre, porque la pobreza conserva al alma la fe en la eficacia de la gracia de Dios v, sobre todo, porque gritará el Evangelio con su vida» 137.

De aquí la importancia de que los ministros «libres de toda preocupación desordenada, se hacen dóciles para oír la voz divina en la vida ordinaria. De esta libertad y docilidad emana la discreción espiritual en que se halla la recta postura frente al mundo y a los bienes terrenos»¹³⁸. Por lo tanto, los ministros ordenados

210

¹³¹ Cf. PDV, 29e; PO 16c.

¹³² SC, 33-34; Greshake, G. (2003). Ser sacerdote hoy, Salamanca: Sígueme, 378-380.

¹³³ PDV, 30.

¹³⁴ Cf. PO, 17c.

¹³⁵ Cf. Mt 6,24-25; Mc 6,8-9; 2 Cor 8,9.

¹³⁶ Cf. Puebla 670.

FOUCAULD, C. (1960). Opere spirituali... Opus cit., 44.

¹³⁸ PO,17.

estamos llamados a cultivar estas virtudes que favorecen la pobreza evangélica en nuestra vida cotidiana: la libertad de corazón, el desprendimiento, la humildad, la obediencia, la sencillez de vida, una auténtica disponibilidad ministerial, una vida profunda espiritual, una creíble caridad pastoral, la comunión eclesial y la fraternidad sacerdotal...¹³⁹. La pobreza evangélica también tiene unas dimensiones que la caracterizan y sostienen, y son: La dimensión cristológica que nos invita a que, a ejemplo de Cristo, los sacerdotes podamos sentirnos invitados a abrazar la pobreza voluntaria¹⁴⁰. La dimensión eclesiológica que asegura que el servicio a los demás está siempre en función del Reino de los cielos, parte de la Iglesia y en ella encuentra su plena auténtica realización. La dimensión social que nos invita a sentir con... y vivir con los otros sus realidades¹⁴¹. La dimensión escatológica nos invita a vivir la esperanza en la promesa. Así pues, podemos afirmar con Greshake que: « en el celibato, en la obediencia y en la pobreza viene a cristalizarse un modo de vivir a la secuela convencida de Jesús, aquella imitación a la cual el sacerdote es invitado de modo particular por la misma unidad que existe entre la vocación y la conducta de vida, entre misterio y existencia. En el ritual del ordenación se invita el candidato a "poner la propia vida bajo el misterio de la cruz" » 142.

Conclusión

Por la situación que actualmente estamos viviendo en la Iglesia, me parecen aún más claras las razones del por qué se ha insistido en que los ministros ordenados nos esforcemos en responder a los retos que nos presenta la realidad de nuestra misión pastoral. El llamado a ser testigos y profetas es urgente y es para todos, sacerdotes seculares diocesanos o regulares sin apropiaciones exclusivistas del carisma del fundador. En todos los casos, nuestro ministerio no puede ser separado de la misión que recibimos de la Iglesia. Ésta comprende -fundamentalmente- el anuncio del Reino de los Cielos y para ello se nos ha recomendado aspirar a la santidad, o al menos tener deseos de aspirar a ella para lograr una auténtica configuración con Cristo. Solamente de esta forma podemos ser signos creíbles de que somos discípulos del Señor en un mundo en crisis. Esta llamada a la santidad implica, necesariamente, que asumamos el reto de integrar coherentemente nuestro ser interior al mundo exterior en que vivimos. La santidad no está en otro mundo y se alcanza -como decía Su Santidad Pío XI-, en el terrible cotidiano del quehacer del ministro ordenado. Es en la vida diaria donde recibimos la llamada constante para que busquemos la unidad de vida en nuestra vocación y en todo nuestro ser, asumiendo nuestras debilidades, límites y tentaciones. La unidad de vida podrá ser alcanzada sí y solo sí, mantenemos una experiencia íntima

¹³⁹ PDV, 30.

¹⁴⁰ PO, 17.

¹⁴¹ PO 17

¹⁴² GRESHAKE, G. (2008). Essere preti in questo tempo. Brescia: Queriniana, 425. La traducción es nuestra.

y familiar con el amor de Cristo que ha sido, es y será siempre fiel. He aquí el fundamento de nuestra fidelidad y la certeza de que jamás recibiremos ninguna garantía de nuestra perseverancia si no es en el amor, por amor y desde el amor a Dios en el servicio en y desde la Iglesia. Es un hecho que nuestra respuesta sólo podrá ser veraz en el momento que no tengamos miedo a afirmar, como San Pablo: «Con Cristo estoy crucificado; y ya no vivo yo, sino Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí»¹⁴³.

El llamado a vivir una profunda espiritualidad sacerdotal que se fundamenta en la radicalidad evangélica se puede resumir en tres afirmaciones claves: los presbíteros estamos llamados a ser «instrumento vivo de Cristo Sacerdote» 144. Hemos recibido la invitación a practicar una «ascesis propia del pastor de almas»¹⁴⁵. Solamente «conseguirán de manera propia la santidad, ejerciendo sincera e incansablemente sus ministerios en el Espíritu de Cristo» 146. Este ejercicio sólo podrá ser vivido en plenitud y en forma amorosa desde la práctica de la caridad pastoral que se concreta en las virtudes de la humildad y la obediencia, por el reto de ser instrumentos vivos en medio de la comunidad eclesial; desde la castidad por que la santidad nos anima a vivir la amistad íntima con Cristo y desde la pobreza que debe ir más allá de una simple observancia legal por lo que nos impulsa a la verdadera libertad para dar la vida como el Buen Pastor, discernir las mociones que nos permiten conocer cuál es la voluntad del Padre¹⁴⁷. Finalmente, podemos afirmar que la puesta en práctica de una espiritualidad sacerdotal que nos conduzca a la plenitud en nuestro sacerdocio supone la praxis de los medios comunes y peculiares de santidad¹⁴⁸.

El 16 de junio de 2009, el Santo Padre nos comunicaba que había resuelto «convocar oficialmente un "Año Sacerdotal" con ocasión del 150 aniversario del "dies natalis" de Juan María Vianney, el Santo Patrón de todos los párrocos del mundo que comenzará el viernes 19 de junio de 2009, solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús –jornada tradicionalmente dedicada a la oración por la santificación del clero—. Este año desea contribuir a promover el compromiso de renovación interior de todos los sacerdotes, para que su testimonio evangélico en el mundo de hoy sea más intenso e incisivo». El tema escogido ha sido el de «Fidelidad de Cristo, fidelidad del sacerdote». Estoy completamente convencido

¹⁴³ Gal 2, 19-20

¹⁴⁴ PO, 12; PDV, 21

¹⁴⁵ PO,13; PDV, 24-26.

¹⁴⁶ PO,13; PDV, 19-20; OT, 4.10.

¹⁴⁷ PO, 15-17; PDV, 27-30.

PO, 18; PDV, 33; OT, 8) Cf. ESQUERDA BIFET. J. (1985). Teología del Sacerdocio. Burgos: Aldecoa, 189.

de que la fidelidad al sacerdocio es posible, sólo si creemos que Cristo es fiel. Me refiero a una fidelidad que considera el sacerdocio como un fruto de una elección libre y definitiva. Hoy, tal vez más que nunca, necesitamos ser fieles a nuestra vocación asumiendo que en la sociedad actual las elecciones definitivas son realmente difíciles. En estos momentos cuando los escándalos han herido profundamente a la Iglesia y, con ella, nuestra credibilidad como presbíteros, es imprescindible profundizar nuestra fe en las promesas hechas y reforzar la unidad de nuestra vida.

Siempre será bueno recordar que gracia y libertad, amor situado y libre consentimiento a la acción de Dios son los polos que, confluyendo en la unidad de la persona, constituyen y determinan la fidelidad del sacerdote a la fidelidad de Cristo. Y ésta solamente podrá ser alcanzada en un ministerio vivido desde la oración y el discernimiento, con una vida disciplinada que no tema a la austeridad de vida, en prudencia, generosidad y animados a la práctica de la radicalidad que nos ofrecen los consejos evangélicos. Todas estas cosas son estructuras espirituales que, comprometiendo la libertad del presbítero y convergiendo en la unidad de vida, construyen nuestra fidelidad al sacerdocio. Constituyen, asimismo algunas ayudas para mantener vivo el fuego de las promesas y el fervor del primero día de la ordenación presbiteral. A este propósito, Su Santidad Paulo VI decía «nosotros os pedimos en esta hora que parece convertirse en crítica para la iglesia. Os pedimos la fidelidad, la fidelidad a Cristo, a la Iglesia, a las almas, al pueblo de Dios. Ouien abandona el sacerdocio no solamente abandona la misión, la propia promesa. Abandona a los pobres, abandona los que necesitan instrucción. abandona los que solicitan los sacramentos. Deserta del sitio de primera línea que está en la Iglesia. Por lo tato, os pedimos a vosotros hijos queridos: sed generosos. El Señor os pide, sí, grandes sacrificios y grande dedicación, no os dará descanso en esta vida. Pero tendréis ciertamente el premio más grande que puede ser dado a quien es realmente servidor del Evangelio, de la Iglesia y de Jesucristo» 149.

Los consejos evangélicos en la vida de los presbíteros sólo son entendidos a la luz de una experiencia de fe del sacerdote en Cristo, en su seguimiento, sólo por amor hacia Él que se vuelve luz que ilumina a la persona, principio y fundamento de sus opciones, sus pensamientos y sus acciones. También son una expresión de la libertad, porque no son percibidos sólo desde la sola categoría de la obligatoriedad o los deberes, sino como el fruto de un movimiento interior espontáneo y auténticamente liberador. Vivir los consejos evangélicos para profundizar la unidad de vida sacerdotal es siempre una cuestión de fe y no solamente de una ascesis práctica pura y simple. Son la expresión externa de una

S. S. Paulo VI. Udienza generale del 4 agosto 1971, in Insegnamenti, Vol. IX, 670-671.

raíz interior que es un acto positivo y exclusivo del amor personal y profundo a Cristo y del sentido de pertenencia a la Iglesia. Porque, como decía Paulo VI: « [...] sólo la fe puede decirnos quiénes somos y quiénes debemos ser y solamente desde ella podemos responder que somos los llamados y los apóstoles. Para corresponder al pensamiento de Cristo, el sacerdote es obediente al Obispo, como Jesús ha sido obediente al Padre y ha venido para cumplir Su voluntad. El sacerdote es pobre, como Cristo ha sido pobre, porque este testimonio le da la verdadera libertad de espíritu, el interés por los otros y la credibilidad delante de los otros; el sacerdote quiere vivir su celibato como un acto de exclusivo amor a Cristo y del total don de sí mismo que lo haga disponible a todos y consumado en el ejercicio de su ministerio» 150.

¹⁵⁰ S. S. PAULO VI. Discorso ai partecipanti alla IX Assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana. 17 giugno 1972. In: Insegnamenti, Vol. X, 652-653.

"Priesterliche Existenz" – Eine Erinnerung an die sakramentale Ekklesiologie des Konzils und das Miteinander der verschiedenen Dienste und Ämter im Volk Gottes

Margit Eckholt*

Einführung:

Das 2. Vatikanische Konzil hat entscheidende Weichenstellungen für eine erneuerte Ekklesiologie gegeben. Entscheidend ist der Blick auf die sakramentale Struktur von Kirche. Die Kirche ist "in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Die Kirche ist, was sie ist, allein aus dem "Herz der Gnade", Jesus Christus. Ihre ganze Existenz – und das heißt das ganze Volk Gottes – ist in diesem Sinne, eingeschrieben in Jesus Christus, eine "priesterliche". Alle, die über das Sakrament der Taufe Glied der Kirche werden, haben Anteil an den "Ämtern" Jesu Christi: Jeder Christ steht als Getaufter in der Verantwortung, das Seine beizutragen, daß die Gemeinschaft des Volkes Gottes genau diesem Anspruch, das Evangelium zu verkündigen und die Gemeinschaft mit Gott und untereinander wachsen zu lassen, gerecht werden kann. Für die Ekklesiologie, für die Amtstheologie, für den Blick auf Gemeinde und Pastoral sind auf dem 2. Vatikanischen Konzil und in diesen Passagen der Kirchenkonstitution "Lumen Gentium" entscheidende theologische Weichenstellungen gegeben worden. Alle Ämter sind als Dienste an dieser sakramentalen Kirche zu verstehen, daß die Kirche immer mehr hineinwächst, sich als dieses Sakrament lesu Christi zu vollziehen. Das macht der Aufbau von "Lumen Gentium" deutlich: Das erste Kapitel über das "Mysterium" der Kirche ruft in Erinnerung, woraus sie ihr Leben gewinnt,

^{*} Dra en Teología. Profesora de la Universidad de Osnabrück.

es charakterisiert die gnaden-theologische Tiefendimension ihrer Selbstbestimmung aus der Geschichte des dreieinen Gottes, der sich als Gott des Lebens in Jesus Christus zum Heilsgrund für Welt und Mensch bestimmt hat, für alle Völker. Von dort ausgehend ist das zweite Kapitel über das Volk Gottes formuliert. Die Kirche, die ihre Identität aus der Geschichte des dreieinen Gottes bezieht, vollzieht sich als "priesterliche Gemeinschaft", als "ein geschichtliches, in der Öffentlichkeit agierendes Handlungssubjekt"¹. In allen Gliedern des Volkes Gottes ist diese priesterliche Würde eingeschrieben. Die nachkonziliaren Ekklesiologien haben in dieser theologischen Perspektive die Kirche als "Communio" bestimmt, einen neuen Blick auf das Amt und die Laien geworfen und neue Modelle für eine kommunikative Pastoral vorgelegt.

Ich möchte in den vorliegenden Überlegungen an diese bedeutende sakramentale Ekklesiologie des Konzils erinnern, sie gliedern sich in folgende Teile:

- 1. Erinnerung an die neue Ekklesiologie des Konzils
- 2. Blick auf das "gemeinsame Priestertum"
- 3. These: auf dem Weg zu einem neuen Miteinander der Ämter und Dienste in der Kirche

1. Ein erster Blick auf die Konzilsekklesiologie: von der "societas perfecta" zur Kirche als "Sakrament der Völker", zur "Welt-Kirche"

Am 21. November 1964 wurde die Kirchenkonstitution "Lumen gentium" in der 5. Öffentlichen Sitzung des 2. Vatikanischen Konzils verabschiedet, damit wurde die III., die vorletzte Sitzungsperiode des Konzils abgeschlossen. Heute – über 45 Jahre später – ist es unser Anliegen, an diesen bedeutenden Akt zu erinnern: Die Konzilsväter haben hier den Grund für eine neue Ekklesiologie gelegt, für eine neue "Selbstbestimmung" der Kirche: "'Kirche, was sagst du dir selbst, wer du bist', und 'Kirche, was sagst du der Welt, wer du bist'" – das waren die beiden, zu Beginn gewiß nicht unumstrittenen Leitperspektiven, anhand derer der Brüsseler Kardinal Suenens in der Konzilsaula in seinem Vortrag am 4.12.1962 die Aufgabe des Konzils beschrieb.² Das sind auch noch unsere Fragen: Mein Anliegen ist, die theologischen, ekklesiologischen und kirchenpolitischen Weichenstellungen der Konzilsväter auch heute noch als eine bleibende Herausforderung für eine Kirche, die Gott und den Menschen nah sein will, vorzustellen. Es ist eine der großen Aufgaben der Gegenwart, die Verfassung, die dieser Konzilstext darstellt, wirklich ernst zu nehmen und auf diesem Weg dann auch umzusetzen.

Peter HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 2004, 263-582, hier: 381 (Kommentar zu LG 11).

Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. II, Mainz 2000, 65/ 403.

In diesem ersten Punkt möchte ich den Weg für eine solche Annäherung an die Kirchenkonstitution eröffnen: Das Konzil ist für einen Teil, den älteren Teil der Zuhörer und Zuhörerinnen, "Geschichte" in dem Sinn, daß es zu einem wichtigen Bestandteil, Kirche selbst zu leben und zu gestalten, geworden ist; für den anderen - jüngeren - Teil der Zuhörer und Zuhörerinnen ist es Geschichte im Sinn einer bloßen "Vergangenheit". Bereits in dieser Formulierung merken Sie, daß eine Annäherung an das Konzil gar nicht so einfach ist: Es gibt unterschiedlichste Interpretationen, Rezeptionen, verschiedene Subjekte einer solchen Rezeption. Wir befinden uns heute, so hat es Kardinal Lehmann in einem Vortrag in Mainz formuliert, in einer wichtigen neuen Phase der Rezeption des Konzils, die auch über das "Schicksal des Konzils" entscheidet: "Das Schicksal eines Konzils entscheidet sich in der freien Rezeption seiner Texte in der Zeit der Historisierung des Ereignisses nach dem Tod der unmittelbar Beteiligten. "3 Der "Streit" der Interpretationen, der jedes geschichtliche Ereignis betrifft, geht auch am Konzil nicht vorbei. Und auch die Stimmen werden lauter, die das 2. Vatikanum stärker an die Entscheidungen und Kirchenbilder des 1. Vatikanischen Konzils heranrücken wollen. Meine These. mit der ich mich an viele Konzilsinterpreten, vor allem Karl Rahner, Giuseppe Alberigo und Peter Hünermann, anschließe, ist, daß sich mit dem Konzil "Neues" aufgetan hat: Die neue Selbstbestimmung der Kirche als Weltkirche, als Volk Gottes, als Gemeinschaft im Dienst an der Einheit der Menschen - mit Gott und untereinander –, so ja der beeindruckende erste Absatz der Kirchenkonstitution, hat zu einem neuen Verhältnis zur "Moderne" geführt mit allen Implikationen eines Freiheitsdenkens, im Blick auf die Gewissensentscheidung des Einzelnen, politische und gesellschaftliche Formationen und die Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen. Und das schlägt sich auch in der Verfassung der Kirche selbst nieder, in ihrer Ämterstruktur, den Aufgaben der Laien in der Kirche und einem neuen Miteinander von Laien und Amtsträgern. Ich beziehe mich bei meinem Blick auf die Texte vor allem auf die Arbeiten von Peter Hünermann: Zusammen mit Bernd lochen Hilberath war Peter Hünermann Leiter eines Forschungsproiektes zum 2. Vatikanum an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, dessen Früchte in den letzten Jahren erschienen sind: eine neue Übersetzung und Gesamtausgabe aller Konzilstexte im Herder-Verlag, sowie weitere Bände mit einer Gesamtkommentierung der Konzilstexte. Peter Hünermann selbst ist Autor des neuen Kommentars zu "Lumen gentium", den ich allen Interessierten besonders empfehlen kann.4

Roman A. Siebenrock, Das Senfkorn des Konzils. Vorläufige Überlegungen auf dem Weg zu einem erneuerten Verständnis der Konzilserklärung "Nostra Aetate", in: Günther Wassilowsky (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtig Fortschreibungen, Freiburg 2004, 154-184, hier: 157.

⁴ Vgl. Peter Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 2004, 263-582.

a) Der "Streit der Interpretationen": zur Konzilshermeneutik

Das Konzil ist Geschichte, es hat eine Geschichte und hat Geschichte gemacht: Das "Wie" ist der Punkt, um den sich der "Streit der Interpretationen" dreht, ein recht vielschichtiger Streit: ein Streit um das Konzil als "Ereignis", ein Streit um die Texte des Konzils, ein Streit um die Rezeption des Konzils, um die Subjekte dieser Rezeption. Genau dies ist der Grund, warum von Konzilshermeneutik bzw. von Konzilshermeneutiken gesprochen wird. Einige der bedeutendsten Vorträge bzw. Aufsätze zu Fragen der Konzilshermeneutik sind im Umfeld der Bischofssynode im Jahr 1985 gehalten bzw. veröffentlicht worden (die Bischofssynode hat sich mit dem 2. Vatikanischen Konzil beschäftigt, Generalsekretär war der damalige Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Walter Kasper): "Ist die Nachkonzilszeit zu Ende?", hat Hermann Josef Pottmeyer 1985 in einem vielzitierten Beitrag in den "Stimmen der Zeit" gefragt.⁵ Das Konzil wird von Pottmeyer als "Ereignis im Horizont globaler Modernisierung" charakterisiert, eine Formulierung, die Geschichte machen wird. Die Ereigniskategorie wird von verschiedenen Konzilsinterpreten aufgegriffen, von Giuseppe Alberigo, dem bedeutendsten italienischen Konzilsforscher, der am "Istituto per le scienze religiose" in Bologna arbeitet und sie vor allem auf die "Vision" Johannes XXIII. von einem "neuen Pfingsten" bezieht, oder auch von Peter Hünermann in seiner Gegenüberstellung von Ereignis und Text des Konzils.⁶ Der emeritierte Bielefelder Soziologe Franz-Xaver Kaufmann hat seine Studien zum 2. Vatikanum mit dem Modernisierungsgedanken in Zusammenhang gebracht: "Das Zentralthema des Konzils", so Kaufmann – und darin schließt er sich auch Arbeiten Karl Rahners an –, "war die Lehre von der Kirche, soziologisch formuliert: eine Reflexion der Kirche auf sich selbst. In eben dieser Reflexivität, im Verzicht auf die Selbstverständlichkeit des naiven Herrschaftsanspruchs des unter dem 1870 formulierten Jurisdiktionsprimat formell möglichen Absolutismus, liegt ein zentrales Moment der Modernität dieses Konzils und gleichzeitig einer Modernisierung der Kirche."⁷ Bis heute geben diese Formulierungen Anlaß zur Diskussion: Worin liegt genau die "Modernität" des Konzils, was bedeutet Modernisierung der Kirche? An dieser Stelle des Vortrags möchte ich darauf (noch) keine Antwort geben: Es geht mir hier nur darum zu zeigen, welche Fragen gestellt werden und wie diese in das Herz des gegenwärtigen "Streites der Interpretationen" führen: Es geht um das "Neue" des Konzils, gerade im Vergleich zu den vorausgehenden Konzilien. Interessant ist dabei, daß gerade jüngere

Hermann J. POTTMEYER, Ist die Nachkonzilszeit zu Ende?, in: StZ 203 (1985) 219-230; ders., Von einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II, in: ders./Giuseppe Alberigo/Jean-Pierre Jossua (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 47-65.

Vgl. HÜNERMANN, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium, 289.
Franz-Xaver KAUFMANN, Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils, in: ders./Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung, Paderborn 1996, 9-34, hier: 27f.; Franz-Xaver KAUFMANN, Globalisierung und Christentum, in: Peter Hünermann (Hg.), Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Paderborn 1998, 15-30, hier: 30.

Konzilsinterpreten wie Günther Wassilowsky, der eine beeindruckende Studie über den Beitrag Karl Rahners zum Entstehungsprozeß der Konzilskonstitution "Lumen gentium" vorgelegt hat, dem Modernisierungsgedanken gegenüber eher reserviert sind: "Die These, das II. Vatikanum habe den christlichen Glauben 'im Horizont globaler Modernisierung' insgesamt neu bestimmen und darlegen wollen," so formuliert Günther Wassilowsky, "impliziert jedenfalls ein Konzilsverständnis, das sich von dem, was Konzilien seit der frühen Kirchengeschichte gemeinhin gewesen sind, grundlegend unterscheidet. Traditionellerweise kommt Konzilien die Rolle zu, lehrmäßig gegenüber einzelnen aktuellen Häresien abzugrenzen und innerkirchliche disziplinäre Reformen zu verordnen. Die Singularität des letzten Konzils gegenüber all seinen Vorgängern hervorzuheben bedeutet, etwas vom II. Vatikanum zu erwarten, was noch kein anderes Konzil sich zum Ziel gesetzt und geleistet hat. Um der Gerechtigkeit willen sollte man sich bei der Absetzung des II. Vatikanums von der gesamten Konzilientradition zumindest darüber im klaren sein, daß damit ein außergewöhnlich hoher Anspruch formuliert wird."

Aber auch Interpreten wie Karl Lehmann nehmen in den letzten Jahren vom Modernisierungsgedanken Abstand; Lehmann spricht vom Konzil als "Prozeß" bzw. vom 2. Vatikanum als "Konzil des historischen Übergangs".9 Damit ist versucht, das Konzil weder im progressiven Sinn aus Perspektive einer Fortschrittsgeschichte zu verstehen noch umgekehrt – im konservativen Sinn – als Indiz einer Verfallsgeschichte. Ein solches "Diskontinuitätsmodell" in der Rezeption des Konzils wird von Günther Wassilowsky einem "Kontinuitätsmodell" gegenübergestellt, das sich in den letzten Jahren (unter anderem über den Weg historisch-kritischer Arbeiten an den Texten, den Schemata-Entwürfen, der Analyse von Konzilstagebüchern usw.) herauskristallisiert. Ich möchte hier Wassilowsky zitieren – zunächst zum Diskontinuitätsmodell: "Das II. Vatikanum stellt hier die notwendige Reaktion der Kirche auf die Erfordernisse der Zeit dar und markiert den Übergang in eine grundsätzlich bessere Epoche. Das Konzil beschließt eine Zeit der ekklesialen Abschottung von der sich modernisierenden Welt, beendet theologiepolitisch antimodernistische Verwerfungen und begründet selbst einen unscholastischen Rationalitätstyp und Redestil; es beschreibt einen eklatanten dogmatischen Fortschritt in vielen gewichtigen Einzelheiten der

⁸ Günther Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001, 35.

Karl Kardinal Lehmann, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in: Günther Wassilowsky (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtig Fortschreibungen, Freiburg 2004, 71-89, hier: 72; vgl. in Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 23: "Mittlerweile gehört es zu den konzilshermeneutischen Allgemeinplätzen, daß nur derjenige Interpret eine sachgerechte Einzelauslegung betreibt, der "den konziliaren Prozeß beachtet, aus dem heraus sie [die Aussagen des Konzils] entstanden sind, wenn man also die Textgeschichte des letzten Konzils studiert." Vgl. auch: Walter Kasper, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik von Konzilsaussagen, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 294.

Lehre und verordnet eine Reform, die die kirchliche Praxis tiefgreifend verändern wird. ... Mit dieser Deutung des Konzils als einer kritischen Absetzungsbewegung vom Vorhergehenden geht schließlich meistens ein dezidiertes Bekenntnis zur kategorischen Neuheit des II. Vatikanums einher, auf dessen Basis die Texte des Konzils vornehmlich auf ihre innovatorische, revolutionierende Potenz hin abgesucht werden. "10 Aber auch umgekehrt, aus traditionalistischer Perspektive, ist von Diskontinuität die Rede, wenn das Konzil als "modernistisch" kritisiert wird. Das Kontinuitätsmodell sieht Wassilowsky demgegenüber z.B. in dem bekannten Interview Joseph Ratzingers "Zur Lage des Glaubens" (aus dem Jahre 1985) gegeben, wenn Ratzinger hier bestreitet, daß das Konzil überhaupt etwas Neues beschreibe und eine scharfe Kritik an dem Diskontinuitätsmodell äußert: "Einem solchen Schematismus eines Vor und eines Nach in der Geschichte der Kirche. der überhaupt nicht gedeckt ist durch die Dokumente, die nichts anderes tun, als die Kontinuität bekräftigen, heißt es entschieden entgegenzutreten. Es gibt keine vor- oder nachkonziliare Kirche: Es gibt nur eine und eine einzige Kirche, die auf dem Weg zum Herrn hin unterwegs ist, indem sie den Schatz des Glaubens, den er selbst ihr anvertraut hat, beständig vertieft und immer besser versteht. In dieser Geschichte gibt es keine Brüche und es gibt keine Unterbrechung der Kontinuität. Das Konzil hatte keineswegs vor, eine Zweiteilung der Zeit der Kirche einzuführen. "11

Ich muß den Blick auf verschiedene Konzilshermeneutiken an dieser Stelle abbrechen – mit dem letzten Zitat ist jedoch bereits die Brücke gelegt für den Blick auf die Vorgeschichte des Konzils: Mit meinen Überlegungen knüpfe ich dabei an die These Kaufmanns bzw. Hünermanns an: Es geht mir gerade nicht darum, den "Modernisierungsaspekt" aufzugeben, wobei dies aber auch nicht bedeutet, eine polarisierende "Diskontinuitätsthese" zu vertreten. Das kann der kurze Blick in die Vorgeschichte, den schwierigen Weg der Kirche in die Moderne, vom 1. zum 2. Vatikanum, zeigen.

b) Das Konzil – "postmodernistisch"? Ein kurzer Blick auf die Modernismuskrise(n)

Die Zwischenkonzilszeit war für die Kirche – und dies auf den unterschiedlichen Ebenen des Lebens von Kirche: Amt, Gläubige, Theologie, das Verhältnis zum Staat (wenn z.B. an die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich gedacht wird) – von großen Zerreißproben geprägt. Unter dem Namen Modernismuskrise(n) sind diese in die Geschichte eingegangen. Gerade weil auch heute Grundmomente

Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 17.

Joseph Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München/Zürich/Wien 1985, 33;
 ygl. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 19 (Anm. 12).

dieser Krise unsere Kirche prägen, möchte ich kurz auf die Modernismuskrise(n) eingehen. In vielen aktuellen Äußerungen des Lehramtes ist ein Kulturpessimismus herauszuspüren, der genau mit der Auseinandersetzung mit der Moderne – bzw. mit der fehlenden wirklichen Auseinandersetzung mit ihr – zu tun hat, vor allem mit der auch heute noch notwendigen Aufarbeitung der neuen theologischen Impulse dieser Jahre, der "nouvelle théologie" in Frankreich z.B., der Theologie eines Karl Rahners bei uns. So fern ist uns diese Zeit nicht, und die Erinnerung daran tut not, gerade auch angesichts der aktuellen Suche nach neuen Modellen der Gestaltung der Pfarrgemeinden, der Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien usw. Was die theologischen Entwicklungen angeht, so war es eine Zeit einschneidender Umbrüche: von einer Theologie der "Neuscholastik", der – so Karl Rahner – "Denzinger-Theologie", einer in der Defensive zur modernen Welt gefangenen Theologie hin zu einer weltoffenen, die "Zeichen der Zeit" wahrnehmenden Theologie.¹²

Für die neuscholastischen Theologen¹³ und das von ihrer Theologie geprägte Lehramt der Kirche war die moderne Kultur nicht mit dem christlichen Glauben zu vereinbaren, ihr gegenüber galt es sich – dies sicher mit je unterschiedlicher Akzentsetzung – abzugrenzen. Eine solche Zurückweisung der Moderne ist bereits, darauf weisen die Studien zum Katholizismus in der Moderne hin, seit der Reformation festzumachen. Das tridentinische Konzil, die "Gegenreformation" stellen erste Versuche einer "Abgrenzung" der katholischen Kirche dar, neuzeitlichen Emanzipationsbestrebungen einen Riegel vorzusetzen.¹⁴ Die durch die französische Revolution eingeleitete radikale gesellschaftliche, politische und auch kirchliche Neuordnung führte im 19. Jahrhundert jedoch zu einer qualitativ

Vgl. die Aufsätze von Karl Rahner in: Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983: "Theologie heute", "Zur momentanen Situation der katholischen Theologie", "Aspekte europäischer Theologie", "Eine Theologie, mit der wir leben können", 63-116. Vgl. Bernard J.F. Lonergan (Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen, Freiburg/Basel/Wien 1975) und Marie-Dominique Chenu (Une école de théologie: le Saulchoir, Paris 1985, deutsche Ausgabe: Le Saulchoir: eine Schule der Theologie, Berlin 2003; La Parole Deiue, Bde. 1 und 2, Paris 1964); auf Entwicklungen in der deutschen Theologie zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien wird nicht eingegangen. Vgl. als Übersicht auch: Rosino Gibellin, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995; Otto Weiss, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995; Étienne Fouilloux, Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962), Paris 1998.

Vgl. als Beispiel neuscholastischer Theologie: Joseph KLEUTGEN, Die Theologie der Vorzeit, München 1860. Kleutgen sieht es als notwendig an, gegen die modernen Wissenschaften vorzugehen, stellen sie doch eine Bedrohung für den christlichen Glauben dar: vgl. z.B. Die Theologie der Vorzeit, Bd. 3, München 1860, 992 (zitiert nach Hünermann, Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg 1967, 17): "Nun sehen wir aber in unseren Tagen alle menschlichen Wissenschaften, Physik und Philosophie, Sprach- und Altertumskunde, Geschichte und Staatslehre verbündet, um das Christentum in seiner Grundlage zu erschüttern und bis in sein tiefstes Innere in der mannigfaltigsten Weise zu befeinden."

⁴ Vgl. Otto Weiss, Der Modernismus in Deutschland, 3; Paolo Agirrebaltzategi, Configuración eclesial de las culturas. Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II, Bilbao 1976, 192. – Diese Abgrenzungsstrategie wird u.a. im "Syllabus" (8.12.1864) ausgedrückt: Verurteilt wird z.B. folgende Aussage: "Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere." (DH 2980).

neuen Situation; die neuzeitlichen Emanzipationsbestrebungen hatten sich durchgesetzt, ihnen gegenüber wurden im kirchlichen Raum Abwehrstrategien entfaltet, eine "genuinkirchliche Binnenkultur" (H. Fries)¹⁵ wurde geschaffen, ohne jedoch damit die anstehenden Probleme zu lösen. Bestrebungen des Reformkatholizismus, wie sie sich z.B. in der Vorbereitungsphase des 1. Vatikanischen Konzils und dann in den Diskussionen um die Ekklesiologie des Konzils, vor allem die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit äußerten, wurden unterdrückt. Die um die Jahrhundertwende sich zuspitzende "Modernismuskrise" war Ausdruck eines die Kirche und ihre Glaubensvermittlung in ihren Grundlagen aufreibenden Konfliktes.¹⁶ Gerade in den theologischen und philosophischen Arbeiten von Maurice Blondel, Lucien Laberthonnière, Alfred de Loisy, George Tyrell und Franz Xaver Kraus – um nur einige wenige Namen aus dem europäischen Kontext zu nennen – wird die Vermittlung des christlichen Glaubens auf die Moderne hin neu durchdacht, Intuitionen werden formuliert, in denen sich ansatzweise Theologie und Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils andeuten. In den Verurteilungen der Theologen als "Modernisten" in der Enzyklika Pius X. "Pascendi dominici gregis" (8.9.1907; DH 3475-3500), dem Dekret der Inquisitions-Kongregation "Lamentabili" (3. Juli 1907; DH 3401-3466) und dem Motu propio "Sacrorum Antistitum" (1.9.1910; DH 3537-3550) wird diesen Entwicklungen jedoch ein Riegel vorgeschoben. Das Verhältnis Kultur und Kirche bzw. Theologie blieb aufgewühlt, die Modernismuskrise war die Spitze eines Eisberges, eines tiefgreifenden Konfliktes und "Ringens" mit der Moderne und ihren Entfaltungen in Gesellschaft, Politik. Kultur und Wissenschaft. Die Zeit zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien ist durch dieses Ringen geprägt, durch einen Konflikt, der nicht nur auf eine kleine Elite innerhalb der katholischen Kirche beschränkt blieb, der ein Theologenstreit war, sondern der die Grundlagen der Glaubensvermittlung betraf und weite Kreise zog hinein in die Laienbewegung und ihr neues Selbstbewußtsein, unter Anerkennung der Autonomie der weltlichen Sachbereiche die Wirklichkeit aus christlichem Geist zu durchdringen und mitzugestalten. Wenn Johannes XXIII. das 2. Vatikanische Konzil als "pastorales" Konzil ausrufen konnte, so steht genau diese Einsicht in die Weite der Problematik, die die Grundlagen der Kultur betrifft, dahinter. Ekklesio-

[&]quot;Die Kluft zwischen Kirche und neuzeitlicher Kultur schien unüberbrückbar zu sein. Die Konsequenz war das Bestreben, auf den verschiedensten Gebieten eine genuinkirchliche Kultur zu schaffen, die jedoch zur mehr oder weniger einflußlosen Binnen-Kultur wurde." Heinrich Fritis, Art. Kultur II. Kirche und Kultur, in: Staatslexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft, Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien ⁷1987, 752-757, hier: 755. Vgl. dazu auch F.-X. KAUFMANN, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Franz Böckle/Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 126-164, hier: 156; ders., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.

Zur Übersicht über die jüngsten internationalen Studien zum Modernismus vgl. den Aufsatz von O. Weiß im Sammelband des Forschungsprojektes "Globalkultur und christlicher Glaube": "Sicut mortui. Et ecce vivimus." Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung, in: Hubert Wolf (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Paderborn 1998. 42-63.

logische Fragestellungen, eben genau das umstrittene Verhältnis der Kirche zur modernen Kultur, bestimmten die Tagesordnung des Konzils; die Entwürfe einer neuen Ekklesiologie, wie die Konstitution zur Kirche "Lumen Gentium" und auch die Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" dokumentieren, setzten bei den pastoralen Fragen einer notwendigen neuen Vermittlung des christlichen Glaubens in die moderne Welt an. Und eben darum ist das 2. Vatikanum auch nicht "lehrmäßiger" Abschluß einer leidvollen und spannungsreichen Epoche des Konflikts, sondern Initialzündung für eine Neubesinnung der Theologie, die uns heute noch aufgegeben ist. Gerade auf diesem Hintergrund möchte ich angeleitet von dem chilenischen Theologen Juan Noemi – das 2. Vatikanische Konzil als "postmodernistisch" bezeichnen: Es ist "postmodernistisch", indem es die Anliegen und theologischen Intuitionen der "Modernisten" aufgreift und im Ausgang von ihnen den Weg freimacht für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem neuen "kulturellen Kontext": d.h. mit Fragen der Ökumene, des Dialogs mit anderen Religionen, der Anerkennung der Religionsfreiheit, der Menschenrechte usw. Dies war in den Arbeiten der "Modernisten" – aber auch all´ der anderen Aufbruchsbewegungen dieser Jahre: der Jugendbewegung, der liturgischen, der ökumenischen Bewegung – angelegt, in ihrem Entwurf von Grundlagen für den Dialog mit der modernen Wissenschaft, in ihrem Erahnen des neuen kulturellen Kontextes und des Verlustes eines einzigen, gemeinsamen Verständnishorizontes für die Erarbeitung eines Glaubensverständnisses in der Moderne.

Ganz entscheidend beigetragen zu diesen neuen Wegen haben Theologen wie Marie-Dominique Chenu oder Karl Rahner. Ich möchte an dieser Stelle kurz auf einige der Impulse des Dominikaners Marie-Dominique Chenu schauen, vor allem sein auch heute noch lesenswertes Methodenbuch "Une école de théologie – Le Saulchoir". Chenu ging es vor allem darum, wieder neu zum "Eigenen" – zum ursprünglichen "Grunddatum" – der Theologie zu finden: dem lebendigen Evangelium, und damit die aristotelisch-thomistische Begrifflichkeit aufzubrechen, die seit dem 16. und 17. Jahrhundert die katholische Theologie prägte. ¹⁷ Sein neuer, befreiender Blick auf die Theologie ist möglich durch ein neues Verhältnis zur Geschichte: ¹⁸ Die Wahrheit ist nicht aus einmal definierten Glaubenssätzen abzuleiten; ein Wahrheitsaufweis anhand von solchen "Sätzen", wie er in vielen neuscholastischen Lehrbüchern durchexerziert wird und bei dem eine rein formale Zustimmung zu diesen Sätzen die Argumentation bereits tragen kann, basiert auf

Vgl. CHENU, Une école de théologie: le Saulchoir, 131. Chenu bezieht sich hier auf die Theologie der Barockscholastik

Vgl. Lonergan, Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen, 23. Die neuscholastische Theologie habe vor allem die Geschichte mißverstanden. Vgl. auch: G. Alberigo, Christianisme en tant qu'histoire et "théologie confessante", in: M.-D. CHENU, Une école de théologie: le Saulchoir, Paris 1985, 9-35.

dem Grund eines univoken Wissenschaftsbegriffs, der der Komplexität und Vielfalt der geschichtlichen Lebensprozesse, die auch die Gestaltung der Lebensformen des Glaubens prägt, nicht gerecht werden kann. Eine solche Theologie, so charakterisiert Marie-Dominique Chenu in seiner Abhandlung über das Theologie-und Philosophiestudium an der Dominikanerschule Le Saulchoir die neuscholastische Theologie, ist aber "tot", "und, ganz wörtlich genommen, ohne Seele, ein rationales Spiel auf der Oberfläche eines Gegebenen. Eine lächerliche Theologie: theologia, das 'Wort Gottes' spricht nicht mehr in ihr."

Genau dies, daß es in der Theologie nicht um die Wahrheit der Glaubenssätze geht, sondern um die Wahrheit und Lebendigkeit des Glaubens²⁰ selbst, daß es wesentliche Aufgabe der Theologie ist, dieser Wahrheit auf der Spur zu sein, ist Kernpunkt der Methodenstreitigkeiten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, im Streit um die "nouvelle théologie" der 40er und 50er Jahre. Eine den Umbrüchen im 12. und 13. Jahrhundert vergleichbare "Revolution"²¹ wird in der Diskussion um die "scholastische" bzw. "positive" Wissenschaft eingeleitet. Zur Diskussion steht zum einen der Status des Momentes des Historischen in der Theologie, seine Vermittlung im Blick auf die Wahrheitsfrage; gegen den Relativismusvorwurf gilt es zu argumentieren. Zum anderen geht es um die notwendige Revision des zugrundeliegenden wissenschaftstheoretischen Modells aristotelischer Prägung. Wissenschaft und Geschichte, Wahrheit und Geschichtlichkeit gilt es aufeinander hin zu vermitteln, um einer Gestalt von Theologie den Weg zu bereiten, die in der Geschichte dem Mysterium auf der Spur ist.²² Es geht um die Einsicht in die wesentliche "Positivität" und das heißt die "Geschichtlichkeit" der Theologie. Die vielfältigen historischen Arbeiten, das neue Interesse an Exegese und historischer Theologie, Dogmengeschichte, Patristik ("Sources chrétiennes"), Liturgiegeschichte (Josef Andreas Jungmann), die Entwicklung neuer historischer Methoden, trugen wesentlich zur Entdeckung dieser "Positivität" der Theologie bei. Genau in diesem Rückgang in die Geschichte wurde es möglich, das jeder Zeit neu gegenwärtig werdende Evangelium und mit ihm den ursprünglichen Glaubensimpuls wieder neu zu entdecken und auf diesem Weg die Glaubenssätze, die die Theologie erstarren ließen und von ihrem Wesentlichen und "Eigenen" ent-

¹⁹ CHENU, Une école de théologie: le Saulchoir, 131: "...désormais, l'assentiment purement formel à la formule dogmatique suffit, et le non-croyant peut bâtir sur elle un bon argument, si son syllogisme respecte la loi des trois termes. La théologie ne serait plus pieuse, elle resterait vraie. Nous, nous disons qu'elle serait morte, et, à la lettre, sans âme, jeu rationnel à la surface d'un donné. Théologie dérisoire: theologia, la 'parole de Dieu' ne parle plus en elle."

Vgl. Chenu, Une école de théologie: le Saulchoir, 139/140.

²¹ Vgl. Chenu, Une école de théologie: le Saulchoir, 117/118.

Vgl. zur Theologie der Geschichte auch: Gustave Thills, Théologie des réalités terrestres, Bd. 2: Théologie de l'histoire, Bruges, Paris 1949; Jean Danielou, Vom Geheimnis der Geschichte, Stuttgart 1955; H.U. von Balthasar, Theologie der Geschichte. Ein Grundriß. Neue Fassung, Einsiedeln 1959; J. Mouroux, Le mystère du temps. Approche théologique, Paris 1962; Christopher Dawson, The historic reality of christian culture, London 1960; Bernhard Welte, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Zwei Vorlesungen. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ingeborg Feige, Frankfurt a.M. 1996.

fremdeten, aufzubrechen. Einsicht, die "intelligence de la foi", wird erreicht auf dem Weg des Rückgangs in das "donné" der Theologie, in ihr "Grunddatum", die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Dem Glauben in der "Geschichte" auf verschiedene Weisen auf der Spur zu sein, führt in die "Gegenwart" des Glaubens und macht in der Geschichte den Glauben neu gegenwärtig. Indem Theologie wieder neu an das herangeführt wird, was Theologie ganz ursprünglich zur Theologie macht und ihr ihre Lebendigkeit gibt, nämlich das Wort Gottes, die Gabe, die Gott selbst ist, die Liebe, auf die allein im Glauben eine "entsprechende" Antwort gegeben werden kann, wird Theologie neu als "Glaubenswissenschaft" verstanden.²³ Theologie, so Marie-Dominique Chenu, ist Glaube im "Status der Wissenschaft"; ohne die Einbergung in den Glaubensakt wird Theologie zum leeren Wort. Gefülltes und erfüllendes Wort wird sie, wenn sie an den ursprünglichen Impuls des Glaubens zu rühren vermag, wenn sie in ihrem Wort dem Wort des Evangeliums Raum gibt und dabei von der Wirklichkeit Gottes selbst berührt wird. Genau dann wird Theologie auch der jeweiligen Zeit und Geschichte "gegenwärtig": "Gegenwart" ist für Chenu die Gegenwart des Evangeliums, des Wortes, das in die Geschichte eingegangen ist und dessen Gegenwart im Wirken des Geistes in Kirche und Christenheit je neu wird; Gegenwart ist aber in gleicher Weise, und dies in Entsprechung zum "Gesetz der Inkarnation", in dem Gott und Mensch in unauflöslicher Weise zueinander gefunden haben, die Gegenwart der jeweiligen Zeit; nur in ihr, im Öffnen der Augen auf die Zeichen der Zeit, in der Tiefe des Menschlichen, wird Göttliches sichtbar. Die Nähe des "Evangeliums", seine Gegenwart, wird in der Geschichte erfahren; Mystik und Praxis sind hier in der Tiefe miteinander verbunden.²⁴

Gerade in diesem "evangelischen" Neuaufbruch liegt die Tiefendimension der neuen theologischen Methodik begründet, hier spielen sich die eigentlichen Herausforderungen des Weges der Kirche in die Moderne ab. Der neue Blick auf die Geschichte, die Entdeckung der "Geschichtlichkeit" für theologisches Arbeiten hat dazu geführt. Chenu hat Johannes XXIII. in diesen Gedanken entscheidend beeinflußt, wenn dieser in seiner Eröffnungsrede in der Konzilsaula am 11. Oktober 1962 zwischen dem "Depositum Fidei", den "Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind" und der "Art und Weise, wie sie verkündet werden" unterscheidet und sein Lehramt als ein zutiefst "pastorales" versteht.²⁵ Der Öffnung der Kirche für Freuden und Sorgen der Menschen in ihrer jeweiligen

²³ Vgl. Chenu, Une école de théologie: le Saulchoir, 130-134.

Vgl. zu den vorliegenden Überlegungen auch Margit Eckholt, Poetik des Glaubens und Hermeneutik des Heiligen Geistes: Strukturmomente dogmatischer Methodenlehre, in: Margit Eckholt, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg 2002, Kapitel 9, 487-611.

²⁵ Vgl. Karl Lehmann, Evangelium und Dialog. Ein Vortrag zum 25jährigen Konzilsjubiläum, in: Herder-Korrespondenz 45 (1991), 84-90.

Zeit und geschichtlich-gesellschaftlichen Situation, ist damit ein Weg bereitet. In der im Geist erfahrenen Gegenwart Gottes ist eine Theologie der Zeichen der Zeit grundgelegt, die im Blick auf die verschiedenen Bereiche menschlichen Lebens – Wirtschaft, Politik, Kultur, Familie usw. –, aber auch innerkirchlicher Themen wie der Ökumene, des Dialogs mit anderen Religionen, der Mission, der Religionsfreiheit, der Menschenrechte in den Texten des Konzils durchbuchstabiert werden wird. ²⁶ Wie zeigt sich dieser Wandel auf Ebene der Ekklesiologie selbst?

c) Von der Ekklesiologie der "societas perfecta" zur "sakramentalen" Ekklesiologie des Konzils

- Die Ekklesiologie der "societas perfecta"

Auf dem 1. Vatikanum (1868/70) lag ein Schema über die Kirche vor, das jedoch nicht ausführlich diskutiert und verabschiedet werden konnte durch die politischen Umstände und das vorzeitige Ende des Konzils. Durch den Ausbruch des deutschfranzösischen Krieges war es nach der Ablehnung des ersten vorbereiteten Kirchenschemas auf dem Konzil nur noch zur Primat- und Unfehlbarkeitsdefinition gekommen. Für die Ekklesiologie, wie sie sich – z.B. in den Arbeiten eines Johann Adam Möhler in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts – entwickelt hatte, bedeutete dies einen großen Rückschlag. Denn gerade der auf dem Konzil abgelehnte Text aus der Vorbereitung war ein Versuch, die hierarchologisch und juridisch enggeführte nachtridentinische Ekklesiologie wieder zu weiten. Auf dem Konzil selbst war dann jedoch nur die Unfehlbarkeit des Papstes im Blick, die Diskussionen konzentrierten sich auf das Papsttum, eine zentralistisch geprägte Ekklesiologie, deren Wurzeln in der mittelalterlichen Kanonistik und vor allem in der barockscholastischen Theologie lagen, prägte weiterhin die Schultheologie.²⁷

Die Sozialgestalt der Kirche wird im Mittelalter im Rahmen der Kanonistik bestimmt, erst in der frühen Neuzeit und dann auf dem Hintergrund der Kirchenspaltung in der Reformation kommt es zur Formulierung einer "Ekklesiologie". Die Lehre von der Kirche lehnt sich an die politischen Philosophien der damaligen Zeit an, d.h. auf dem Hintergrund der aristotelischen Staatstheorie wird Kirche als

Vgl. Claude Geffre, Introduction, in: L'hommage différé au Père Chenu, Paris 1990, V-XI, hier: VIII. Vgl. den Artikel von Chenu zu den "Zeichen der Zeit": Les signes des temps, in: Nouvelle revue théologique 97 (1965) 29-39. Die Kirche "... observera ces signes dans leur actualité, et les percevra dans la mesure même où elle sera 'présente' à ces temps. ... elle est en acte le lieu théologique de la vérité présente de l'Evangile; elle est en acte, aujourd'hui, le témoin de l'économie du salut dans l'histoire. Le temps lui fournit les signes de l'attente actuelle du Messie venu, les signes de la cohérence de l'Evangile avec l'espérance des hommes." (35)

Vgl. Hermann Josef Sieben, Katholische Konzilsidee im 19. Und 20. Jahrhundert, Paderborn/München/Wien/ Zürich 1993; Vgl. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 107ff: Zusammenfassung Vom I. Vatikanum bis zu Mystici Corporis.

eine "Gesellschaft" bestimmt, als die "vollkommene Gesellschaft" – "societas perfecta". Die Sicht auf die Kirche wird in Parallelität zum – damals absolutistischen – Staatsbild entworfen. Kardinal Robert Bellarmin (1542-1621) setzt bei einem Nebeneinander von Kirche und Gesellschaft an; die Kirche ist im Grunde wie ein Staat verfaßt, ist aber – weil letztlich Gott ihr Souverän ist – "societas perfecta". Noch in den neuscholastischen theologischen Handbüchern, die bis zum 2. Vatikanum in Gebrauch waren – so im "Lehrbuch der Dogmatik" von Bernhard Bartmann oder dem "Grundriß der katholischen Dogmatik" von Ludwig Ott – wird die Definition von Kirche angeführt, die Bellarmin geprägt hat: "Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die durch das Bekenntnis desselben Glaubens, durch die Teilnahme an denselben Sakramenten vereinigt sind unter der Leitung der angeordneten Hirten und besonders des einen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Papstes" (De ecclesia militans, c. 2).

Die Kirche hat ein oberstes Organ, eine hierarchische Leitung, an deren Spitze der Papst steht, gefolgt von den Bischöfen, dann dem Klerus (in den unterschiedlichen Stufungen) und ganz am Ende der Hierarchie steht das "Volk", für das diese hierarchische Kirche die "Heilsanstalt" ist: Die Kirche hat Macht über den Menschen auf seinem Weg des Heils gerade in ihrer Aufgabe der Verwaltung der Sakramente, über die der Mensch Zugang zum Heil hat und auf die verheißene Gemeinschaft mit Gott vorbereitet wird. Die Sakramente sind "Werkzeuge" in der Hand der "ministri" der Kirche. Im Hintergrund dieses Modells steht die Auffassung der "Christenheit", einer christlich geprägten Gesellschaft und eines christlichen Staates und der westlich-abendländischen, römischen Kirche als der wahren Kirche Christi. Sicher war seit der Reformation die Kirchenspaltung ein Stachel im Fleisch, faktisch hatten sich die europäischen Staaten als katholische oder protestantische Konfessionsstaaten ausgeprägt (bzw. auch orthodoxe - wenn Russland hinzugezogen wird), theologisch wurde dies von seiten der katholischen Kirche jedoch nicht anerkannt; die eine und einzige Kirche, in der der christliche Glaube als die eine Wahrheit der Welt vermittelt wird, ist die katholische Kirche, und dieses "ist" wurde bis zum 2. Vatikanum im Sinne einer absolute Wahrheit beanspruchenden Identität verstanden. Die "Anderen" galten als Häretiker und Schismatiker, Rechtgläubigkeit wurde ihnen abgesprochen. Genau hier zeigt sich auf Ebene der Ekklesiologie – der starre, neuscholastische Wahrheitsbegriff, auf den ich im letzten Punkt hingewiesen habe: Ein solches Kirchenmodell ist abstrakt, ist nicht geschichtlich geprägt, es ist auf dem Hintergrund von Sätzen formuliert, die, einer formalen Logik gemäß, als "wahr" zu bestimmen sind, die aber, mit Chenu gesprochen, "tot" sind – das Wort Gottes spricht nicht mehr aus ihnen.

Genau dieses neuscholastisch geprägte Modell von Kirche, eine juridisch und hierarchisch geprägte Ekklesiologie, die die klassische dualistische Struktur von Kirche und Staat bzw. Gesellschaft fortschreibt, wird genau das Vorbereitungsschema für die Kirchenkonstitution "Lumen gentium" charakterisieren, das die Theolo-

gische Kommission unter Vorsitz von Kardinal Ottaviano ausgearbeitet hat und für die Diskussionen der ersten Konzilsperiode vom 11.10. bis 8.12.1962 vorlegt. Das Schema wird verworfen; in den Diskussionen der 1. Öffentlichen Sitzungsperiode machen sich jedoch viele Konzilsväter für diese Ekklesiologie stark: Die Vorteile bestanden für sie "in der Betonung der juridisch-sozialen Dimension und in der Gleichsetzung der römischen Kirche mit dem mystischen Leib Christi mit ihrer Konzentration auf die streitende Kirche. Ruffini konnte sogar sagen, das Wort ´streitende´ könne auch gestrichen werden, ´quia de nulla alia ecclesia in concilio est sermo´."²⁸ Der auf dem Konzil am 21.11.1964 verabschiedete Text ist demgegenüber von einem ganz anderen "Leben" und "evangelischen" Geist geprägt. Wie ist es dazu gekommen?

Der ekklesiologische Neuaufbruch in der Zwischenkonzilszeit: "Leib Christi" und "Volk Gottes"

In der Zeit zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in der sich das kirchliche Verbandswesen und damit auch die Laienarbeit in der Kirche auszugestalten beginnt, die durch unterschiedlichste Suchbewegungen, sei es in der Jugendbewegung oder der liturgischen Bewegung, nach einer lebendigen Kirche geprägt ist, kommt es zu einer bedeutenden ekklesiologischen Arbeit – nicht nur wegen des Konzils selbst, sondern auch wegen dieses Aufbruchs gilt das 20. Jahrhundert als "das" Jahrhundert der Kirche. Auf dem Hintergrund der neuen, geschichtlichen theologischen Methodik kommt es zu einer "Relecture" der verschiedenen "Kirchenbilder", die in der Schrift und den Texten der Kirchenväter vorliegen: es sind vor allem Arbeiten, die das Bild des Leibes Christi und des Volkes Gottes für die Kirche neu erschließen. In diesen Arbeiten werden die Spuren freigelegt, die in der Tübinger Schule der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, durch Johann Adam Möhler z.B., ausgelegt worden sind und die durch das 1. Vatikanum verschüttet wurden.²⁹

Gerade Johann Adam Möhler hat einen Kirchenbegriff vorgelegt, der die Kirche als corpus Christi mysticum versteht, ein Modell, das, so Joseph Ratzinger, organologisch-mystisch zu verstehen sei. Dieser Kirchenbegriff, der im Vorbereitungstext für das 1. Vatikanum eingegangen ist, wurde von der Konzilsminorität abgelehnt – die Sichtbarkeit der Kirche und der institutionelle Charakter der Kirche werde hier zu wenig berücksichtigt. Interessant ist, daß ein knappes Jahrhundert später, auf dem 2. Vatikanischen Konzil, die Kritiker des Leib-Christi-Begriffs die Argumentation

Giuseppe Ruggieri, Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie, in: G. Alberigo (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 2, 331-419, hier: 388.

Ulrich VALESKE, Votum ecclesiae, München 1962; Fritz Viering, Christus und die Kirche in römisch-katholischer Sicht. Ekklesiologische Probleme zwischen dem ersten und zweiten Vatikanischen Konzil, Göttingen 1962.

umkehrten: "Während nämlich die Väter des I. Vatikanums befürchteten, mit der Anwendung des Leib Christi-Begriffs auf die Kirche einem ekklesiologischen Mystizismus zu verfallen, warnten seine Kritiker auf dem II. Vatikanum vor einer Überdimensionierung des institutionellen Aspektes."30 Mit diesem knappen Hinweis auf einen zentralen Punkt der ekklesiologischen Debatte, wie sie sich seit dem 1. Vatikanum abzeichnet, stehen wir mitten in den Diskussionen, die auf dem 2. Vatikanum geführt wurden – und auch heute noch weiter gehen: die Frage nach dem "Mysterium" der Kirche auf der einen und nach der "Sichtbarkeit" der Kirche auf der anderen Seite. Leo XIII. hat in der Enzyklika "Satis cognitum" vom 29.6.1896 für die Diskusssion des Leib-Christi-Modells eine wichtige Weichenstellung gegeben: "Deswegen, weil sie Leib ist, wird die Kirche mit den Augen geschaut." (DH 3300). Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit sind in der "Leibhaftigkeit" der Kirche zutiefst verknüpft. Worin die "Sichtbarkeit" sich ausdrückt – ist es das hierarchische Gefüge der Kirche oder die "Gemeinschaft" der Kirche? –, wird zum Streitpunkt, auch dem Punkt, an dem sich theologische Schulen scheiden. Auch in den katholischen Bewegungen des beginnenden 20. Jahrhunderts spielt das Leib-Christi-Modell eine wichtige Rolle. Entscheidend ist hier, daß Kirche nicht mehr nur als hierarchische Gesellschaft geglaubt wird, sondern als Gemeinschaft in Christus gelebt und zu begreifen versucht wird. Das Wirken Jesu Christi wird nun nicht nur als Stiftungsakt, sondern als das gnadenhafte Fortwirken Jesu Christi in der Kirche verstanden.31

Der Höhepunkt der Auseinandersetzung und auch Annäherung an das Leib-Christi-Modell bildet das Jahr 1943: Am 18. Januar hat der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber ein Memorandum veröffentlicht, in dem gegen das Leib-Christi-Modell argumentiert wird; es führe zu einer Minderbewertung des hierarchischsichtbaren Aspektes der Kirche. Als Gegenreaktion wird das sog. Wiener Memorandum veröffentlicht, an dem Karl Rahner entscheidend beteiligt war: "Nur wenn er (der Christ) die sichtbare Kirche auch sieht als das Medium, durch das er in innigster gnadenvoller Verbindung mit Christus und damit mit dem göttlichen Leben steht, nur also wenn ihm (unter diesem Wort oder ohne es ist gleichgültig) die Lehre vom Corpus Christi Mysticum lebendiger und persönlicher Besitz ist, wird er der Kirche auch in dieser Zeit die Treue halten."³²

Am 29. Juni 1943 veröffentlicht Papst Pius XII dann die Enzyklika "Mystici Corporis": Zur Definierung und Erklärung der wahren Kirche könne nichts Vornehmeres, Vorzüglicheres und nichts Göttlicheres gefunden werden als der

Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kiche, 109.

³¹ Vgl. Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kiche, 112.

³² Zitiert nach Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 118.

Ausdruck "mystischer Leib Christi".33 Es wird hier auch die Aussage getroffen, daß die katholische Kirche und der mystische Leib ein und dasselbe, real identisch sind: nur römische Katholiken sind wirklich Glieder am Leibe Christi und alle Nichtkatholiken leben "nicht in diesem seinen Leib und aus seinem göttlichen Geiste"34. Impliziert ist – so Hansjürgen Verweyen – die hierarchische Rangfolge unter den Gliedern des Leibes.³⁵ Demgegenüber hat Kardinal Ratzinger in seiner Studie "Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft der Kirche" die Leib-Christi-Ekklesiologie gewürdigt: "Mit elementarer Kraft hatte sich ein Durchbruch durch jahrhundertelange Verhärtungen ergeben, und man empfand es mit Recht als ein großes Ereignis, daß diese neue Sicht der Kirche in der Enzyklika Mystici Corporis ihre Bestätigung durch das kirchliche Lehramt empfing, denn man durfte darin zugleich eine Überwindung des einseitig hierarchologischen Verständnisses der Kirche sehen und eine amtliche Bejahung all des Neuen, das seit Möhler in der Theologie gewachsen war. "36 Auf jeden Fall ist mit der Enzyklika für die Ekklesiologie ein Desiderat aufgegeben, das die Diskussionen um die Ekklesiologie auf dem 2. Vatikanum zutiefst prägen wird: "Es ging folglich darum, ein Konzept zu entwickeln, in dem die beiden Aspekte Außen und Innen noch stärker verschränkt sind, und zwar durch ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis. Oder anders formuliert: Man mußte Sichtbarkeit so zu denken vermögen, daß sie nicht rein äußerlich, sondern immer schon notwendiger Ausdruck des Unsichtbaren oder Vermittlung ins Unsichtbare ist. Und die gnadenhafte Verbindung von Kirche und Christus galt es wiederum so zu konzipieren, daß diese Verbindung gar nicht ohne das Moment der historischen Konkretion auskommt. Ein solches Konzept war in Mystici Corporis zwar inhaltlich impliziert, aber noch nicht ausgeführt."¹77

Die Leib-Christi-Ekklesiologie wird zum "Kristallisationspunkt für die meisten Neuausrichtungen" in der Ekklesiologie.³8 Demgegenüber hatten es Ansätze wie der des Kölner Priesters Mannes Dominikus Koster, der den Volk-Gottes-Gedanken für seine "Ekklesiologie im Werden" (1940) stark machte, zunächst schwerer. In den 40er und 50-er Jahren greifen deutsche Theologen wie Karl Rahner und dann Joseph Ratzinger in seiner Promotionsarbeit "Volk und Haus Gottes bei Augustinus" auf dieses Bild erneut zurück und stellen beide Bilder einander gegenüber. Interessant ist, daß der Münchner Dogmatiker Michael Schmaus, Lehrer von Joseph Ratzinger, beide Bilder miteinander zu vermitteln sucht. In

³³ Vgl. DH (3800-3822); U. Valeske, Votum Ecclesiae, München 1962.

³⁴ MC 22,203 (DH 3802).

³⁵ Vgl. Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2002, 403-407.

Josef Ratzinger, Das neue Volk. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1972, 93f.

Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 125 (Anm. 277).

³⁸ Michael Schmaus, Katholische Dogmatik, Band III/1, München 1958, 204.

seiner "Katholischen Dogmatik" (Bd. III/1) schreibt er: "Die Kirche ist derart Volk Gottes, daß sie als Leib Christi existiert."³⁹

Auch Karl Rahner schlägt in seinem Aufsatz aus dem Jahr 1943 "Die alleinseligmachende Kirche" diesen Weg ein; ich möchte kurz darauf eingehen: "Es ist schon allein durch die Menschwerdung des Sohnes des Vaters eine Sichtbarkeit des erbarmenden Heilswillens des Vaters der ganzen Menschheit gegenüber, eine radikale Zeichenhaftigkeit dieses Heilswillens gegeben, die der rechtlichen Organisation der Kirche noch vorausliegt, es ist schon im radikalen Sinn 'Volk Gottes' vorhanden, Volk der Brüder Christi dem Fleische nach, Gemeinschaft der Menschen mit dem Erstgeborenen aus vielen Brüdern, und so in einem wurzelhaften Sinn schon 'Kirche'."40 Und weiter: "Insofern die so 'konsekrierte' Menschheit von vornherein eine reale Einheit ist, existiert auch schon ... ein Volk Gottes', das sich so weit erstreckt wie die Menschheit. Dieses Volk Gottes liegt seiner rechtlichen und gesellschaftlichen Organisation in dem, was wir Kirche nennen, in ähnlicher Weise voraus wie ein bestimmtes geschichtliches Volk in der Ebene der innerweltlichen Wirklichkeit seiner Organisation im Staat voraus geht. Diese reale Bestimmtheit der einen Menschheit zum Volke Gottes ist eine reale Wirklichkeit und keine bloß abstrakte Idee eines Seinsollenden (denn sie gründet in dem Zusammentreffen der naturalen Einheit des Menschengeschlechtes und der realen Fleischwerdung des Wortes Gottes), und zwar eine Wirklichkeit, die schon als solche der Dimension des geschichtlich Sichtbaren am Menschenwesen angehört (denn die Menschwerdung Gottes vollzieht sich in Jesus von Nazareth, im geschichtlichen Hier und Jetzt, im 'Fleisch'). Andererseits ist diese reale und geschichtliche Wirklichkeit, die der Kirche als rechtlicher und gesellschaftlicher Größe vorausliegt, eine solche, die eine weitere Konkretisation auf der Ebene des Gesellschaftlichen und Rechtlichen finden kann und nach dem Willen Gottes finden sollte – eben in dem, was wir Kirche nennen."41 Gerade die Kirche in ihrer Sichtbarkeit bringt die Unsichtbarkeit der Gnade Gottes zum Ausdruck. Damit ist der theologische Begriff formuliert, der die neue Konzilsekklesiologie dann zutiefst prägen wird: der Sakramentsbegriff.

In seinem Gnadentraktat hat Karl Rahner 1939 zum ersten Mal "sacramentum" auf die Kirche bezogen. Dieser Begriff wird dann zum neuen Leitbegriff der Ekklesiologen in Deutschland und Frankreich, der genau dazu geeignet ist, "auch

³⁹ J. Frisque, zitiert nach Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 112.

⁴⁰ Zitiert nach Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 151.

Zitiert nach Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 152; Alois Mager (Hg.), Kirche - Weltanschauung - Soziale Frage. Die Arbeitsgemeinschaften und Vorträge der Salzburger Hochschulwochen 1946, Salzburg 1948, 47-60.

das im Kirchenbegriff waltende Verhältnis zwischen dem sichtbaren sakramentalen Zeichen (sacramentum tantum) und der unsichtbaren bezeichneten Wirklichkeit (res sacramenti) modellhaft auszudrücken. Drei Jahre nach C. Feckes und H. Keller (1934), zwei Jahre nach A. Stolz und J. Ternus (1935), ein Jahr nach O. Bauhofer, J. Tyciak und J.P. Junglas (1936), zeitgleich mit G. Feuerer, R. Graber und seinem Bruder Hugo (1937/38) greift Karl Rahner in der ersten Auflage von De gratia Christi diesen unter anderem von M.I. Scheeben und I.H. Oswald aus dem 19. Jahrhundert her- (und noch viel weiter zurück-)reichenden Faden auf."42 In weiteren Arbeiten in den 50er lahren über die Kirche und die Sakramente wird Rahner dann von der Kirche als dem Ursakrament bzw. dem Wurzelsakrament sprechen: in weiteren begrifflichen Klärungen wird dann lesus Christus als das Ursakrament bestimmt, die Kirche als das Grundsakrament bzw. als Sakrament des Heils der Welt. Auf diesem Weg hat Rahner sich von Otto Semmelroth anregen lassen, der bereits 1953 in seiner Studie "Die Kirche als Ursakrament" diese Begriffsdifferenzierung vorgenommen hat. Beide, Karl Rahner und Otto Semmelroth, werden dann für die Gruppe der deutschen Bischöfe auf dem Konzil den entscheidenden neuen Entwurf für das Kirchenschema vorbereiten, in dem sie einer sakramentalen Ekklesiologie auf dem Konzil zum Durchbruch verholfen. "Die Wahrheit von der Kirche als Ursakrament", so Otto Semmelroth, "bedeutet nicht eigentlich einen 'Kirchenbegriff' neben anderen, sondern Besinnung auf die übernatürliche Ontologie, die sich in den der Offenbarung geläufigen Aussagen über die Kirche ausdrückt. Die Kirche als Sakrament sehen, heißt den Zusammenhang deuten, der zwischen ihrer metaempirisch göttlichen Innen- und ihrer gesellschaftlich-menschlichen Außenwirklichkeit besteht. Denn es gehört zum Wesen des Sakramentes, wie es die Kirche in jahrhundertelangem Bemühen geklärt hat, daß in ihm ein Komplex von Wirklichkeiten innerer und äußerer, göttlicher und menschlicher Art im Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem und zugleich von Ursache und Wirkung miteinander verbunden ist."43

Mit diesem kurzen Hinweis auf Karl Rahners frühen Aufsatz und sein theologisches Ringen um das Ineinander von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, dem Hinweis auf Otto Semmelroth ist der theologische Punkt erreicht, der für die neuen Wege der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums der entscheidende werden wird: Die Konzilsekklesiologie ist durch eine "sakramentale Ekklesiologie" charakterisiert.

Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 156.

⁴³ Zitiert nach Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 162.

Der Aufbau von "Lumen Gentium" und die Verortung des " gemeinsamen Priestertums" im Kontext der Konzilsekklesiologie

Die Kirchenkonstitution "Lumen gentium" wurde am 21. November 1964, am Ende der III. Öffentlichen Sitzungsperiode verabschiedet. Die Konzilsväter haben nach langem Ringen und vor allem durch die theologischen Vorarbeiten eines Karl Rahner bzw. Otto Semmelroth für die deutschen Bischöfe, eines Yves-Marie Congar für die französischen Kirchenvertreter zu einer Bestimmung der Kirche als "universales Heilssakrament" gefunden. Interessant ist, daß die Diskussionen, wie sie die Ekklesiologie zwischen den beiden Konzilien prägte, sich auch auf dem Konzil selbst wiedergefunden haben. Es ist Abschied genommen von der "societas-perfecta"-Ekklesiologie, wie sie noch das Vorbereitungsschema geprägt hat und der Weg für eine Ekklesiologie eröffnet, die die Kirche als das in der Geschichte wandernde Volk Gottes bestimmt, das je neu aus dem "Mysterium" des dreifaltigen Gottes, der Liebe des sich in Jesus Christus offenbarenden Gottes, zu dem findet, was es ist.

Dies ist die "Verfassungsakte" bis heute für eine Kirche, die Gott und den Menschen nah sein will. Karl Rahner hat dazu geschrieben: "Ein erster Satz, der das Herz des künftigen Christen treffen wird, ist der Satz, daß die Kirche das Sakrament des Heiles der *Welt* sei. Das steht schon in der Einleitung, wenn es auch durch die letzten Textredaktionen unklarer geworden ist als in der vorausgehenden Fassung des Textes."⁴⁴

Der Konzilstext selbst ist kein ausgefeilter theologischer Traktat; genau das bedeutet, daß viele Formulierungen, die die Konzilsväter zu Einzelfragen getroffen haben, "Kompromißformeln" sind. Die Spannungen zwischen Minorität und Majorität, zwischen Vertretern einer hierarchisch geprägten, stärker juridisch gefaßten Ekklesiologie und einer Ekklesiologie des Volkes Gottes, einer Kirche als "Gemeinschaft", als universales Sakrament des Heils sind in den Texten selbst wiederzufinden, und sie haben den Rezeptionsprozeß dieses Textes geprägt – vor allem auch die Frage nach der Stellung der Laien in der Kirche. Die Ambivalenzen und auch Rückschritte in kirchlichen nachkonziliaren Stellungnahmen wie "Christifideles laici" und der sog. Laien-Instruktion stehen dafür.

Das Neue der Kirchenkonstitution wird bereits beim Blick auf den Aufbau des Textes deutlich: "Lumen Gentium" ist ein Verfassungstext über die Kirche, der beim tiefsten Grund der Bestimmung der Identität der Kirche ansetzt und diese nicht in rechtlichen Begriffen, sondern theologischen erschließt: Die Identität der

⁴⁴ Zitiert nach Wassilowsky, Universales Heilssakrament Kirche, 79 (Anm. 148).

Kirche leitet sich allein von Jesus Christus her, von ihm, der das Licht der Völker ist, und von diesem "Licht" her sind Identität und Aufgabe der Kirche bestimmt: als Volk Gottes in Jesus Christus gleichsam Sakrament für die Einheit mit Gott und mit den Menschen zu sein (LG 1). Das erste Kapitel über das "Mysterium" der Kirche ruft in Erinnerung, woraus sie ihr Leben gewinnt, es charakterisiert die theologische Tiefendimension ihrer Selbstbestimmung aus der Geschichte des dreieinen Gottes, der sich als Gott des Lebens in Iesus Christus zum Heilsgrund für Welt und Mensch bestimmt hat, für alle Völker. Allein daraus lebt die Kirche und in diesem Dienst steht sie. Von dort ausgehend ist dann das zweite Kapitel über das Volk Gottes formuliert. Die Kirche hat eine konkrete Verfassung, eine geschichtliche Gestalt, eine Sozialgestalt, und diese wird im Ausgang vom Volk-Gottes-Gedanken bestimmt. Daran schließen sich dann die Frage nach der hierarchischen Verfassung, das Kapitel über das Bischofsamt, und das Kapitel über die Laien an. Die nächsten beiden Kapitel betreffen das charismatische Leben der Kirche, die allgemeine Berufung zur Heiligkeit und das Ordensleben. Mit der eschatologischen Perspektive wird die Kirchenkonstitution abgeschlossen, hier wird an den Lebensgrund des ersten Kapitels erinnert, an das "Woraufhin" der Kirche, und auf das Vertrauen, daß dieser Weg, das Bei-Gott-Sein, eine Verheißung ist für alle, die glauben. Dafür steht der Blick auf Maria im letzten Kapitel der Konstitution. 45

Im Folgenden nehme ich diese sakramentale Ekklesiologie im besonderen in den Blick: Ich werde auf die "priesterliche Existenz" aller Gläubigen schauen und von dort dann im 3. Abschnitt des Vortrags abschließend Perspektiven für ein neues Miteinander von Priestern und Laien skizzieren.

2. "Priesterliche Existenz" – die Subjektwerdung der Kirche und aller Gläubigen

Das 2. Vatikanum hat im 2. Kapitel der Kirchenkonstitution, aber auch anderen Texten an die biblische Rede vom "gemeinsamen Priestertum" angeknüpft. Alle, die über die Taufe der Kirche angehören, nehmen teil am Priestertum Jesu Christi, an der sakramentalen Struktur der Kirche und stehen in ihrem Dienst, im Dienst der Evangelisierung, daß Einheit zwischen Gott und Mensch und unter den Menschen gestiftet wird. Für das Miteinander aller Dienste und Ämter in der Kirche ist dieses "gemeinsame Priestertum" eine entscheidende Grundlage, an die ich im Blick auf eine theologische Begründung des Ehrenamtes – in der Communio aller Dienst und Ämter – erinnern möchte.

⁴⁵ Vgl. auch RATZINGER, Zur Lage des Glaubens, München/Zürich/Wien 1985: "Man bleibt dem Konzil nur dann treu, wenn man diese beiden Herzworte seiner Ekklesiologie, Sakrament und Volk Gottes, immer zusammen liest und zusammen denkt."

"Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein." (LG 32). Unter allen Gläubigen waltet – von Jesus Christus her – "eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi" (LG 32). "... gemeinsam (ist) die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn ´es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus´ (Gal 3,28; Kol 3,11)." (LG 32).46

Eine Theologie des Amtes kann bei dieser Ausprägung der sakramentalen Struktur von Kirche, wie sie die Kirchenkonstitution "Lumen Gentium" vorgelegt hat, ansetzen. Das sakramentale Amt steht von dort her nicht im Gegenüber zum Volk Gottes, sondern in der "Communio" aller Dienste und Ämter steht es im Dienst der sakramentalen Struktur der Kirche im ganzen und im Dienst der Förderung der "priesterlichen Existenz" aller – gerade auch der Frauen.

Dieser Blick auf die "priesterliche Existenz" hat zu tun mit der Subjektwerdung aller Christen und Christinnen, ein Thema, das das Konzil im Blick hatte und das genau mit dem "Ankommen der Kirche in der Moderne" zu tun hat. Es ist interessant, daß sich dieses Thema über 50 Jahre nach dem 2. Vatikanum neu meldet: Die gegenwärtigen Zeiten sind von einer starken Individualisierung des Glaubens geprägt, die Bindung an Institutionen, gerade auch die Institution Kirche, wird immer brüchiger. Das Konzil hat mit der Bestärkung der "priesterlichen Existenz" aller Christen und Christinnen Wege gebahnt, die neue "Subjekthaftigkeit" des Glaubens ernst zu nehmen und von dort her ein neues Kirche-Sein auszuprägen. Daran wieder neu anzuknüpfen, könnte eine Chance sein, verloren gegangene Kirchenbindungen neu zu gestalten. Das Wahrnehmen der verschiedenen Subjekte in der Kirche ist eines der "Zeichen unserer Zeit", das haben die Konzilsväter in das Herz der neuen Verfassung der Kirche geschrieben: die Aufgabe aller Getauften, Amtsträger und Laien, aus der persönlichen "Aneignung" des Taufsakraments und dem Wahrnehmen des "gemeinsamen Priestertums" (vgl. LG 10) Kirche als Volk Gottes auf dem Weg und in engster Bezogenheit auf alle Lebensrealitäten des Menschen auszuprägen. In den Konzilstexten steckt so ein Potential, das im gegenwärtigen Moment neu erschlossen werden kann.

235

⁴⁶ Vgl. Susanne Kramer, Ehrenamtliche als Praktische Theologinnen, in: Trierer Theologische Zeitschrift 116 (2007) 348-356. hier: 351.

Es geht in Zeiten, in denen die Glaubensoption mehr als zuvor eine je persönliche und individuell verantwortete ist, darum, das "empowerment", das in der Teilhabe am "gemeinsamen Priestertum" und in den Sakramenten grundgelegt ist, entdecken zu lernen.⁴⁷ Es ist ein Befähigtsein von Gott her, an das die Verantwortung verknüpft ist, als Christin selbst zum Werden der sakramentalen Kirche beizutragen – in der je eigenen christlichen Praxis, in der Übernahme von Verantwortung, die an einen Dienst oder ein Amt, auch ein Ehrenamt, in der Kirche geknüpft ist.

Es wird heute immer mehr in der Pastoral darum gehen, die Entdeckungsprozesse zu fördern, daß z.B. ehrenamtlich tätige Frauen – im Miteinander mit Priester, Pastoral- oder Gemeindereferentin – in diesem Sinne am Evangelisierungsauftrag der Kirche Anteil haben. Aufgabe der "Hauptamtlichen" ist es, solche Entdeckungsprozesse zu begleiten und die entsprechenden "Glaubensschulen" anzubieten. Pastoral kann sich also nicht allein vom Abdecken der "Kernaufgaben" einer Gemeinde her definieren, sondern heute viel mehr von den Menschen her, die diese Gemeinde bilden. Wenn das alte Ehrenamt sich daher bestimmt hat, daß ihm Aufgaben von Hauptamtlichen zugewiesen worden sind, so kehrt ein Ansatz, der von der "priesterlichen Existenz" aller Getauften ausgeht, diese Perspektive um. Natürlich birgt dies auch Konflikte, gefragt ist eine ständige "Unterscheidung der Geister", gefragt sind die theologischen und geistlichen Kompetenzen der Hauptamtlichen – das ist eine neue Gestalt der "Seelsorge", die die große Chance birgt, daß die Vielfalt der Lebenswelten der Menschen auf neue Weise in die Gemeinde geholt werden kann und ihr eine Lebendigkeit und Attraktivität gibt.

Peter Hünermann hat in seinen präzisen und fundierten Interpretationen der Konzilstexte immer wieder an die "niederen Weihen" erinnert, die mit dem Konzil abgeschafft worden sind. Angesichts der vielfältigen Ämter, die Laien übernommen haben und übernehmen, ist es vielleicht angesagt, dieses Modell – unserer Zeit entsprechend – mit neuem Leben zu füllen. Dann würde die ehrenamtliche Tätigkeit von Frauen – gerade auch in führenden Positionen – die entsprechende Anerkennung finden, eine offizielle kirchliche Beauftragung ist möglich, dies aber auf eine neue Weise: das heißt auch befristet, projektbezogen, mit klar definierter Partizipation und Mitsprache am amtlichen Vollzug der Gemeinde.

Vgl. dazu: Margit Ескноїт, Citizenship, Sakramentalität der Kirche und *empowerment*. Eine dogmatisch-theologische Annäherung an den Begriff der Citizenship, in: Virginia R. Azcuv/Margit Ескноїт (Hg.), Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft, Zürich/Berlin 2009, 11-40.

3. Konsequenzen für die Pastoral und das Miteinander der verschiedenen Ämter und Dienste im Volk Gottes: eine evangelisierende und kommunikative Pastoral

Dies bedeutet ein Perspektivenwechsel im Blick auf den konkreten Vollzug von Kirche, auf die Ortskirche und die Communio der verschiedenen Ämter und Dienste. Gerade weil auch das geweihte Amt in der gemeinsamen Wurzel der "priesterlichen Existenz" aller Christen und Christinnen gegründet ist, steht es im Dienst der vielen Dienste und Ämter und der Einheit und Gemeinschaft der "Communio" der jeweiligen Ortskirche.

"Hauptamtliche" stehen in der Verantwortung, Räume zu öffnen für die Entfaltung der Charismen. Dazu gehört viel Demut, gleichzeitig ein neuer und differenzierter, Konflikte nicht scheuender Umgang mit "Macht", dazu gehört die Fähigkeit einer "Unterscheidung der Geister" im Blick auf den Wandel des eigenen Selbstverständnisses als Priester oder beauftrage Pastoralreferentin, dazu gehört ein Anerkennen der Kompetenzen derer in der Gemeinde, die sich ehrenamtlich engagieren, ebenso das Delegieren von leitender Verantwortung, dazu gehört aber auch ein neues Entdecken der eigenen theologischen Kompetenzen, die gerade das entscheidende Rüstzeug sind, die neuen Charismen in einer Gemeinde – oder auch über die Ränder der Gemeinde hinaus – zu erschließen und sie auf die Mitte der Gemeinde hinzuführen. Die Gefahr, die in der neuen Entdeckung der Charismen und der je individuellen "priesterlichen Existenz" liegt, kann in einer Zerstreuung liegen. Damit dieser Moment zu einem Pfingsten – und damit einer Erneuerung der Kirche – werden kann, muß das geweihte Amt heute im besonderen als Dienst an den Charismen und als Dienst an der Einheit verstanden werden.

Wichtig ist das sakramentale Amt des Priesters gerade als Dienst an den Diensten und als Dienst an der Gemeindebildung und an der Einheit der Gemeinde. Es geht darum, in der Eucharistiefeier alle, die zur Gemeinde, zum Volk Gottes gehören, auf Jesus Christus hin zu zentrieren und von dort her je neu um die Befähigung – die Gnade – zu bitten, die je eigene priesterliche Existenz zu leben.

Aufgabe des Priesters ist es so, immer wieder an den Geist der Gemeinschaft, der Gemeinde zu erinnern und die verschiedenen Charismen auch darauf zu beziehen. Erst dann kann die Gefahr vermieden werden, daß Gemeinde sich "elitär" versteht, ein Club der Gebildeten usw. wird. Gemeinde darf sich nicht "exklusiv" verstehen: "Wenn die Gemeinde kein Ort ist, an dem Menschen finden, was sie im Hinblick auf Sinnstiftung, auf soziales Miteinander, auf sinnvolle Betätigung suchen – dann werden sie sich auch nicht dort engagieren, sondern woanders oder auch gar nicht. Und eine Gemeinde wird auch nur solche Formen des Engagements zulassen oder fördern, die dem eigenen Selbstverständnis und den eigenen sozialen Vollzügen entsprechen. Es kommt darauf an, wie offen und durchlässig die Mitglieder das Gemeindeleben begreifen und gestalten, wie neugierig sie auf

andere Lebensentwürfe sind, wie sehr sie sich durch neue Engagementformen und -themen herausfordern und bereichern lassen, ohne sie zugleich vereinnahmen zu wollen. Es geht mit anderen Worten um ein Interesse an Personen, an geteiltem Leben – und nicht primär um die Förderung von Engagement. Und es geht – strukturell – um die praktische Akzeptanz der Pluriformität von Gemeinde als Voraussetzung für ein vielfältiges Engagement. Nur unter diesen Voraussetzung könnten die strukturellen Veränderungen des freiwilligen Engagements als Chance statt als Bedrohung begriffen werden."⁴⁸ Angesichts der vielen, auch befristeten Projekte, die Laien ehrenamtlich übernehmen, steht das geweihte oder ordinierte Amt so gerade für die Stabilität der Gemeinde und ihre Kontinuität in der Zeit.

Neue Dienste und Ämter – das ist zu einem neuen theologischen und ekklesiologischen Thema geworden. Es birgt gerade für Frauen – und auch Theologinnen als Expertinnen, die Glaubensspuren von Frauen auf dem Hintergrund der Tradition der Kirche und angesichts der neuen Zeichen der Zeit zu reflektieren -, die Chance, auf eine ganz neue Weise einen Beitrag zur Realisierung der Kirche als Sakrament der Einheit mit Gott und untereinander zu leisten, der die Debatten um die Sozialgestalt der Kirche - die sich oft auf die Amtsfrage verengt haben - in eine neue Weite stellt. Pastoral und Seelsorge werden sich – im Sinne des 2. Vatikanum – von der Communio des ganzen Volkes Gottes her bestimmen, von dort her wieder mehr den Menschen in den Blick nehmen und über die vielfältigen ehrenamtlichen Tätigkeiten – von Männern und Frauen, Jungen und Alten – die Fülle der gerade auch alltäglichen Lebenswelten des Menschen in ihre Mitte stellen, damit seine Ängste und Nöte, den Kampf um die Existenz bei Verlust von Arbeit und Geld, seine Sorgen in Krankheit und Leid. Pastoral und Seelsorge werden sich an den verschiedenen Charismen orientieren, werden sicher flexibler und "projektorientierter" werden und im Vertrauen auf das Wirken des Geistes Gottes im Geist christlicher Demut und Armut Gedanken der "Besitzstandswahrungen" vertreiben müssen.⁴⁹

Hier kann – und das möchte ich als deutsche Theologin sagen – die deutsche Kirche von den Kirchen in Lateinamerika lernen. Die letzte Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007) hat in ihr Zentrum die evangelisierende Pastoral gestellt und vor allem die neuen "Subjekte" in der Kirche – die Träger und Trägerinnen der Evangelisierung – in den Blick genommen. Wenn wir diesen Spuren der Subjektwerdung in der Kirche weiter folgen, dann werden

⁴⁸ Andreas Kampmann-Grünewald, Bedrohung oder Chance? Der Strukturwandel freiwilligen Engagements in Kirchengemeinden, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006) 130-137, hier: 136.

⁴⁹ Susanne Kramer, Ehrenamtliche als Praktische Theologinnen, in: Trierer Theologische Zeitschrift 116 (2007) 348-356, hier: 352.

wir vielleicht den Beitrag leisten, um den es mir in diesem Vortrag gegangen ist: ein Beitrag zum "Ankommen der Kirche in der Moderne", in dessen Verantwortung gerade Theologen und Theologinnen mit ihrer Denk-Arbeit und ihrem Dienst in der Kirche stehen.

Crisis del ministerio

Carlos Villa Roiz

Se dice que la Iglesia católica enfrenta en estos días una severa crisis de credibilidad y liderazgo. Hay quien apostaría a que esto fuera verdad, pero no lo es. La Iglesia sigue siendo confiable y líder de opinión internacional, a pesar de que algunos medios de comunicación la han puesto en el centro de un violento huracán para que sea sacudida con toda la fuerza de sus enemigos.

La Iglesia lo sabe y el propio Papa Benedicto XVI ha impulsado una política de transparencia informativa para que a la luz pública se ventilen los casos más dolorosos que la Iglesia ha enfrentado en décadas. La Carta Pastoral dirigida a la Iglesia en Irlanda es un ejemplo de ello. Ya desde tiempos de Juan Pablo II, el entonces cardenal Ratzinger hablaba de la necesidad de entrar a una etapa de purificación al interior de la Iglesia.

Fairchil, en su Diccionario de Sociología, define a la crisis como: "situación grave de la vida social, cuando el curso de los acontecimientos ha alcanzado un punto en que el cambio es inminente, para bien o para mal, desde la perspectiva del bienestar humano. Las crisis son factores de cambio. Ofrecen la oportunidad de romper paradigmas sin modificar en nada los dogmas de la Iglesia.

Durkheim habla de crisis afortunadas y en la literatura sociológica se relaciona con el fenómeno de la desintegración del sistema de valores. En la sociedad global hay cambios de valores y quienes los promueven están movidos por intereses específicos, y ellos ven con agrado cualquier ataque a las iglesias históricas cuyas doctrinas son rocas inamovibles en sus principios.

Hace pocos días, por ejemplo, un cantante de fama internacional decía: "si me mí dependiera, prohibiría todas las religiones porque se oponen a las prácticas homosexuales". Como esta persona, hay muchas otras y organizaciones sociales, empresas y organismos que promueven el aborto, la eutanasia, la cultura de la muerte... todo lo que ayude a reducir las tasas demográficas bajo el auspicio de la ONU. Para muchos, las iglesias históricas son rivales en principios e intereses y por ello las atacan desde todos los flancos apoyados con recursos millonarios y la manipulación de los líderes de opinión.

La Iglesia es sacudida con agresiva fuerza. A veces con toda la razón –son los casos de abusos sexuales de sacerdotes–. Otras veces, con una estrategia bien definida para desacreditarla a fin de que avancen reformas legislativas y nuevos modelos sociales que son contrarios a los principios del Evangelio. Pues a pesar del permanente golpeteo en los medios de comunicación, gran parte de la comunidad anglicana que vive en Canadá, Estados Unidos y Australia han pedido al Papa su incorporación a la Iglesia de Roma.

Los musulmanes, que en número ya rebasan a los católicos, y la Santa sede se encuentran más cerca que nunca y hay pronunciamientos conjuntos y compromisos específicos. Lo mismo ocurre con el Judaísmo, y con la Iglesia Ortodoxa, principalmente con el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla y el de Moscú cuya relación no fue del todo buena durante el pontificado de Juan Pablo II.

Es decir, la Iglesia sigue siendo una institución sólida. Ha mejorado sus relaciones con otras instancias y ha crecido en número de fieles de acuerdo al Anuario Pontificio. Entre los nuevos conversos hay personalidades como Tony Blair, ex Primer Ministro británico. Los medios hablan de las deserciones de la Iglesia, pero rara vez destacan las nuevas conversiones y las personas que se habían ido de la Iglesia y que decepcionadas de las sectas, regresan arrepentidas.

El Papa ha sentado que hay fuertes intereses para golpear a la Iglesia y en efecto, los hay.

El sacerdote en los medios de comunicación

La percepción que se tiene del sacerdote en una sociedad como la mexicana que es compleja y plural, necesariamente será compleja y plural. Es difícil sintetizar o sacar una especie de común denominador.

La percepción de un sacerdote no se limita a lo que ocurre en el interior del templo cuando las personas asisten a misa los domingos porque en este caso, estaríamos hablando de la imagen que se pueden formar un 10 % de la población, que es el porcentaje de quienes acuden a misa ordinariamente en algunas zonas de la Ciudad de México.

Otro sector percibe, quienes de vez en cuando acuden a alguna boda, bautismo o 15 años percibe diferente al sacerdote. Son bautizados que no saben persignarse ni responder a las oraciones de la Misa, pero que forman parte de la estadística oficial que revela que México es un país mayoritariamente católico en una proporción superior al 80% y cristiano, en un 97%. Ellos pueden formar parte de cultural de la Iglesia pero muchos son ajenos a sus principios y no se dan cuenta de la incoherencia en la que viven, confesándose católicos y hasta guadalupanos, pero debido a su mala preparación religiosa, apoyan el aborto y equivocadas formulas de unión entre personas del mismo sexo. La cultura religiosa ha adelgazado. La conciencia de muchos se ha adelgazado. Se ha perdido el sentido del valor, de la vida y de la estadística.

La percepción del sacerdote se da de manera distinta en las escuelas, en la calle, en las peregrinaciones, en la vida cotidiana bombardeada por los medios de comunicación creando una opinión entre los públicos.

Esto es importante porque la opinión pública, por sí sola, no existe. Es un invento de sociólogos, políticos y comunicólogos para definir las tendencias culturales que son impuestas a la sociedad desde arriba, por un grupo privilegiado de políticos e informadores que tienen la posibilidad de acceder a los medios de comunicación. No todos tienen esa oportunidad. A la élite la llaman «intelectuales», los demás son Integrados en términos de Umberto Eco. Quien analiza es apocalíptico, siempre y cuando no sea sacerdote porque ellos son ciudadanos de segunda clase que no pueden hablar abiertamente sin estar expuestos a demandas y juicios civiles por parte de políticos y agrupaciones intolerantes.

La opinión pública es el resultado de las opiniones de quienes están al frente de los medios de comunicación, de quienes dan la cara o firman sus notas. Ellos tienen salarios y obedecen a intereses específicos de todo tipo.

Algunos medios respaldan a sus patrocinadores; otros, se casan con corrientes ideológicas o tienen compromisos políticos. Este es el "periodismo ideológico" que puede ser el peor cuando sus editorialistas e "iluminati" defienden a capa y espada que sólo el color verde, el azul o el amarillo es el bueno y dogmáticamente rechazan cualquiera que no sea el de su divisa.

Pero de esos dogmas políticos no se habla. Sólo de aquellos que se dice tiene la Iglesia y la convierten en una institución oscurantista y medieval.

Las ONG también desempeñan un papel importante en la opinión pública al respaldar o rechazar las posturas de la Iglesia de acuerdo con sus intereses. Finalmente, los medios producen mercancías informativas y de la complacencia de los públicos dependerán sus éxitos en *rating* y ventas.

Para definir al hombre tenemos que hablar de su circunstancia

La percepción se deriva la sensación, aquella información que recibimos a través de nuestros sentidos pero incluye la interpretación dándole un sentido.

En la percepción no sólo influye lo que vemos, lo que oímos o lo que palpamos a través de nuestros órganos sensoriales... En este proceso también participa el cerebro, la razón, el criterio propio que a veces se tambalea cuando la "opinión pública" es adversa a los propios principios ya que esta es bombardeada desde todos los flancos. Los bombardeos informativos influyen en que la gente cambie de opinión. A veces genera contradicciones en las personas, entre lo que le dicta su conciencia, su educación religiosa, sus valores y los criterios políticos, sociales y económicos que se imponen desde arriba.

La percepción que domina en la sociedad mexicana urbana, principalmente en el Distrito Federal, está condicionada por todo lo que publican y difunden los medios de comunicación, mismos que obedecen a intereses políticos, económicos y sociales muy concretos, como ya dijimos. La sociedad se polariza en este proceso.

Todos los medios tienen editorialistas e "intelectuales" encargados de perpetuar y defender los intereses y valores de los medios y los de sus lectores, es decir, del mercado del cual viven. La objetividad informativa queda sujeta a la línea editorial.

Los intelectuales son inflados por los propios medios y por lo general se respaldan unos a otros. Los medios los presentan como voces autorizadas y omnipotentes para forjar la opinión pública. También son los encargados de desacreditar a quienes se oponen a los intereses propios, sus alianzas y el mercado informativo que obedece a una línea política-editorial.

Si bien, las notas periodísticas impresas son las que más pueden profundizar sobre cualquier tema, este grupo apenas representa un porcentaje poblacional de lectores menor al 5 %, pues en México la gente no tiene el hábito de la lectura. En promedio se lee medio libro por año.

La radio y televisión, en cambio, son los medios de mayor influencia en la construcción de la opinión pública nacional. Esto los debiera obligar a ser más responsables y prudentes.

Información – manipulación

Los medios de comunicación tienen cuatro objetivos fundamentales: informar, orientar, divertir y culturizar.

La información y la opinión no son lo mismo. La información debe ser imparcial o lo más objetiva posible. La información lineal puede manipular a las masas.

Por ejemplo: si un entrevistado ataca a un sacerdote, el periodista y el medio deberían cumplir con la responsabilidad de dar la oportunidad al interesado de defenderse o al menos, el reportero debería verificar los hechos. No siempre ocurre así. La sola declaración basta para hacer una nota. Si hay daño moral a terceros, se considera mera responsabilidad de declarante. Así operan muchos periodistas.

Muchos medios han caído en el vicio de hacer un periodismo a base de declaraciones, de acusaciones y escándalos. Se ha descuidado el periodismo de "hechos", de las acciones concretas. Se destinan planas o minutos para informar al público de declaraciones entre las que se mezclan difamaciones, ataques personales, y siempre, la defensa de los propios intereses.

En las propias fuente religiosa prevalecen las notas con mensajes desde el púlpito o entrevistas con jerarcas, y se descuidan obras como la acción social de la iglesia, el sentido de las liturgias o el valor de la categuesis.

Frente a los mensajes religiosos, por lo general responden en cascada los editorialistas, políticos y las ONG, de acuerdo a sus intereses específicos.

Estos intereses no siempre están de acuerdo con los principios de la Iglesia, como ha ocurrido en los livianos debates oficiales sobre la despenalización del aborto en el DF o las uniones entre personas del mismo sexo.

El resultado es que la opinión pública se forma de manera parcial, manipulada, por lo general en contrapunto con el magisterio de la Iglesia a la que hacen parecen como medieval, retrógrada, de doble moral, etc. La imagen del sacerdote queda condicionada a intereses externos. La percepción del sacerdote depende de la intensidad del bombardeo informativo, de los círculos sociales en los que se desenvuelven las personas, de la preparación religiosa de cada quien, su educación, cultura y fe.

En el mensaje informativo influye el colocar ciertos mensajes en espacios privilegiados y la intensidad con los que se repiten. También a través de difundir visiones parciales de los hechos, negando la oportunidad a la contraparte de que exprese su punto de vista, y sobre todo, dejando hablar a los "iluminati" para consolidar una postura política o social en la siempre moldeable opinión pública.

La experiencia y análisis en la Oficina de Comunicación Social de la Arquidiócesis de México, cuando se pretendía despenalizar el aborto en el DF, demostró que todos los medios destinaron los mejores tiempos y espacios a la promoción de la cultura de la muerte, acompañada de señalamientos contra la Iglesia a la que imputaban razones y criterios dogmaticos y poco progresistas.

Entonces se procedió a organizar una conferencia con científicos para que ellos mismos dieran a la prensa razones científicas en contra del aborto. El resultado fue que muy pocos periodistas asistieron a la conferencia y apenas publicaron unos cuantos renglones al día siguiente sobre el tema. No por ello, cesaron los señalamientos de que la Iglesia se oponía a los abortos por cuestiones religiosas, dogmáticas, oscurantistas y retrógradas.

La opinión pública, modelada a capricho de intereses clientelares de partidos políticos y organizaciones civiles, redujeron todas las razones de peso que expusieron las iglesias en defensa de la vida. Los sacerdotes quedaron asignados como poco progresistas y dogmáticos que no entiende razones científicas...

¿Cuáles son esas razones científicas? Que matar a un hijo en el vientre materno es como cortarse las uñas; que la mujer tiene el derecho de decidir sobre su cuerpo, negando que un hijo, -aunque esté desarrollándose en el cuerpo de una mujer-, es otra persona humana con derechos propios a quien el estado no quiere reconocérselos.

El análisis informativo confirma que la Iglesia y los sacerdotes son atacados de manera insistente, cada vez que está por introducirse un cambio legislativo como es el caso del aborto y las reformas al Código Civil que permiten los mal llamados "matrimonios" entre personas del mismo sexo.

Cuando la Iglesia en México expresó su oposición a estas uniones que iban a ser aprobadas, políticos, ONG involucradas e intelectuales de izquierda comenzaron a golpear con sus opiniones a la Iglesia con argumentos viejos, para debilitar su histórico liderazgo en la formación de opiniones morales, éticas y religiosas en la sociedad.

Esta vez, llegaron hasta calumniar al fallecido cardenal Ernesto Corripio Ahumada imputándole un hijo carnal; luego vinieron acusaciones a la Iglesia de doble moral, y por supuesto, destacaron los vergonzosos escándalos en los que se ha visto envuelta la propia Iglesia: pederastia, la relación sentimental de un famoso sacerdote en Miami: los hijos de Fernando Lugo en Paraguay, etc.

Y aunque estos casos y otros más, representan un bajísimo porcentaje de malos sacerdotes en el mundo, frente a opinión pública, todos, absolutamente todos los sacerdotes, pagaron las consecuencias. Contados medios han destinado algunos renglones a hablar de las cosas buenas de la Iglesia. Esas, no venden.

Los medios de comunicación, en general, no han sido equilibrados al tratar de difundir la obra buena de la Iglesia, el compromiso de muchos sacerdotes, religiosos y religiosas con la comunidad.

La nota que prevalece es la roja. La imagen pública del mal sacerdote es la que vende. Pero no todos los medios son iguales, no todos los periodistas son iguales. En estos momentos de crisis también ha habido reporteros, analistas, editorialistas ejemplares que más allá del escándalo buscan las causas y las posibles soluciones a los problemas. El espíritu crítico lo agradece la Iglesia, lo agradecemos todos, lo agradece México, cuando a partir de la verdad se busca construir, no destruir.

Los escándalos

Algunos intelectuales y medios de comunicación no son los únicos responsables de la imagen negativa e indiscriminada de la Iglesia y el sacerdocio. El peor enemigo de la Iglesia no es el periodista cazador de escándalos. El peor enemigo de la Iglesia es un mal sacerdote.

San Patricio, en Irlanda, tardó 30 años en construir una Iglesia para Cristo evangelizando a celtas y escoceses y lo hizo de una manera tan sólida, que mil 500 años después, en Irlanda del Norte, la misma comunidad defendía con su sangre en una guerra civil su fe en contra los protestantes.

Esa Iglesia progresista y leal, fue sacudida por un puñado de sacerdotes que abusaron sexualmente de menores en escuelas cristianas. Con este hecho vergonzoso, tambalearon la confianza de toda una nación hacia los sacerdotes e instituciones católicas. El Papa Benedicto XVI ha reconocido que recuperar la confianza de los irlandeses puede tardar años.

Los delitos sexuales y las conductas inapropiadas de algunos sacerdotes, crucifican a los demás y golpean a la Iglesia. Los medios de comunicación reproducen los escándalos y los amplifican en primeras planas. Ese es su deber, cuando es noticia, pero además, porque no debe haber impunidad. El propio Papa ha roto el paradigma del silencio para ventilar todos estos vergonzosos casos de manera pública y transparente.

Un mal sacerdote lo ha dicho Benedicto XVI en su Carta Pastoral a la Iglesia de Irlanda- traiciona a la Iglesia, a la sociedad, a los demás sacerdotes, a los fieles.

La misma conducta delictiva puede ser mayor en porcentajes en otros ambientes sociales, pero en el caso del sacerdote, no tiene ninguna justificación puesto que el sacerdote es imagen de Cristo.

La Santa Sede dio a conocer en días pasados que son unas 300 denuncias las que se han recibido en los últimos diez años. Estos casos son la mancha que estigmatizan a incontables sacerdotes ante una manipulada opinión pública, que a veces obedece a intereses específicos contrarios a la Iglesia, pero hay otros lamentables aspectos que también se deben analizar:

- Los sacerdotes que tienen hijos son puestos en la sociedad como ejemplos de doble moral.
- Una de las acciones que jamás perdonan los fieles a u sacerdote es cuando este les niega, bajo cualquier razón, la atención espiritual de emergencia de un familiar agonizante o enfermo.
- Lujos innecesarios en la vida sacerdotal.
- La poca o nula convivencia del sacerdote con los feligreses.
- El trato inadecuado y regañón en los confesionarios a los que por primera vez acuden muchas personas después de años de distanciamiento.
- La creencia popular de que las nulidades matrimoniales pueden ser compradas o concedidas a personas influyentes.
- La falta de actividad social en las parroquias que abre caminos para que la gente busque otros círculos sociales.

Frente a todas estas circunstancias, la Iglesia, en todos sus niveles, debe insistir en las acciones buenas que realiza. Frente a la opinión pública, la Iglesia requiere como estrategia de relaciones públicas hacer a un lado aquello de que "no sepa la mano izquierda lo que hace la derecha", pues si en algunos medios se privilegian a los escándalos, tendremos, como Iglesia, que difundir hasta el cansancio nuestros aciertos, nuestra fe, nuestro programas sociales y asistenciales, la santidad de innumerables hombres, mujeres y niños.

El llamado a la Misión permanente continental formulada en Aparecida, Brasil, es una acción urgente, frente al avance de la cultura de la muerte, las sectas, la apatía a todo lo religioso, la pérdida de valores en la sociedad, el poder que ejercen algunos medios de comunicación abiertamente anti religiosos y anticlericales.

Iglesia somos todos nosotros. Todos los bautizados. Muchos de nosotros, sin embargo, no tenemos una sólida preparación. Nos quedamos con el catecismo que recibimos de niños. Vamos a la iglesia de vez en cuando. Vemos televisión cinco horas diarias. No tenemos el hábito de la lectura, y muchas de nuestras amistades, son ateas y anticlericales.

Cuando el Vaticano anuncia nuevas beatificaciones, salen a relucir nombre como el Padre Damian y su misión con los leprosos de Hawaii, o el de Mary MacWillop, australiana excomulgada que ahora alcanza la gloria de los altares tras aplaudir el que haya fundado las primeras escuelas para los aborígenes. Pero la santidad parece lejana. Muy lejana.

Cuán difícil es entender ahora que la Iglesia es santa, católica y apostólica, cuando muchos bautizados están a favor del aborto, o cuando cada día los medios remueven y remueven los escándalos de la Iglesia porque son las noticas que, sin duda, mejor venden.

Aportaciones sobre sacerdocio y secularización

Sergio Sánchez Iturbide*

Para nosotros los hombres sería tan inútil que la Palabra no fuera el Hijo de Dios por naturaleza, como que no fuera verdadera la carne que asumió. Atanasio

> Lo que no ha sido asumido no ha sido sanado. Gregorio Nazianceno

Presentación

El teólogo Evangelista Vilanova en el prólogo a un texto de espiritualidad de Panikkar nos refiere al siguiente diálogo, en el que Maquiavelo y Montesquieu aparecen en el infierno hablando del clero. Montesquieu afirma:

No conozco, os lo confieso, nada más peligroso para vuestro poder que esta potencia que habla en nombre del cielo y cuyas raíces se hallan esparcidas por toda la faz de la tierra: no olvidéis que la predicación cristiana es una predicación de libertad... Vigilad al sacerdote que sólo depende de Dios y cuya influencia se experimenta en todas partes, en el santuario, en la familia, en la escuela. Sobre él no tenéis poder alguno, su jerarquía no es la vuestra, obedece a una constitución que no se resuelve ni por la ley ni por la espada.

A lo cual contesta Maquiavelo:

No sé por que os complace convertir al sacerdote en apóstol de la libertad, jamás he visto tal cosa, ni en los tiempos antiguos ni en los modernos, siempre he encontrado en el sacerdocio un soporte natural del poder absoluto¹.

^{*} Académico de la Universidad Intercontinental.

¹ Cit. En Raimon Panikkar, La nueva inocencia, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, p. 9.

Este diálogo imaginario me permite establecer los extremos de la función pública que tiene el sacerdocio en nuestros tiempos: una indolencia total con la sociedad o una libertad para actuar cuasi mística. Con estos dos extremos marcados, el texto me ayuda a precisar el equilibrio que, con la siguiente reflexión pretendo subrayar, porque hoy, igual que en otros tiempos, el proceso de secularización de la sociedad reta al sacerdocio a definir su posición y función con credibilidad, con relevancia y con oportunidad y sentido en medio de la pluralidad de voces que concurren en el espacio público.

El proceso de este trabajo es muy sencillo: tomo prestado el concepto de secularización positiva para el cristianismo como oportunidad de reinterpretación del mensaje de Jesús acerca de Dios y lo extiendo también como reinterpretación de la función pública del sacerdocio. Sin embargo, esta búsqueda de un sacerdocio secularizado se problematiza desde la pluralidad del espacio público en el que la complejidad secular cuestionan la función social del sacerdocio cristiano en una sociedad que ya no lo entiende, lo entiende mal o no ve con claridad su utilidad. Hacia el final del texto intentaré alguna posible recuperación puntual de aportes a través del sacerdocio cristiano para esta sociedad secular y plural.

Secularización positiva

El punto de partida de esta reflexión es considerar la secularización como un proceso del occidente moderno interno del cristianismo y muy ligado al sentido del mensaje de Jesús². La secularización inicia con Jesús que promueve la idea desacralizadora de lo sagrado, tanto de lo sagrado en general, pero en especial de lo sagrado violento y absoluto; aquella sacralización de la vida de la cultura que excluye y divide; también la desacralización del Dios metafísico, que da para todo y, a la vez para nada.

Esta idea de secularización continúa hasta la modernidad laica que desmitologiza el mensaje bíblico para hacerlo creíble y con utilidad social. Esta desmitologización libera un orden sacro que anula la humanidad de la realidad, por el ansia de llevarla a un orden divino.

La recuperación de la secularización como hecho positivo significa que el paso a una ética de la autonomía y el carácter laico del estado, una constante reinterpretación de los dogmas y de los preceptos en el seno del cristianismo, así como la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana. No debe ser entendida como una disminución o despedida del cristianismo, sino como

² Gianni Vattimo, Creer que se cree, Paidós, Barcelona, 1996.

una realización más plena de su verdad: la kénosis, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos propios de la divinidad (violenta o metafísica) y mostrar a Dios con lenguaje humano. Entender la kénosis de Dios como secularización permite entender la realidad como espacio y tiempo propicio de la revelación de Dios.

La secularización como función profética del sacerdocio

Esta recuperación de la secularización también sitúa de modo diferente al sacerdocio. Como con el propio cristianismo, ésta no representa una pérdida u olvido, sino una recuperación de su función más original: la de continuar con la función de Jesús, es decir, con la función social de mostrar la propuesta secular de Dios con lenguaje humano.

La encarnación como secularización nos abre la intersubjetividad de Dios con nosotros. ¿No nos ha liberado el mismo Jesús de la sacralización que se impone sobre la vida misma, el sábado, el templo, la comida, las personas excluidas? Jesús hace del espacio público un lugar de adoración con toda libertad, pero desde una simbólica, lenguaje y aportación entendible para una sociedad plural y secular.

Ahora bien, la secularización iniciada por Jesús tiene también una implicación para la sociedad, a través de la función profética del sacerdocio como continuidad de la propuesta secularizadora o kenótica de Jesús. La realidad se sacraliza pero no deja de ser una realidad humana e histórica, no cambia, trasciende. El cristiano se moverá según los órdenes del mundo, pero imprimiendo en él una misericordia que rompa con la violencia y esté a favor de las víctimas y del pobre, del mismo modo que se rompe con el dios totalmente otro que sólo justifica el autoritarismo.

La realidad sagrada que aprecia el cristiano en Jesús, hace que la opción de éste también transforme de fondo la realidad y no meramente de forma. Cambiar la realidad histórica a la manera en que Jesús lo propone significa, por una parte, que la presencia de Dios redime al ser humano de la violencia y el poder de unos cuantos; por otra parte, se apuesta por el excluido y por el pobre, cabe la esperanza y el amor divinos en la forma de la vida cotidiana e histórica de los hombres.

Transformar la realidad y convertirla en una forma artificial de las relaciones cristianas en determinada cultura significa solo maquillarla en lenguajes y apariencias que no van a transformar el sentido de la sociedad y de los valores que la mueven. La función profética del sacerdocio cristiano está más alineada con esta función profética de Jesús que como funcionario de una organización.

La propuesta secular del sacerdote en la plaza pública

La creciente complejidad de las sociedades, así como el proceso de secularización que han transformado la cosmovisión de la cultura contemporánea, que sitúa al clérigo en un espacio público y plural en el que la interacción entre grupos estimula como nunca el cuestionamiento de sí mismo a través de una dinámica de problematización e identificación del sacerdocio. El encuentro del sacerdote en el espacio público nos pone frente al problema que nos ocupa ahora:

El sacerdocio se percibe como una institución que no está secularizada, se mueve con una organización y disciplina diferente a la de la sociedad, lo cual puede representar dos opciones, con muchos matices: que vire hacia una libertad plena o que vire a la cerrazón.

Al fondo de este problema se encuentra el tema de la libertad del sacerdocio en medio de la pluralidad de la plaza pública. La libertad de la existencia del sacerdocio es ya una posición «en medio de», «una libertad para», una libertad que atraviesa lo intersubjetivo, que sólo se aprecia en medio de la relación entre sujetos, una libertad como potencia para el servicio y crítica a cualquier forma de poder. En la libertad del ejercicio de sus funciones, bajo esta consideración, es que el sacerdocio puede encontrar identidad, ya que su identidad no se restringe al mero ámbito personal sino al ámbito comunitario y al ámbito plural y secular.

Ahora bien, ésta no puede reclamar para su identificación un espacio público sacralizado en leguaje, forma y ritos. Parte y se desarrolla desde una sociedad secular y ahí tiene que hacer notar su significado en medio de la secularización, mediante la acción pública de sus funciones, de modo dialógico y aportando sentido en toda la pluralidad. Sin embargo, esta acción vuelve a caracterizarse por el ejercicio libre de sí mismo. Es acción libre siempre y cuando no se ejerza violencia para la imposición de sí, mucho menos en condiciones para su entendimiento y prestigio. Es al revés, su función o ejercicio será traducido a la pluralidad para que pueda ser reconocido.

Aportaciones para la función del sacerdocio en una sociedad secularizada

Desde esta reflexión por la secularización del sacerdocio pongo a su consideración una propuesta transmoderna³ del sacerdocio con tres características específicas:

Cf. Para el seguimiento de la categoría transmodernidad sugiero: Rodríguez, Rosa María. Transmodernidad. Anthropos. Barcelona. 2004. También: Sánchez Iturbide, Sergio. "La transmodernidad del pensamiento religioso. Ensayo de puesta pública del pensamiento religioso para nuestros tiempos". En: UIC, Foro multidisciplinario de la Universidad Intercontinental. Núm. 3 enero-marzo. 2007.

- a) Un discurso creíble: una razonabilidad creíble y argumentada.
- b) Una práctica útil: una praxis que sirva para la sociedad.
- c) Une a la búsqueda siempre de un sentido en medio del fragmento.

Una sociedad secular, que en medio de mucha violencia intenta rechazar cualquier autoritarismo y forma de exclusión, en el fondo, rechaza al Dios omnipotente y violento y reta al sacerdocio a que muestre un discurso de Dios alejado de la rigidez y del autoritarismo; más bien ansía la narración del Dios compasivo y amoroso, del Dios misericordioso de Jesús en medio de hechos, símbolos, lenguaje y praxis de nuestros tiempos.

También se agradecería del sacerdocio cristiano una praxis caracterizada de discernimiento de los signos de los tiempos, con un compromiso y honestidad con la realidad, porque nada le es ajeno y se requiere de una valiente orientación sabia y mística que ayude a caminar e interpretar continuamente la sacralidad secular de la vida.

Con todo, se espera un aporte fresco para la complejidad de la sociedad secular, desde una libertad que sólo puede provenir de la libertad del fiel seguidor de Jesús, capaz de amar sin restricción y atadura.

Bibliografía

Rodríguez, Rosa María. Transmodernidad. Anthropos. Barcelona. 2004.

SÁNCHEZ ITURBIDE, Sergio. "La transmodernidad del pensamiento religioso. Ensayo de puesta pública del pensamiento religioso para nuestros tiempos". En: UIC, Foro multidisciplinario de la Universidad Intercontinental. Núm. 3 enero-marzo. 2007.

Panikkar, Raimon. *La nueva inocencia*. Verbo Divino. Estella, Navarra. 1993. Vattimo, Gianni. *Creer que se cre*e. Paidós Studio. Barcelona. 1996.



UNIVERSIDAD CATÓLICA «LUMEN GENTIUM»

Av. México #6285
Col. Barrio de San Marcos
C.P. 16050 Xochimilco
México D.F.
Tel. 5489-4513; 5489-4487
Fax. 5641-7341
www.universidadcatolica.edu.mx

La Universidad Católica Lumen Gentium es una institución educativa de carácter civil privado, especializada en educación media superior y superior, que desempeña sus funciones académicas imbuida del espíritu humanísticocatólico, con el fin de lograr la excelencia en estudiantes y maestros. Asimismo colabora intensamente en el desarrollo sociocultural del país, manteniéndose además en diálogo con la cultura mundial y la interacción universitaria internacional.

SECUNDARIA

PREPARATORIA

LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA

LICENCIATURA EN CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

Talleres

Teatro, Coro, Mecatrónica, Artes plásticas, Dibujo Técnico, Oratoria y manejo de medios y Ciencia y Tecnología.

Actividades extraescolares

Basquetbol, Retiros, Excursiones, Cine-Debate,
Centro de formación musical
(Guitarra, Guitarra eléctrica, Coro, Piano/teclado)
Centro formativo de fútbol
(Categorías: 6 a 18 años)
Taller de Cocina
Banda de Guerra
(con Instructor Especializado de la Secretaría de Marina)
Tour vocacional, Cursos de verano

Inglés

Básico, Intermedio y Avanzado

Formación espiritual y en valores

Formación en valores, Preparación a los Sacramentos, (Primera Comunión y Confirmación) Eucaristías. Talleres para padres



"Comprometidos con un proyecto educativo basado en la excelencia académica y en la formación de valores cristianos y humanos



INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

Victoria 133, Col. Tlalpan-Centro, Del. Tlalpan, México D.F. Teléfonos: (55) 5655.6873 http://www.isee.edu.mx.

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Licenciatura en Teología (Presencial. Ocho Semestres).
Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 2012264 de 14.09.2001)
y el Bachillerato Pontificio en Teología
Ciclos semestrales: Inicia en agosto y enero.

Licenciatura en Teología. Semipresencial (con RVOE de la SEP). Puede iniciarse permanentemente

Maestría en Pastoral Urbana (con RVOE de la SEP). Ciclos semestrales. Turno matutino y vespertino

Maestría en Pedagogía Catequética (con RVOE de la SEP). Ciclos semestrales.

> **Especialidad en Patrística** Curso de Verano

Diplomado en Teología Inicia cursos en enero y agosto.

ESCUELA DE FILOSOFÍA

Licenciatura en Filosofía (Presencial. Seis Semestres). Permite obtener la Licenciatura Civil (RVOE 982234 de 13.11.1998)

Diplomado en Filosofía Inicia cursos en enero y agosto.

DEPARTAMENTO DE LENGUAS

Cursos de comprensión lectora Latín, Griego, Alemán, Francés, Inglés e Italiano

Cursos de comprensión y producción oral y escrita del Español (Español para universitarios)



ESCUELA «SEDES SAPIENTIAE»53 AÑOS AL SERVICIO DE LA ARQUIDIÓCESIS

Sede ISEE

Victoria 133, Tlalpan-Centro; Tel. 5655-5003, 5573-2222 ext. 155; Fax 5655-6873 Metrobús: Fuentes Brotantes

Sede ROMA

Chiapas 86, Entre Jalapa y Orizaba; Col. Roma; Tel 5574 3827; Cel 04455 2068 7435

Sede LA RAZA

Tollán 108; Col. La Raza; Del. Azcapotzalco; Junto al Hospital "La Raza"; Tel. 5597 1959

Sede XOCHIMILCO

Nuevo León 24-Bis, Barrio Santa Crucita, Xochimilco.

Tren ligero: Xochimilco Sede AZCAPOTZALCO

Rafael Buelna, esq. Tlauicas 63 (Instituto Victoria), col. Nueva Tezozomoc (Las Trancas). A unas cuadras del metro Águiles Serdán

Sede ARAGÓN

Parroquia "La Resurrección del Señor" Av. 504 No. 50 Unidad Habitacional San Juan de Aragón sec. 2 Deleg. Gustavo A. Madero. (cerca del Metro Oceanía)

Certificado Arquidiocesano de Agente de Pastoral

Cursos entre semana (Seis Semestres), sabatinos (Ocho Semestres)

Diplomado en Liturgia

Diplomado en Liturgia y Música

Diplomado en Medios

Cursos Monográficos

Distintos horarios y calendarios según sede. Costos Accesibles

Mayores informes: http://www.isee.edu.mx. Teléfonos: (55) 5655.6873 Correos electrónicos: sedessapientiae@arquidiocesismexico.org.mx; sedessapientiae@hotmail.com

Libro Anual del ISEE 2010

Se imprimió en el mes de febrero de 2011 en los talleres de Rodríguez Hnos. Impresores Av. 565 No. 105 Col. San Juan de Aragón secc.2 México, D.F. 07969 Con un tiraje de 700 ejemplares.





Filosofía • Teología • Humanidades